تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ششم

کتاب البیوع، کتاب الشہادۃ
کتاب ادب القاضی تا کتاب الصلح

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

اضافات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار، ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۷۷۲ صفحات

ملنے کے پتے

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الملك الحق المبين والصلوٰة والسلام علىٰ خير الخلق سيدنا محمد خاتم النبيين الطاهرين واصحابه حماة الملة والدين وهداة الاسلام وائمة المؤمنين، أجمعين.

اما بعد : یہ ترجمہ مجلد ثالث کتاب الھدایۃ مسمّیٰ بعین الھدایۃ جدید ہے اسال اللّٰہ الحی القیوم ان ینفع بھا عبادہ کما نفع باصلھا وان یعصمنی من الخطأ والخلل و یحفظنی من السھو والزلل و حسبی اللّٰہ ونعم الوکیل ولاحول ولاقوۃ الاباللّٰہ العلی العظیم والحمد للّٰہ رب العٰلمین .

﴿کتاب البیوع﴾

ترجمہ : یہ کتاب (حصہ) بیع کی تمام قسموں کے احکام کے بیان میں ہے

توضیح: کتاب البیوع، تعریف: شریعت میں ایک کے مال کو دوسرے کے مال سے آپس کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنے کو بیع کہتے ہیں، ع،اور آپس کی یہ رضامندی اختیاری حالت میں پائی جاتی ہے،اور اگر کسی نے دوسرے پر اکراہ و جبر اور دباؤ ڈال کر بیع کرائی تو جبر کرنے والا حقیقت میں اپنی رضامندی سے بیع کرنے والا ہوا کیونکہ وہ ضامن ہے۔

اس موقع پر یاد رکھنے کی چند ضروری باتیں:

(۱) کاروبار کے جائز ہونے کی دلیلیں،اور اس کی وجہ کیا ہے۔

(۲) کاروبار (بیع) کا رکن و شرط و حکم کیا ہے۔(۳) قسمیں کتنی اور کیا کیا ہیں۔

(۱) بیع کے جائز ہونے کے دلائل قرآن و حدیث و اجماع ہیں، یعنی ان تینوں طریقوں سے بیع کے جائز ہونے کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ قرآن مجید سے اس طرح کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿احل اللّٰہ البیع و حرم الربوا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور جائز کیا ہے،اور سود حرام کیا ہے،اور دوسرے موقع میں فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم﴾ یعنی باطل طریقہ سے آپس میں ایک دوسرے کے مال مت کھاؤ البتہ اگر تمہاری آپس کی رضامندی سے تجارت ہو یعنی تجارتی نفع حلال ہے،اسی طرح اس کے جائز ہونے پر ساری امت مسلمہ کا اجماع ہے اس لئے اجماع سے ثابت ہوا،اور اس کے ثبوت میں بے شمار قولی و فعلی احادیث موجود ہیں، چنانچہ بیع کے موقع میں برائیوں سے بچانے کی غرض سے صحیحین کی احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے: اے تاجروں کی جماعت عقد بیع کے موقع پر شیطان اور گناہ سامنے آتے ہیں اس لئے بیع کرتے ہوئے صدقہ بھی دینے کا کام کرتے رہو، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

اور ناپ تول میں کاروباری احتیاط رکھے، حدیث میں اس کی سخت تاکید فرمائی گئی ہے، کیونکہ پچھلی امتیں اس معاملہ میں ہلاک ہوئی ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے،﴿ اذا اکتالوا علی الناس یستوفون واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون﴾ ترجمہ: وہ جب لوگوں سے لیتے تو ناپ پورا پورا لیتے،اور جب وہ خود دوسروں کو دیتے تو کمی کر کے دیتے، اسی لئے وہ امت عذاب میں ہلاک کی گئی تھی۔

پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جو لوگ کاروبار کرتے ہیں مگر اس سلسلہ کے شرعی مسائل نہیں جانتے وہ اکثر ایسے گناہوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور یہ اگر کاروبار شریعت کے حکم کے مطابق ہو تو یہ بہت ہی عمدہ پیشہ ہے، چنانچہ حضرت رفاعہ بن رافع کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ سے پوچھا گیا کہ کون سی کمائی سب سے پاکیزہ ہے، فرمایا کہ آدمی اپنے ہاتھوں سے محنت کر کے جو کچھ کمائے، اور ہر بیع مبرور یعنی جس میں گناہ نہ ہو، اس کی روایت البنراء، الطبرانی، اور الحاکم نے کی ہے، اور ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن پیغمبروں وصدیقوں اور شہداء کے ساتھ ہو گا، اس کی روایت کی ہے ابو حنیفہ اور الترمذی اور ابن ماجہ اور حاکم نے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ سچے امانت دار تاجر کا چہرہ قیامت کے دن چودہویں رات کے چاند کی طرح چمکتا ہو گا۔

واضح ہو کہ خود رسول اللہ علیہ نے حضرت ام المومنین خدیجہؓ کے واسطے تجارت فرمائی ہے، اور زمانہ نبوت میں اپنی ضروریات کے لئے خود بھی خرید و فروخت کی ہے، اور اکابر صحابہ نے خصوصاً اور تمام صحابہ نے عموماً اسی طرح تمام تابعین نے بھی تجارت کی ہے، اس سلسلہ میں جہاد کرنے کو وہ اول سمجھتے تھے پھر فرصت میں تجارت کرتے تھے، اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تجارت کو کاشتکاری کرنے سے زیادہ پسند کیا ہے، لیکن امام شافعیؒ اس کے برعکس فرماتے تھے، م۔

بیع کے مشروع اور جائز کرنے کی وجہ زندگی کی بقاء کو آسان کرنے کے لئے یعنی عام انسانوں کی زندگی آسانی کے ساتھ گزر سکے اس طرح سے کہ ہر شخص اپنی ضرورت کا سامان آسانی کے ساتھ دوسرے سے حاصل کر سکے، بیع کا رکن ایجاب و قبول یہ دو چیزیں ہیں، ایجاب اس کلام کو کہتے ہیں جو کسی معاملہ کے وقت سب سے پہلے بولا جائے، خواہ وہ بیچنے والے کی طرف سے ہو یا خریدنے والے کی طرف سے ہو، اور اس کے متعلق دوسرے شخص کے کلام ہاں کر لینے کو قبول کہتے ہیں، اس بیع کی شرطیں تو بہت ہیں اسی طرح اس کی قسمیں بھی کئی ہیں، ان میں سے عقد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ اس کے اندر اتنی سمجھ اور اتنی تمیز ہو کہ وہ سمجھ سکے کہ اس طرح کا معاملہ کرنے سے ایک چیز ملتی ہے اور ایک چیز دینی ہوتی ہے، (بیع سے مبیع حاصل ہوتی ہے اور ثمن جاتا ہے) اور اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ لفظ ماضی سے ہو اور یہ کہ مبیع قیمتی مال اور بیچنے والے کی قدرت میں اس طرح ہو کہ وہ وقت پر اسے حوالہ کر سکے، اور اس بیع کے نافذ ہونے کی شرط یہ ہے، کہ وہ بائع کی ملکیت میں ہو یعنی وہ خود اس کا مالک ہو ورنہ کم از کم اس پر اسے ولایت حاصل ہو، اس کی پوری وضاحت انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی اس بیع کا حکم معلوم ہو گیا کہ مشتری مبیع کا مالک ہوتا ہے اور بائع ثمن کا مالک ہوتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن یعنی درہم، دینار، روپیہ، اشرفی وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو متعین نہیں ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک روپیہ کی کسی نے کوئی چیز خریدی تو بائع خاص اسی روپیہ کا حق دار نہیں ہوتا ہے جو مشتری کے ہاتھ میں ہوتا ہے، بلکہ مشتری صرف کسی بھی ایک روپیہ کا ذمہ دار ہے، وہ کوئی بھی روپیہ ادا کر سکتا ہے، کیونکہ روپیہ معین نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو دین کہا جاتا ہے، بخلاف اس مبیع (سامان) کے جو بائع سے خریدی کہ وہ متعین ہے، اسی بناء پر معلوم ہو جانے کے بعد بائع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اس متعین سامان کو اپنے پاس رکھ کر اس کے عوض دوسرے کی مرضی کے بغیر دوسرا مال دیدے، اسی لئے اس سامان (مبیع) کو عین کہتے ہیں۔

اس تفصیل کی بناء پر بیع کی چار قسمیں ہوئیں (۱) عین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً گھوڑے دے کر مکان خریدنا (۲) عین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً روپیہ یا اشرفی کے عوض گھوڑا خریدنا، (۳) دین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً اشرفی کو روپے کے عوض بیچنا، اسی کا دوسرا نام بیع الصرف ہے (آئندہ اس کی تفصیل آئیگی) اسی بناء پر اس کے بائع اور اس کے کاروبار کرنے والے کو صراف کہا جاتا ہے، جس سے روپیہ یا اشرفی بدلا کرتے ہیں، (۴) دین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً نقد ہزار روپے دے کر ایک سو من گیہوں کا اس تفصیل کے ساتھ معاملہ کرنا کہ فلاں قسم کا اور فلاں صفت کا فلاں وقت میں (مزید کچھ تفصیل کے ساتھ)

ادا کرنا، اس طرح فی الحال روپے تو نقد ادا کئے مگر گیہوں ادھار رہے، اس کاروبار کا نام بیع السلم ہے۔

پھر تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں:

(۱) بیع مساومہ یعنی نقد کچھ قیمت دے کہ کوئی سامان خرید لینا اس بات کے جانے بغیر کے بازار میں اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے (دی ہوئی قیمت کے برابر ہی ہے یا اس سے بھی کم ہے یا اس سے بھی زیادہ ہے)۔

(۲) بیع مرابحہ خریدی ہوئی قیمت کی رسید (بیجک) دکھا کر کچھ نفع دے کر اسی چیز کو خرید لینا۔

(۳) بیع تولیہ کوئی مال خریدنے میں جو کچھ مجموعی خرچ آیا ہے اسی پر اس مال کو کچھ بھی نفع دیئے بغیر خرید لینا۔

(۴) بیع وضیعہ کسی چیز کو اس کے اصل خرچ کی رقم سے خسارہ پر یعنی کمی کی ساتھ بیچنا، پھر بیع کی کیفیت کے اعتبار سے بیع تعاطی اور استصناع وغیرہ کی قسمیں ہیں (جن کی تفصیل بعد میں آئیگی)۔

اور ایجاب و قبول کی شرطوں کے اعتبار سے بھی بیع کی چار ہی قسمیں ہیں:

(۱) بیع باطل مثلاً کسی نے کسی آزاد کو پکڑ کر بیچ دیا، یا مسلمان نے اپنا مال شراب یا سود کے عوض بیچا تو یہ بیع باطل ہو گی۔

(۲) بیع منعقد جس میں انعقاد ہو جائے یعنی ایجاب اور قبول دونوں پائے جائیں، مثلاً کسی سمجھدار لڑکے نے اپنے مال کو بیچا، یعنی یہ کہا کہ میں نے اسے بیچا اور دوسرے شخص (خریدار) نے کہا کہ میں نے اسے قبول کیا تو بیع منعقد ہو گئی لیکن لازم نہیں ہو گی، کیونکہ اس لڑکے کو ابھی تک اپنے مال پر اختیار اور ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ولی اس وقت اجازت دیدے تب بیع لازم ہو جائیگی، اور یہی بیع کی تیسری قسم ہوئی۔

(۴) اور چوتھی قسم بیع صحیح ہے، یعنی اس بیع میں کسی قسم کا فساد نہ ہو، ان ابتدائی باتوں کے جان لینے کے بعد اب مصنف ھدایہ کا بیان سمجھنا چاہئے، انہوں نے سب سے پہلے انعقاد بیع سے شروع کیا ہے۔

قال. البیع ینعقد بالایجاب والقبول اذا کانا بلفظی الماضی مثل ان یقول احدھما بعت والآخر اشتریت لان البیع انشاء تصرف والانشاء یعرف بالشرع والموضوع للاخبار قد استعمل فیہ فینعقد بہ، ولا ینعقد بلفظین احدھما لفظ المستقبل بخلاف النکاح، وقد مر الفرق ھناك.

ترجمہ: فرمایا کہ بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتی ہے جبکہ دونوں ہی مثل ماضی کے الفاظ سے ہوں مثلاً دونوں میں سے کوئی ایک یوں کہے کہ بعت (میں نے بیچدیا) اور دوسرا یوں جواب دے اشتریت (میں نے اسے خریدا) کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے یعنی دوسرے شخص کی ملکیت میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور شریعت میں جو صیغہ خبر دینے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی صیغہ ماضی وہی انشاء میں استعمال کیا گیا ہے اس لئے اس صیغہ سے بیع منعقد ہو جائیگی، اور ایسے دو لفظوں سے بیع منعقد نہیں ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف عقد نکاح کے، اس کا فرق وہاں (کتاب النکاح کے بیان میں) گزر چکا ہے۔

توضیح: بیع منعقد ہوتے کی شرطیں کیا ہیں، اگر بوقت انعقاد ایسے دو لفظوں سے کہا گیا کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، عقد نکاح اور بیع کا فرق، تفصیل، حکم، دلائل

قال. البیع ینعقد بالایجاب والقبول اذا کانا بلفظی الماضی مثل ان یقول احدھما بعت ......الخ

بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتی ہے، ف: خواہ پہلے بائع (ایجاب) پیشکش کرے، پھر مشتری کہے کہ میں نے اسے خرید لیا، یا پہلے مشتری ایجاب (پیشکش) کرے، پھر بائع قبول کرلے کہ میں نے اسے بیچدیا، اس مثال میں معنی بھی ماضی کے ہیں اور دونوں اصل لفظ بھی ماضی ہی کے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس میں ماضی کے الفاظ ہوں تو بیع ضرور منعقد ہو جائیگی، اس موقع میں اگر کوئی

یہ اشکال کرے کہ ماضی تو گزشتہ زمانہ کی خبر ہے یعنی میں نے پہلے ہی بیچدیا ہے یا خرید لیا ہے، حالانکہ یہ بیع انشاء کی قسم سے ہے، یعنی ایک چیز کو آئندہ پیدا کرنا، چنانچہ مشتری یہ چاہتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں بات چل رہی ہے (مبیع) اس میں اپنا تصرف اور اثر پیدا کرے (یعنی اسے اپنا بنالے)، اور بائع یہ چاہتا ہے کہ دوسرے فریق کے پاس جو ثمن ہے اپنی ملکیت میں لے آئے اس میں اپنی ملکیت پیدا کرے، ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی یہ مقصد نہیں ہوتا ہے، کہ یہ خبر دے کہ ہم نے زمانہ ماضی میں ایسا کیا تھا یعنی اسے بیچا تھا یا خریدا تھا، بس ماضی کے لفظ سے اس جگہ ان کی دلی خواہش کس طرح پوری ہوگی، جواب یہ ہوگا کہ یہ خواہش شریعت کے موافق پوری ہوگی۔

لان البیع انشاء تصرف والانشاء یعرف بالشرع والموضوع للاخبار ......الخ

کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے، یعنی غیر کے ملک میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر اپنا ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے، (کہ کس طرح تصرف کیا جائے) اور شریعت میں خبر دینے کے لئے جو صیغہ موضوع ہے یعنی ماضی کا صرف وہی اس انشاء کے موقع میں بھی مستعمل ہوا ہے، اس لئے بیع اسی ماضی کے صیغہ سے منعقد ہو جائیگی۔ ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب بیع سے شرعی تصرف چاہیں گے تو جس طرح شریعت نے استعمال کیا ہے، ہم بھی اسی کو فرمانبرداری کرتے ہوئے استعمال کرینگے، چونکہ اس موقع میں شریعت نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا ہے وہ صیغہ اگرچہ بلاشبہ لغت میں خبر دینے کے لئے موضوع ہے مگر شریعت میں اسی سے انشاء کا ثبوت ہوا ہے اسی لئے بیع کی انشاء (بیع کا معاملہ کرنا) بھی ان ہی دونوں ماضی کے الفاظ سے ہی منعقد ہوگی۔

ولا ینعقد بلفظین احدهما لفظ المستقبل بخلاف النکاح، وقد مر الفرق هناك......الخ

اور بیع ایسے دو لفظوں سے منعقد نہیں ہوتی ہے کہ جن میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف نکاح کے، بیع اور نکاح کے درمیان فرق کیوں ہے، یہ فرق (ج ۲ کتاب النکاح میں) بیان کیا جا چکا ہے، ف: یعنی اگر مشتری نے کہا کہ (۱) میں نے خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے بیچا (۲) اور مشتری نے کہا کہ میں خریدوں گا تو بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ دوسری صورت مستقبل کا محض وعدہ ہے، اگر مستقبل کے واسطے امر کا صیغہ بیان کیا، مثلاً یوں کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کرو اور بائع نے جواب میں کہا میں نے فروخت کیا تو یہ بیع منعقد نہیں ہوگی ہاں اگر بعد میں مشتری دوبارہ یوں کہدے کہ میں نے خریدا تو منعقد ہو جائیگی۔

اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ نکاح کرتے ہوئے مثلاً کسی مرد نے کہا کہ مجھ سے نکاح کرو اور عورت نے کہا کہ میں نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا، تو اسی طرح بیع کو بھی صحیح ہونا چاہئے، دونوں تو برابر ہی ہوتے ہیں، پھر ایک صحیح اور دوسرا غلط کیوں ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ دونوں کاموں میں فرق ہے، اس طرح سے کہ مرد نے جب عورت سے کہا کہ مجھ سے نکاح کر اس سے مرد نے اس عورت کو اپنے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل مقرر کیا، جبکہ نکاح میں ایک ہی شخص کے لئے دونوں طرف کا وکیل بننا صحیح ہوتا ہے، اس لئے اس نکاح کے مسئلہ میں نکاح کرانے والے پر نکاح کے سلسلہ کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے مگر بیع کے معاملہ میں ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل بن کر ایجاب و قبول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ بیع کے معاملات میں اس کا وکیل بیع کے معاملات کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، یعنی بائع کے واسطے مثلاً ثمن کا ذمہ دار ہوتا ہے، سوائے باپ کے کہ اگر وہ اپنے نابالغ بیٹے سے اس کی کوئی چیز خریدے تو دونوں کام یعنی ایجاب و قبول خود ہی کرے گا، جیسا کہ فتاویٰ میں ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ امر کا صیغہ خرید و فروخت کے معنی میں ہو، کیونکہ اگر اس طرح کہا کہ تم یہ چیز لے لو، تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے وہ بیچدی، تم اسے لے لو، اس لئے مشتری کا کہنا کہ میں نے خریدی یا میں نے لی، کافی ہے، اسی لئے مصنفؒ آئندہ بیان کر رہے ہیں۔

وقوله: رضیت بکذا واعطیتك بکذا او خُذه بکذا فی معنی قوله بعت واشتریت لانه یؤدی معناه والمعنی

هو المعتبر فی هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطی فی النفيس والخسيس هو الصحيح لتحقق المراضاة.

ترجمہ: اور اگر بیع کرنے والے نے کہا کہ میں اس قیمت کے بدلہ راضی ہوں، یا میں نے اتنی قیمت کے عوض تم کو یہ چیز دی، یا اتنی قیمت کے عوض تم اس کو لے لو، تو یہ قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اس سے یہی معنی حاصل ہوتے ہیں، اور جبکہ عقود شرعیہ (اس سے طلاق اور عتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہوتا ہے) میں معنی ہی معتبر ہوا کرتے ہیں، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی ہاتھ سے لین دین کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ وہ مبیع نفیس ہو یا خسیس ہو، یہی صحیح ہے کیونکہ اس میں آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

توضیح: رضيت بكذا، اعطيتك بكذا، خذه بكذا، کہنے سے بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں بیع تعاطی کی تعریف، اور اس کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقوله: رضيت بكذا واعطيتك بكذا او خذه بكذا فی معنی قوله بعت واشتريت......الخ

مذکورہ الفاظ کے کہنے سے بیع منعقد ہو جاتی ہے کیونکہ یہ سارے الفاظ بعت اور اشتریت کے معنی کو ادا کرتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع کے لئے بعت اور اشتریت کے جیسے الفاظ ہی مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس لفظ سے بھی یہ معنی حاصل ہو جائیں۔ ف: اسی لئے صیغہ حال یا وہ مضارع جو حال کے معنی کو ادا کر رہا ہو (مستقبل کے معنی کو نہیں) اور اس سے بیع کا انعقاد ہی مقصود ہو تو بیع ہو جائیگی، النہر، کیونکہ اس سے بیع کے معنی حاصل ہو جاتے ہیں۔

والمعنى هو المعتبر فی هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطی فی النفيس والخسيس......الخ

ان عقود شرعیہ (شرعی معاملات) میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی زبان سے کچھ کہے بغیر صرف ہاتھ بڑھا کر لے لینے اور دیدینے سے بھی بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ مال خسیس ہو یا مال نفیس ہو جیسا بھی ہو حکم یکساں ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ لین دین کر لینے میں بھی آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

ف: تعاطی کی صورت یہ ہوگی کہ خریدار نے قیمت متعینہ دیدی اور بیچنے والے نے چیز اٹھا کر دیدی، ان میں سے ایک شخص نے بھی زبان سے ایک حرف نہیں نکالا، پھر بھی یہ بیع صحیح ہوگئی، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنا صرف معمولی قیمت کی چیزوں میں صحیح ہوتا ہے یا قیمتی چیزوں میں بھی ہو سکتا ہے، تو امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ خسیس یعنی معمولی اور کم قیمت کی چیزوں میں جائز نہ ہوگا، لیکن عامہ مشائخ نے دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے، اور جائز کہا ہے اور یہی بات صحیح ہے، ع۔ حاصل یہ ہوا کہ جس لفظ کے معنی مالک بنا دینے کے واسطے مفید ہوتے ہوں اور اسے صیغہ ماضی یا حال سے کہا گیا ہو اور صیغہ امر اور مستقبل کا نہ ہو تو اس سے بیع منعقد ہو جائیگی، الایضاح۔

اس لئے (۱) اگر کسی نے یہ کہا کہ تم اپنا یہ غلام سو درہم کو بیچتے ہو، دوسرے نے کہا ہاں، اور کہا کہ میں نے اسے لیا تو بیع ہوگئی، اور (۲) اگر یہ کہا کہ میں یہ سو درہم سے بیچتا ہوں اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے خرید لیا تو بیع ہوگئی اور (۳) اگر یہ کہا کہ میں نے ہزار روپے سے تمہاری سائیکل خریدی، دوسرے نے کہا کہ اچھا، یا اس کی قیمت دو تو صحیح ہے ورنہ نہیں، ق۔

بیع کے منعقد ہونے کی شرطوں میں سے یہ بات بھی ہے کہ معاملہ کرنے والے دونوں افراد ایک دوسرے کی باتیں سنیں، اور اگر مجلس والوں نے تو باتیں سنیں مگر بیچنے والا کہتا ہے کہ میں نے نہیں سنیں حالانکہ وہ کانوں کا بہرہ بھی نہیں ہے تو اس کی بات کی تصدیق نہ ہوگی (۴) اگر کسی نے کہا کہ تم ایک روپے کے عوض کھانا کھالو اور وہ روپیہ تمہارے ذمہ میرا باقی رہیگا، اس کے بعد دوسرے نے کھالیا تو بیع پوری ہوگئی (۵) بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز بیچی اس کے بعد مشتری نے اسے کھالیا یا اس کپڑے کو پہن لیا یا اس سواری پر سوار ہو گیا تو معاملہ طے پا گیا اور بیع ہوگئی۔

(۶) اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے اس دوشالہ کے عوض اپنا یہ گھریا یہ غلام تم کو ہبہ کیا، اور اس نے اسے قبول کر لیا تو بالاجماع بیع ہو جائیگی (۷) اگر یہ کہا کہ اگر تم اس کی قیمت مجھے دیدو تو میں نے تمہارے ہاتھ یہ بیچدی، اس نے اسی مجلس میں قیمت دیدی تو استحسانا صحیح ہوگا (۸) اگر یہ کہا کہ یہ چیز دس درہم کے عوض ہے، اگر تمہارے لئے یہ مناسب ہو یا یہ کہ تم کو پسند ہو، اس نے کہا کہ میرے لئے مناسب ہے یا مجھے پسند ہے تو بیع جائز ہو گئی، المحیط۔

(۹) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم ایک من گیہوں کتنے کو بیچتے ہو اس نے کہا سو روپے کو اس پر پہلے شخص نے کہا کہ اچھا ناپ کر الگ رکھ دو۔ اور اس نے یہ سن کر گیہوں ناپ کر علیحدہ رکھ دیئے، تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی، اجناس الناطفی۔

اور شرط انعقاد بیع میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ مال قیمت لگانے کے لائق ہو یہانتک کہ اگر وہ خون ہو یا مردار ہو تو بیع منعقد نہ ہو گی، اور اگر وہ چیز سور یا شراب ہو تو ایسی صورت میں اگر معاملہ کرنے والے دونوں (متعاقدین) ذمی ہوں تو اس کی بیع ہو جائیگی اور اگر ان میں سے ایک بھی مسلمان ہو تو باطل ہو گی، کیونکہ شریعت نے مسلمان کے حق میں ان چیزوں کو قیمتی مال نہیں بتایا ہے، یعنی اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہے بلکہ بالکل بے قیمت ہے، یہ بات جاننی چاہئے کہ اگر بیع ادھار ہو تو دام ادا کرنے کی مدت معلوم ہونی چاہئے، ورنہ بیع فاسد ہو جائیگی، ع، اور انعقاد بیع کی شرطوں میں سے یہ شرط بھی ہے کہ ایجاب اور قبول میں موافقت ہو، اور یہ بھی کہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ لکھا ہے۔

عقود شرعیہ الخ، اس میں طلاق و عتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہو رہا ہے۔

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده، وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه واذا لم يُفد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر، والكتاب كالخطاب وكذا الارسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا کہ جب متعاقدین یعنی بائع و مشتری میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اسی مجلس میں اسے قبول کر لے اور چاہے تو اسے رد کر دے، اسی اختیار کا نام خیار القبول ہے، اس کی دلیل ہے کہ اگر اسے قبول کا اختیار نہ دیا جائے بلکہ اس پر اس بیع کو لازم اور مسلط کر دیا جائے تو نتیجہ کے طور پر اس کی رضامندی کے بغیر ہی بیع کا حکم لازم آجائے گا، پھر اس ایجاب کے بعد قبول کا اختیار ہونے کی وجہ سے جب اس دوسرے پر قبول کے حکم کا فائدہ نہ ہوا یعنی وہ بیع اس پر لازم نہ ہوئی تب خود ایجاب کرنے والے کو بھی اختیار رہ گیا کہ اپنے اس ایجاب اور پیشکش سے رجوع کر لے، کیونکہ اس وقت تک اس کے رجوع کر لینے سے کسی دوسرے کا حق نہ چھینا جا رہا ہے اور نہ مٹایا جا رہا ہے، (کسی دوسرے کا کوئی نقصان کئے بغیر وہ رجوع کر رہا ہے)۔

اور یہ اختیار کہ قبول دوسرے شخص کو اسی مجلس کے آخر تک اس لئے بڑھتا رہتا ہے اس لئے کہ مجلس بہت سی متفرق اور مختلف چیزوں کو جمع کرنے والی ہوا کرتی ہے، (کہ ایک مجلس میں بہت سی باتیں نفع و نقصان کے پہچاننے کا موقع ملتا ہے،) لہذا اس کے جتنے بھی اوقات ہوں، (گھنٹے اور منٹیں) ہوں سب ایک ہی وقت کے شمار میں ہو نگی (سب کو ایک آن واحد فرض کیا جائے گا) تاکہ معاملات کرنے میں سختی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، اور تحریر خطاب کے مثل ہے (آمنے سامنے باتیں کرنے کا جو حکم ہوتا ہے وہی لکھ کر کہنے اور لکھ دینے کا بھی ہوتا ہے) اسی طرح ایلچی (اپنا قاصد) بھیجنے کا بھی یہی حکم ہے، اسی بناء پر خط پہنچے اور پیغام ادا کرنے کی بھی مجلس کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے یا ایجاب لازم ہو جاتا ہے، پھر یہ اختیار کب تک اور کیوں رہتا ہے، لکھ کر بات کرنے اور آمنے سامنے یا قاصد کے ذریعہ پیغام دینے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده،......الخ
بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کی پیشکش کے بعد دوسرے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پیشکش یا ایجاب کو اسی مجلس میں قبول کرے یا اس کا انکار کردے، ف: مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اپنی یہ چیز اتنی قیمت سے تمہارے ہاتھ بیچی تو دوسرے شخص یعنی مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی مجلس کے اندر ہاں یا نہیں میں جواب دیدے، اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ میں نے تمہاری یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی تو بائع یعنی چیز کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے قبول کرلے یا رد کردے۔

وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه ......الخ
اس اختیار کا اصطلاحی نام خیار القبول ہے، اختیار رہنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کو اختیار کا حق نہ ہو بلکہ ایجاب کے ساتھ ہی ساتھ اس پر بیع لازم آجائے تو اس کی وجہ سے اس کی رضامندی کے بغیر زبردستی اس پر بیع لازم آجائیگی، ف: حالانکہ بیع میں دونوں طرف کی رضامندی ضروری ہوتی ہے، اس لئے اختیار کا ہونا ضروری ہوا، اور اس اختیار کا بھی آخر مجلس تک ہونا ضروری ہے۔

واذا لم يُفد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير ......الخ
اور جب ایجاب نے دوسرے کو اختیار دینے کی وجہ سے قبول کے حکم کا فائدہ نہ دیا، تو خود ایجاب کرنے والے کو بھی اس بات کا اختیار رہ گیا کہ اپنے ایجاب اور پیشکش سے رجوع کرے، کیونکہ اس کے رجوع کرلینے کی وجہ سے وہ کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہیں کر رہا ہے، اور نہ حق مار رہا ہے، ف: کیونکہ جب تک دوسرا شخص قبول نہ کرلے اس پر بیع کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت تک دوسرے شخص کا اس میں کچھ حق نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ایجاب کرنے والا چاہے تو اپنا ایجاب واپس لے لے، اگر اس نے زبان سے اپنی بات واپس نہیں لی مگر کسی دوسرے کام کرنے میں مشغول ہو گیا تو بھی اس کا اپنی زبان اور بات سے پھر جانا لازم آجائے گا، جیسے قبول کرنے والے نے کسی دوسرے کام میں لگ جانے کے بعد قبول کیا یا مثلاً پہلے بیٹھا ہوا تھا مگر سن کر کھڑا ہو گیا، یا کچھ کھایا پیا، یا دوسرے سے باتیں کیں، کیونکہ ان باتوں کے بعد کی وہ مجلس حکماً پہلی مجلس باقی نہ رہی بلکہ بدل گئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جب تک مجلس نہ بدل جائے تب تک دوسرے کو اس کے قبول کرلینے کا حق باقی رہیگا، اگرچہ وہ مجلس کافی دیر تک باقی رہ جائے تو بھی فوراً اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔

وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة......الخ
اور دوسرے کو اس پیشکش (ایجاب) کے قبول کرنے کا اختیار اس مجلس کے آخر تک اس وجہ سے دراز ہوتا ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، لہذا اس کے مختلف اوقات گھنٹے اور منٹ وغیرہ سب ایک ہی ساعت کے حکم میں ہوتے ہیں، تاکہ بغیر سوچے سمجھے اور نفع و نقصان کا اندازہ کئے بغیر قبول کرلینے کی تنگی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، ف: ورنہ لازم آتا کہ ایک شخص کے ایجاب کرتے ہوئے فوراً دوسرا شخص اسے قبول کرلے، ورنہ وہ ایجاب ہی باطل ہو جاتا، حالانکہ ایسا کرنے میں اسے حرج ہے، اور یہ ایجاب و قبول صرف ان دونوں شخصوں کے درمیان ہوگا جو آمنے سامنے حاضر اور موجود ہوں، اور اگر ایجاب لکھ کر یا ایلچی اور قاصد کے واسطے سے ہو تو اس کی تفصیل اس طرح ہوگی۔

والکتاب کالخطاب وکذا الارسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب واداء الرسالة......الخ

اور لکھ کر کچھ کہنا زبانی اور بالمشافہ بات کرنے کی طرح ہے، یہانتک کہ تحریر پہنچنے اور پیغام پہنچنے کی ہی مجلس معتبر ہوگی، ف: یعنی اگر کسی نے دوسرے کو کچھ خط لکھ کر کہا، تو جب تک وہ خط دوسرے تک نہیں پہنچایا اس نے قبول نہیں کیا یا ایلچی کا پیغام قبول نہیں کیا تب تک اس ایجاب کرنے والے کو یہ حق اور خیار باقی رہے گا اپنی اس تحریر یا پیغام کو واپس لے لے، اور اگر رجوع نہیں کیا اتنے میں وہ خط یا پیغام دوسرے کو پہنچ گیا تو جس حالت میں وہ ہو اس مجلس تک اس کو قبول کرنے کا اسے اختیار ہوگا، یہاں تک کہ اگر مجلس بدلی مثلاً وہ کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب جو پہلے شخص نے خط اور ایلچی کے ذریعہ سے کیا تھا، ختم ہو گیا، اور اگر وہ کھڑا نہ ہوا بلکہ اسی مجلس پر قائم رہا تو اس کو مجلس کے آخر تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن جیسا ایجاب کیا تھا اسی کے موافق قبول ہونا چاہئے۔

ولیس له ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتریٰ ببعض الثمن لعدم رضا الآخر بتفرق الصفقة الا اذا بیّن ثمن کل واحد لانه صفقات معنیً.

ترجمہ: اور اس قبول کرنے والے کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز کی واسطے جتنی قیمت کا ایجاب کیا گیا تھا اس میں سے کچھ مبیع کو قبول کرے کیونکہ ایسا کرنے سے صفقہ (پیشکش اور بات) بدل جائے گی جس سے پہلا شخص راضی نہ ہوگا ہاں وہ ایسا بھی کر سکتا ہے مگر صرف اس صورت میں جبکہ ایجاب کرنے والے نے مختلف مبیع میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ لگا کر بتائی ہو، کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہ ایک صفقہ اور معاملہ ہے مگر حکماً وہ کئی صفقات ہیں۔

توضیح: کاروبار کے سلسلہ میں کہا سامان اور اس کی قیمتیں بیان کر کے (ایجاب پیشکش) کرنے کے بعد کہا دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سامان میں سے کچھ سامان پسند کر کے اس کی پیشکش کو قبول کرلے، کیا کسی طرح اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، صفقہ کے معنی، مسائل، حکم، دلائل

ولیس له ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتریٰ ببعض الثمن لعدم رضا الآخر ......الخ

قبول کرنے والے کو اس کی اجازت نہ ہوگی کہ مبیع میں سے کچھ چھانٹ کر قبول کرلے، کیونکہ صفقہ متفرق ہونے پر دوسرا راضی نہیں ہوگا، ف: یعنی اس قبول کرنے والے کو صرف یہ اختیار ہوگا کہ جس چیز کے لئے جتنی قیمت لگا کر ایجاب کیا گیا ہو اگر وہ چیز اور قیمت پسند ہو تو وہ چیز اسی قیمت سے قبول کرے، ورنہ اس کا قبول کرنا بے فائدہ اور باطل ہوگا۔

مثلاً (۱) مشتری نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور یہ سائیکل دونوں تین سو روپے میں خریدیں تو بائع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ صرف گھڑی یا صرف سائیکل دے کر اس سے تین سو روپے کے بدلہ اس کے ایجاب کو قبول کرے، اس لئے اگر اس نے صرف کسی ایک چیز کی تین سو روپے کی قیمت لگا کر قبول کر لیا تو ایجاب باطل ہوگا، اور لامحالہ اس کا قبول کرنا بھی باطل ہوگا۔

اسی طرح اگر (۲) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی دو سو روپے کے عوض بیچی تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کہے کہ میں نے ایک سو روپے کے عوض خریدی۔

اسی طرح اگر (۳) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور سائیکل تین سو روپے کے عوض بیچی اور مشتری نے کہا میں نے صرف گھڑی سو روپے کے عوض قبول کی اگر ایسا کہا تو بائع کا ایجاب باطل ہوگا۔ کیونکہ بائع اپنا صفقہ بدلنے یعنی سامان کو متفرق کر کے بیچنے پر راضی نہیں ہوا ہے جبکہ اس میں سے اس کا حقیقتاً نقصان بھی ہے، کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے کہ ایک کھری اور اچھی چیز کے ساتھ میں کچھ کھوٹی اور ناقص چیز کو بھی لوگ ملا کر بیچ ڈالتے ہیں، ایسی صورت میں اگر صفقہ کو اور سامان کو متفرق کرنا جائز ہو جائے تو ہمیشہ خریدار اچھی ہی چیز چھانٹ کر اپنی پسند سے رکھ لے گا، اور ناقص چیز کو یونہی چھوڑ دے گا، اسی لئے اس نے اگر علیحدہ

علیحدہ کر کے قبول کیا تو ایجاب باطل ہو جائے گا اور قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر بائع کے دام بڑھانے کو یا مشتری کے صفقہ توڑنے کو دوسرا بھی قبول کرلے تو یہ دوسرا معاملہ ہو کر دوسرا ایجاب اور قبول ہو جائے گا ورنہ پہلے ایجاب کے بعد خواہ بائع کے طرف سے ہو یا مشتری کی طرف سے تھوڑی مبیع کی بیع یا کم قیمت کے عوض بیع قبول کرنا جائز نہیں ہے۔

الا اذا بيّن ثمن كل واحد لانه صفقات معنىً......الخ

البتہ اگر ہر ایک مال کی قیمت علیحدہ علیحدہ کر کے بتادی گئی ہو، ف: مثلاً گھڑی سو روپے کی اور سائیکل دو سو روپے کی تمہارے ہاتھ بیچی، تب مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک کو یا دونوں کو اسکی بتائی ہوئی قیمت پر قبول کرے، کیونکہ بظاہر یہ ایک صفقہ ہے لیکن حقیقت میں دو صفقے ہیں، گویا اس نے یوں کہا تھا کہ میں نے یہ گھڑی سو روپے کے عوض بیچی اور میں نے یہ سائیکل دو سو روپے کے عوض بیچی، پھر بھی مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ از خود ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی بتائی ہوئی قیمت سے کم پر قبول کرے، چنانچہ اگر اس نے قیمت کم کر کے مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ گھڑی اسی روپے کی اور یہ سائیکل ڈیڑھ سو روپے کی خریدی تو بائع کا وہ ایجاب باطل ہو گیا اور اس مشتری کی طرف سے نیا ایجاب ہوا، اس لئے بائع اسے قبول کرلے تو بیع صحیح ہو جائے گی، اس قبول کا اختیار اسی وقت تک رہتا ہے کہ مجلس متحد ہو اور بدلی نہ ہو۔

وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع وله ذلك على ما ذكرنا واذا حصل الايجاب والقبول لزم البيع ولا خيار لواحد منهما الا من عيب او عدم رؤية وقال الشافعي يثبت لكل واحد منهما خيار المجلس لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے جو کوئی قبول کرنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جائے گا تو پہلا ایجاب باطل ہو جائیگا، کیونکہ کھڑا ہو جانا قبول کرنے سے اعراض کرنے اور ایجاب سے پھر جانے کی دلیل ہے، اور عقد کرنے والے کو یہ اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، اور جب ایجاب و قبول ہو جائے گا تو بیع لازم ہو جائے گی، اس کے بعد ان میں سے کسی کو اپنی بات سے پھر جانے کا اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر کوئی عیب ظاہر ہو جائے یا خریدار نے مبیع نہیں دیکھی ہو تو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کے بعد بھی ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں ہی متفرق اور علیحدہ نہ ہونے تک اختیار کے ساتھ ہیں۔

توضیح: ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے، ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار باقی رہتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع ......الخ

ایجاب کے بعد قبول سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جانے سے حکماً مجلس بدل جاتی ہے اس لئے پیشکش خواہ کسی کی طرف سے ہو وہ باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ مجلس سے کھڑے ہو جانا اس معاملہ سے لاتعلقی اور بیزاری کی دلیل ہے، ف: یہ مجلس بدل دینے کی مثال ہے، پس اگر بائع جسے قبول کرنے کا اختیار تھا، اور مشتری جس نے اپنے طور پر اس کی خریداری کے ارادہ سے ایجاب کیا تھا، اگر اسی وقت بائع کھڑا ہو جائے تو گویا اس نے اس سے انکار کر دیا ہے اور اپنی ناراضگی کا اظہار کیا ہے، یعنی اس ایجاب کو ٹھکرا دیا ہے، اور اگر بائع کے قبول کرنے سے پہلے مشتری جس نے ایجاب کیا تھا کھڑا ہو گیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنا ایجاب واپس لے لیا ہے، یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ایجاب بائع نے کیا ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کتابوں میں عام طریقہ سے کھڑے ہو جانا یہی لکھا ہوا پایا جاتا ہے، مگر کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑے ہو

جانے سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ سے ادھر ادھر چلا جائے، کیونکہ شیخ الاسلامؒ نے شرح جامع میں ذکر کیا ہے کہ اگر بائع اپنی جگہ سے صرف کھڑا ہوا تھا اور ابھی تک اس جگہ سے کہیں نہیں گیا تھا کہ مشتری نے اسے قبول کر لیا تو یہ قبول صحیح ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس ایجاب و قبول سے بیع منعقد ہو جائے گی، اس میں اگر کوئی شرط فاسد نہ لگائی گئی ہو تو بیع صحیح ہوگی، اور اگر یہ ایجاب و قبول ایسے شخص سے ہو جس کو ملک اور ولایت پوری حاصل ہے تو بیع لازم ہو جائیگی، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

واذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع ولا خیار لواحد منهما الا من عیب او عدم رؤیة ......الخ

ایجاب و قبول پائے جانے کے بعد بیع لازم ہو گئی یعنی اب دونوں میں سے کسی کو کچھ اختیار نہیں رہا کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر سکے البتہ اس مال میں کوئی عیب نظر آ جائے یا یہ کہ اس سے پہلے اسے نہ دیکھا ہو تو اختیار حاصل ہوگا، ف: یعنی اگر اس مبیع میں ایسا کوئی عیب پایا جائے جس کے بارے میں معاملہ کے وقت بائع نے برائت نہیں کی تھی، یا یہ کہ مشتری نے اس مبیع کو دیکھے بغیر ہی قبول کر لیا ہو تو عیب کی صورت میں خیار عیب اور نہ دیکھنے کی صورت میں خیار الرؤیہ حاصل ہوگا، اس کی پوری تفصیل آئندہ باب خیار الرؤیہ اور باب خیار العیب میں آئیگی، الحاصل اگر عیب نہ ہو یا مشتری اسے دیکھ چکا ہو تو ایجاب و قبول مکمل ہو جانے کے بعد بیع لازم ہو جائیگی اور بائع و مشتری میں سے کسی کو بھی اسے توڑنے اور اس معاملہ سے انکار کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، پھر بھی اگر وہ دونوں اپنی رضامندی کے ساتھ چاہیں تو اس کا اقالہ کر سکتے ہیں، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور علماء کی ایک جماعت کا اختلاف ہے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقال الشافعی یثبت لکل واحد منهما خیار المجلس لقوله علیه السلام المتبایعان بالخیار ......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، یعنی جب تک وہ مجلس باقی رہے گی اس وقت تک ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اپنے ایجاب یا قبول سے رجوع کر لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں اپنے اختیار پر قائم رہیں گے جب تک وہ علیحدہ نہ ہو جائیں، ف: یہ حدیث صحاح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کی عادت تھی کہ وہ جب یہ چاہتے کہ بیع پختہ لازم ہو جائے تو چند قدم مجلس سے دور ہو جاتے تھے، اور یہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے، اور اگر بیع کے بعد دونوں متفرق ہو گئے حالانکہ دونوں میں سے کسی نے بھی بیع ختم نہیں کی ہے تو وہ بیع لازم ہو جائے گی، یہ حدیث صحاح میں حکیم بن حزام و عبداللہ بن عمرو ابو برزہ اسلمی سے بھی مروی ہے، اور عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہوگا کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے دور ہو جائے کہ وہ بیع کا اقالہ (واپس) نہ کر دے، اس کی روایت ترمذی، ابوداؤد و نسائی اور احمد رحمہم اللہ نے کی ہے۔

ولنا ان فی الفسخ ابطال حق الغیر فلا یجوز، والحدیث محمول علی خیار القبول وفیه اشارة الیه فانهما متبایعان حالة المباشرة لا بعدها، او یحتمله فیحمل علیه، والتفرق فیه تفرق الاقوال.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ عقد کو فسخ کر دینے سے دوسرے کے ثابت شدہ حق کو باطل کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے فسخ جائز نہ ہوگا، اور اس مذکورہ حدیث کو خیار مجلس پر نہیں بلکہ خیار قبول پر محمول کیا جائے گا، اور اسی بات کی طرف اس حدیث میں اشارہ بھی ہے کیونکہ دونوں کا نام متبایعان (آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے) اسی حالت میں صحیح ہوگا جبکہ یہ دونوں ایجاب و قبول کر رہے ہوں، اس کے بعد صحیح نہ ہوگا یا یہ جواب دیا جائے کہ حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خیار سے خیار قبول مراد ہو اس بناء پر اس احتمال پر وہ حدیث محمول کی جائیگی، اور متفرق ہونے سے حدیث میں باتوں کا متفرق ہو جانا مراد ہے۔

توضیح: ایجاب و قبول ہو جانے کی بعد کسی کو رجوع کا حق باقی نہ رہنے کی احناف کی دلیل، اور شوافع کا جواب، المتبایعان بالخیار کی تحقیق

ولنا ان فی الفسخ الخ ہم احناف کی دلیل یہ ہے، کہ عقد فسخ کر دینے میں غیر کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے اس لئے فسخ کرنا جائز نہیں ہے، ف: یہاں سے شوافع کی دلیل کا احناف کی طرف سے اصل جواب کی تمہید بیان ہو رہی ہے، اس طرح سے کہ پہلے فسخ کرنے کو ناجائز ثابت کیا تاکہ اصل حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑ جائے، تفصیل یہ ہے کہ ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مشتری کی ملکیت مبیع میں اور بائع کا حق ثمن میں ثابت ہو گیا، اب اگر کوئی شخص عقد کو فسخ کر دے گا تو دوسرے کے حق کو ختم کر دے گا، حالانکہ دوسرے کے حق کو مٹانا اور نقصان پہنچانا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے عقد کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس بناء پر حدیث کے معنی یہ نہ ہوں گے جو امام شافعیؒ نے سمجھے بلکہ اس کے دوسرے معنی لئے جائیں گے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والحدیث محمول علی خیار القبول وفیه اشارة الیه فانهما متبایعان حالة المباشرة لا بعدها......الخ

کہ حدیث کو خیار مجلس پر محمول کرنے کے بجائے خیار قبول پر محمول کرنا چاہئے، یعنی اس حدیث میں خیار سے خیار قبول مراد ہے، اور حدیث کے معنی میں اسی کی طرف اشارہ بھی ہے، کیونکہ وہ دونوں المتبایعان آپس میں بیع کا معاملہ کرنیوالے حقیقتاً اسی حالت میں ہوں گے جبکہ دونوں ایجاب و قبول کرنے میں ابھی تک مشغول ہوں اور اس سے فارغ نہ ہوئے ہوں کیونکہ ایجاب و قبول کے مکمل ہو جانے کے بعد ان کے اعتبار سے مجازاً کہا جا سکتا ہے، حقیقتاً نہیں کہا جا سکتا ہے، اور دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ خیار قبول مراد ہو، اس بناء پر وہ حدیث اسی احتمال پر محمول کی جائے گی، پھر حدیث میں متفرق ہونے سے باتوں کا متفرق ہونا مراد ہوگا، ف: یعنی حقیقت میں بیع کرنے والا وہی شخص کہلائے گا جو بیع کے کاموں میں مصروف ہوگا، اس لئے حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ دونوں افراد جب تک بیع کر رہے ہوں اسی وقت تک ان کو اختیار ہوگا پ' اس اختیار سے اس جگہ یہی مراد ہے کہ جب ایک شخص نے کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر دو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے فروخت کر دیا اس حالت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قبول کرے۔

اور بائع کی طرف سے بھی ایسے ایجاب میں بائع کو یہی اختیار ہوگا، مگر یہ اختیار قبول اسی وقت تک ہوگا کہ دونوں کے قول متفرق نہ ہوئے ہوں، یعنی مثلاً مشتری نے کہا کہ دس روپے کے عوض اسے فروخت کر دو، تو بائع اس کے پندرہ روپے نہ مانگے یا بائع نے پندرہ روپے مانگے تو مشتری اس پر کوئی دوسری بات مثلاً دس روپے نہ کہے، ورنہ دوسرے کو اس کے قبول کرنے کا اختیار نہ ہوگا، جیسا کہ صراحت کے ساتھ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، الحاصل، حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ عقد بیع کرنے والے دونوں افراد کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک رہتا ہے کہ ان کی باتیں نہ بدلی ہوں اور نہ متفرق ہوئی ہوں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں لفظ خیار کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے فسخ کرنے کا اختیار مراد ہو، یا قبول کرنے کا اختیار مراد ہو، پس ان میں سے خیار قبول پر محمول کیا گیا، کیونکہ فسخ کا اختیار ہونے سے دوسرے کا حق ایک بار ثابت ہو جانے کے بعد اسے باطل کرنا لازم آتا ہے، اور خیار قبول پر محمول کرنے سے انکے متفرق نہ ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ ان کے اقوال نہ بدلے ہوں، پھر اس جواب کو اس بات سے قوت حاصل ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿یاایها الذین امنوا اوفوا بالعقود﴾ اے ایمان والو اپنے عقود کو پورا کرو، اس سے عقد کو پورا کرنا واجب ہوا، ادھر ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد عقد بیع مکمل ہو گئی لہٰذا اسے بھی پورا کرنا واجب ہوا۔

اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے المسلمون عند شروطهم، اس فرمان سے مسلمانوں پر اپنی شرط کو پوری کرنا لازم ہوا، اور جب بائع و مشتری نے مل کر بیع کو پورا کرنا شرط کیا تو ان کی بیع لازم ہو گئی، اور ایک صحابیؓ جو اپنی بیع اور تجارت میں دھوکا کھاتے تھے ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم جب کچھ فروخت کیا کرو تو ساتھ ہی یہ بھی کہدیا کرو کہ یہ بیع بھی مسلمانوں کی دوسری بیع کی مثل ہے کہ اس میں دھوکا جائز ہی نہیں ہے اور مجھے اختیار ہے، اب اگر دونوں کی بیع لازم نہ ہوتی تو اس جملہ کے کہنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ فسخ کر دینے سے دوسرے شخص کے حق کو مٹانا اسی صورت میں

لازم ہو گا کہ اس کا حق واقعی لازم ہو چکا ہو، اور جب دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے بیع لازم نہ ہوئی تو غیر کا حق بھی لازم نہ ہو اور آیت میں عقد کے پورا کرنے کا جو حکم ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ عقد لازم ہو چکا ہو، تو اس کے فسخ کر دینے سے حدیث کی مخالفت لازم نہیں آتی ہے، اس لئے ظاہری تحقیق یہ ہوئی کہ بیع کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں ان کے پورا ہو جانے سے حکماً بیع لازم ہو جائے گی، لیکن دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دونوں میں کوئی دوسرے کا نقصان سمجھتا ہو پھر بھی اس دوسرے کو قصداً نقصان پہنچانے کی نیت سے متفرق نہ ہو جیسا کہ عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں گزرا ہے (کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے جدا ہو کہ وہ بیع کا اقالہ نہ کر لے) کیونکہ مسلمان کی خرید و فروخت مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کے ساتھ ہونی چاہئے کیونکہ ایمان کے لوازم میں سے یہ بیان فرمایا گیا ہے: النصح لکل مسلم، یعنی ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا، اور وہ حدیث جس میں ایک صحابی کو فرمایا گیا ہے کہ دھوکا اور خسارہ نہیں ہے، خود اس میں بیع اسلام فرمایا ہے، اور خیار شرط کیا، اگرچہ جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اختیار متفرق ہونے کے بعد تھا، پھر بھی دوسرے دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ قاضی کے نزدیک ایجاب و قبول کو اختیار کیا ہے، مگر ابن عمرؓ جب بیع کو لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چلے جاتے تھے اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ تاویل کرنی ہوگی کہ اقالہ کے خوف سے ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ دوسری کوئی مصلحت ہو گی، کیونکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے مخالف ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور غور کر لیں، م۔

قال والاعواض المشار الیها لا یحتاج الی معرفة مقدارها فی جواز البیع لان بالاشارة کفایة فی التعریف وجهالة الوصف فیه لا تُفضی الی المنازعة والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تکون معروفة القدر والصفة لان التسلیم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضیة الی المنازعة فیمتنع التسلیم والتسلم، وکل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز هذا هو الاصل. قال ویجوز البیع بثمن حال ومؤجل اذا کان الاجل معلوما، لاطلاق قوله تعالی ﴿واحلّ الله البیع﴾ وعنه علیه السلام انه اشتری من یهودی طعاما الی اجل ورهنه درعه، ولابد ان یکون الاجل معلوما لان الجهالة فیه مانعة عن التسلیم الواجب بالعقد فهذا یطالبه به فی قریب المدة وهذا یسلم فی بعیدها.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز خواہ وہ ثمن ہو یا مبیع ہو جب ان کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو تو اس بیع کے جائز ہونے کے لئے ان چیزوں کی پوری مقدار جاننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اس لئے کہ اس چیز کی پہچان کے واسطے اس کی طرف اشارہ کر دینا ہی کافی ہو جایا کرتا ہے، اور اس موقع میں وصف کا مجہول ہونا یعنی مشار الیہ کی مقدار کا معلوم نہ ہونا ایسی بات نہیں ہوتی ہے جو ان دونوں میں جھگڑا کھڑا کر دے، اور اثمانِ مطلقہ یعنی جو ثمن ایسے ہوں کہ ان کی طرف اشارہ کئے بغیر وہ بیان ہوئے ہوں تو ان سے عقد صحیح نہ ہو گا، مگر یہ کہ ایسے ثمنوں کی مقدار اور ان کی صفت معلوم ہو، کیونکہ عقد بیع ہونے کی وجہ سے ہی ان کا دینا اور لینا واجب ہو جاتا ہے، اور مطلق ثمن کی مقدار اور اس کے وصف کے مجہول ہونے سے کسی وقت بھی جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے دینے اور لینے کا کام ممکن نہ رہیگا، اور جس وجہ سے بھی ایسی جہالت کسی بیع میں پیدا ہو جائے وہ جہالت اس بیع کے جائز ہونے سے مانع ہو جاتی ہے، اور یہی بات تمام مسائل میں ایک قاعدہ اور اصل کے طور پر مسلم ہے۔

اور بیع فوری طور پر (شرط کے طور پر نہیں) نقد قیمت دینے سے بھی جائز ہوتی ہے، اور ادھار قیمت سے بھی جائز ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت کے دینے کا وقت معلوم ہو، اس دلیل سے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿واحل اللہ البیع﴾ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، اس فرمان میں بیع کو مطلق فرمایا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مطلقاً حلال کیا ہے کہ وہ خواہ نقد ہو یا ادھار ہو اس میں دونوں صورتیں داخل ہیں، اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ مدت کے وعدہ پر ادھار خریدا، اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن فرمائی (رواہ البخاری و مسلم)، اور یہ بات ضروری ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی

کا وقت معلوم اور مقرر ہو، کیونکہ وقت کا معلوم نہ ہونا قیمت کی ادائیگی سے مانع ہوگا حالانکہ عقد بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی لازم ہو چکی ہے، مانع اس طرح سے ہوگا کہ بیچنے والا چند ہی دنوں کو بہت سمجھ کو فوراً اس کے مطالبہ شروع کردے گا، اور خریدار کافی دن ہو جانے کو بھی کم سمجھتا ہوا بعد میں دینے کو کہے گا۔

توضیح: بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مقدار بتائے بغیر دینا اثمان مطلقہ سے عقد بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ بیع کے جائز ہونے کے لئے اس کی قیمت کے نقد ادا کرنے یا ادھار ہونے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والاعواض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها فى جواز البيع ......الخ

بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی مقدار جاننے پر بھی بیع جائز ہو جاتی ہے، ف: یعنی جب ثمن یا مبیع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی نے کہا مثلاً میں نے گیہوں کی یہ ڈھیری ان روپے کے عوض خریدی جو میرے ہاتھ میں ہیں، تو یہ بیع جائز ہوگی، ایسے مالوں کے سوا جن میں زیادتی سود ہوتی ہو، مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیری کو دوسری ڈھیری کے عوض جن کی مقدار صحیح طور پر لوگوں کو معلوم نہ ہو کہ ان کی بیع جائز نہ ہوگی، اور ان کی صحیح مقدار بتائے بغیر صرف اشارہ کر دینا کافی نہ ہوگا، اس کی تفصیل آئندہ باب الربوا میں ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں پر عوض سے مراد ایسی چیزوں کے سوا ہے جن میں ربوا کی صورت ہو جاتی ہے کہ ان میں اشارہ کافی ہوگا، اور پوری مقدار کا بتانا ضروری نہ ہوگا۔

لان بالاشارة كفاية فى التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضى الى المنازعة ......الخ

کیونکہ کسی چیز کی شناخت اور پہچان کے لئے اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوتا ہے، پھر اس کے وصف کے معلوم نہ ہونے سے یعنی جس کی طرف اشارہ کی گیا ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے معاملہ کرنے والے بائع اور مشتری کے درمیان جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر والصفة ......الخ

اور اثمان مطلقہ یعنی ایسے ثمن جو مطلقاً ذکر کئے گئے ہوں اور ان کی طرف اشارہ کر کے ان کو مقید کر کے نہ کہا گیا ہو، ان سے عقد کرنا صحیح نہ ہوگا، البتہ اگر ان کی مقدار اور صفت بتادی گئی ہو یا پہلے سے معلوم ہو، ف: مثلاً سو اشرفیوں کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ بات معلوم ہونا ضروری ہے کہ ان کی مقدار یعنی یہ کہ ان کا وزن کتنا ہے (کیونکہ مختلف وزن کی ہوتی ہیں) اور یہ کہ وہ کس حد تک کھری یا کھوٹی ہیں کیونکہ بعض زیادہ وزنی اور بعض ہلکے وزن کی ہوتی ہیں، اس لئے تفصیل کا جاننا ضروری ہے۔

لان التسليم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة ......الخ

کیونکہ عقد بیع ہو جانے کے بعد عوض دینا لازم ہوتا ہے یعنی دوسرے کا حق واجب ہوتا ہے اس لئے معاملہ کو اتنا صاف ہونا چاہئے کہ آئندہ چل کر کسی وقت بھی بائع و مشتری میں اختلاف اس حد تک نہ ہو جائے جس سے ان کے درمیان بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے۔

ويجوز البيع بثمن حال ومؤجل اذا كان الاجل معلوما، لاطلاق قوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾الخ

بیع کا عوض جس طرح نقد دینا جائز ہوتا ہے اسی طرح تاخیر کے ساتھ یعنی ادھار کا لین دین کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، ف: بشرطیکہ ادھار کی میعاد یعنی اس کا وقت متعین معلوم ہو جائے، ایسا نہ ہونے سے بیع فاسد ہوگی۔ **لاطلاق قوله تعالىٰ الخ** عوض کا نقد اور ادھار ہر طرح بیع میں ہونا قرآن وحدیث سے ثابت ہے، قرآن پاک سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ بیع کو مطلقاً حلال کہا گیا یعنی اس میں نقد اور ادھار کی تفریق نہیں کی گئی ہے، اس طرح حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا خود اپنا عمل پایا جاتا ہے کہ آپ نے یہودی

سے غلہ ادھار خرید کر اس کے پاس اپنی زرہ بطور رہن رکھوادی تھی، البتہ ادھار ہونے کی صورت میں وقت متعین کردینا ضروری ہے تاکہ دونوں فریق بائع اور مشتری اس مدت کے اندر اس کی ادائیگی اور اس کی وصولی کریں، ورنہ لینے والا جلد سے جلد وصول کرنے کی کوشش کرے گا اور اپنا تقاضا بڑھادے گا، اور دینے والا ٹالتے رہنے کی کوشش کرے گا، ف: اس طرح ایک بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے گا، بالآخر بیع ناجائز ہو جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ بعض ملکوں میں روپے اور اشرفیاں مختلف مالیت کی رائج ہوتی ہیں، اور ان کے درمیان قیمت میں کافی فرق ہوا کرتا ہے، اسی اختلاف سے بچنے کے لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ عقد کے وقت ہی اس کی تعیین کردی جائے، مثلاً میں نے چہرہ والے دس روپے پاکستانی یا ہندوستانی، یا فلاں دینار اور فلاں ڈالر یا حیدرآبادی یا جے پوری یا بنگلہ دیشی یا ہندوستانی وغیرہ کے عوض خریدا۔

قال ومن اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد البلد لانہ المتعارف وفیہ التحری للجواز فیصرف الیہ، فان کانت النقود مختلفة فالبیع فاسد الا ان یبین احدھا، وھذا اذا کان الکل فی الرواج سواء، لان الجھالة مفضیة الی المنازعة الا ان ترتفع الجھالة بالبیان او یکون احدھا اغلب واروج فحینئذ یصرف الیہ تحریا للجواز وھذا اذا کانت مختلفة فی المالیة فان کانت سواء فیھا کالثنائی والثلاثی والنُّصرتی الیوم بسمرقند والاختلاف بین العدالی بفرغانة جاز البیع اذا اطلق اسم الدرھم کذا قالوا وینصرف الی ما قدر بہ من ای نوع کان لانہ لا منازعة ولا اختلاف فی المالیة۔

ترجمہ: اگر کسی نے بیع میں ثمن کو مطلق رکھا یعنی اس کی کوئی صفت بیان نہیں کی تو جو ثمن اس شہر میں سب سے زیادہ رائج ہو اسی پر بیع متعین ہو جائیگی، اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شہر میں رائج ہونے والے سارے سکے اور نقود لین دین میں برابر ہوں کیونکہ صفت کے مجہول ہونے سے بعد میں دونوں میں جھگڑا ہوگا، لیکن اگر وہ جہالت دور ہو جائے خواہ اس طرح کہ وہ نقد بیان کردیا جائے یعنی اس کا نام بتا کر اسے متعین کردیا جائے، یا یہ کہ ان چند سکوں میں سے ایک کا رواج اور لین دین زیادہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اس مطلق سے وہی مروج سکہ مراد لیا جائے گا تاکہ وہ عقد اور معاملہ باطل نہ ہو، جائز ہو جائے، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ سکے اور نقود مالیت کے اعتبار سے مختلف اور کم وبیش ہوں، کیونکہ اگر وہ سب مالیت میں برابر ہوں، جیسے آج کل (اس کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں) شہر سمرقند میں ثنائی اور ثلاثی اور نصرتی نام کے سکے ہیں، اور جیسے فرغانہ میں عدالی مختلف قیمت کی ہیں تو ان سے بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ درہم کا لفظ اس نے کہا ہو، متاخرین مشائخ نے ایسا ہی کہا ہے، اور جس قسم میں سے چاہے اسی مقدار کی طرف پھیر دیا جائے گا، جو اس نے بیان کی ہوگی کیونکہ اس وقت کوئی جھگڑا ان میں نہیں ہوگا، اور نہ ان کی مالیت ہی میں کوئی اختلاف ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے بوقت بیع ثمن کو مطلق رکھا، اگر بوقت بیع شہر میں مختلف مالیت کے سکے رائج ہوں، یا مساوی مالیت کے ہوں، تو کون سا سکہ مراد ہوگا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ومن اطلق الثمن فی البیع کان علی غالب نقد البلد ......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ بوقت بیع ثمن کی کوئی صفت بیان نہ کرنے کی صورت میں جبکہ شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں وہی سکہ مراد ہوگا، جس کا لین دین شہر میں زیادہ رائج ہو، ف: کیونکہ صفت بیان کرنے کی وجہ سے وہ مطلق ہو گیا، اور مطلق بول کر اس سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے تو سب سے زیادہ رائج ہونے والا سکہ ہی مراد ہوگا۔

لانہ المتعارف وفیہ التحری للجواز فیصرف الیہ، فان کانت النقود مختلفة فالبیع فاسد ......الخ

کیونکہ جب مختلف سکے ہونے کے باوجود ان کی مالیت میں فرق نہ ہو تو زیادہ رائج الوقت سکہ ہی متعارف ہونے کی وجہ سے

فرد کامل کے حکم میں ہو گا اس لئے وہی مراد ہو گا، اگر شہر میں رائج مختلف سکے ہوں، اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو، تو بظاہر ثمن متعین نہ ہونے کی وجہ سے بیع کو باطل کہنا چاہئے مگر اس اصل کی بناء پر کہ حتی الامکان عاقل و بالغ کی بات کو ضائع ہونے سے بچانا چاہئے یہاں بھی وہی سکہ مراد ہو گا جسے یا تو صفت اور نام کے ساتھ متعین کر دیا گیا ہو یا شہر میں زیادہ جس کا چرچا اور لین دین ہو، اس طرح بیع کے جواز کی صورت ہو جائے گی۔

فان کانت سواء فیھا کالثنائی والثلاثی والنُّصرتی الیوم بسمرقند ......الخ

اگر بظاہر نام کے وہ مختلف ہوں مگر مالیت میں مساوی ہوں جیسے تصنیف کتاب کے وقت سمرقند میں چاری اور ثنائی و ثلاثی تھے، یعنی ایک بڑے سکے کا نام درہم یا آحادی تھا، اور اس کے اجزاء مثلاً ثنائی کہ دو ثنائی ایک درہم کے مساوی اور تین ثلاثی مساوی ایک درہم کے (علی ھذا القیاس) ہوتے تھے جیسا کہ ہمارے ملک پاکستان میں ایک روپے کے اجزاء کے سکوں کے مختلف نام اب بھی ہوتے ہیں مثلاً ایک پیسہ پانچ پیسے دس پیسے پچیس پیسے پچاس پیسے اور ایک روپیہ) تو ان کی قیمت میں اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے جس کا نام لیا گیا ہو وہ مراد ہو گا ورنہ جس طرح چاہے ملا کر ادا کر دے، فرغانہ شہر تاشقند کے تحت کا علاقہ، اور اس کے علاقہ میں رائج سکہ درہم کو وہاں کے علماء مشائخ عدلی کہتے تھے جس کی جمع عدالی ہوئی کیونکہ سمرقند کے والی کا لقب اس وقت نصرۃ الدین تھا اس کی طرف مسئلہ کو منسوب کرتے ہوئے نصرتی نام رکھا گیا تھا۔

قال ویجوز بیع الطعام والحبوب مکایلة ومجازفة وھذا اذاباعه بخلاف جنسه لقوله علیه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید بخلاف ماذاباعه بجنسه مجازفة لمافیه من احتمال الربوا ولان الجھالة غیر مانعة من التسلیم والتسلم فشابه جھالة القیمة قال ویجوز باناء بعینه لایعرف مقداره وبوزن حجر بعینه لایعرف مقداره لان الجھالة لا تفضی الی المنازعة لماانه یتعجل فیه التسلیم فیندر ھلاکه قبله بخلاف السلم لان التسلیم فیه متاخرو الھلاك لیس بنا درقبله فیتحقق المتازعة وعن ابی حنیفة انه لایجوزفی البیع ایضا والا ول اصح واظھر.

ترجمہ: اور گیہوں اور غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا جائز ہے۔ اگرچہ گیہوں گیہوں کے عوض ہو اور اٹکل سے بیچنا بھی جائز ہے۔ یہ ایسی صورت میں جائز ہو گا کہ اس نے گیہوں یا غلہ کو اسی جنس سے نہیں بلکہ کسی دوسری جنس سے بیچا ہو۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دونوں کی جنس مختلف ہو تو جس طرح چاہو فروخت کرو۔ (خواہ ناپ سے ہو یا اٹکل سے ہو) لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو (یعنی کسی کا بھی معاملہ ادھار سے نہ ہو۔ اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے) بخلاف اس صورت کے جبکہ اسی جنس کے (مثلاً گیہوں کو گیہوں) کے ساتھ اٹکل اور تخمینہ سے بیچا ہو تو جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں سود اور بیاج کا احتمال رہتا ہے۔ (یعنی شاید ایک طرف سے کچھ کم اور دوسری طرف سے کچھ زیادہ ہو) اور اندازہ سے بیچنا اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ اس جگہ مقدار کے مجہول ہونے کے باوجود چیز کے دینے اور اسے لینے میں کچھ فرق نہیں آتا ہے اور ایسی جہالت لین دین کرنے میں مانع نہیں ہوتی ہے لہٰذا مجہول ہونے کے مشابہ ہو گئی اور قدوریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ کسی چیز کی بیع کسی ایسے معین برتن یا کسی ایسے معین پتھر کے ناپ کے ساتھ بھی جائز ہے جس کی صحیح مقدار یا وزن معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ اگرچہ ان صورتوں میں ناپ اور وزن میں جہالت پائی جاتی ہے پھر بھی اس لئے جائز ہے کہ ایسی جہالت سے دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان کوئی بڑا اختلاف کھڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا معاملہ تو ہاتھوں ہاتھ دے کر ختم ہو جاتا ہے اس میں مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کا ہلاک ہو جانا انتہائی نادر الوقوع ہے بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں متعین پیمانہ یا پتھر سے لین کی شرط لگانا غلط ہوتا ہے اور بیع باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کا معاملہ کافی طویل ہوتا ہے جس میں اس متعین پیمانہ یا زیادہ وزن کو محفوظ رکھنے کا احتمال بہت زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے آئندہ دونوں بائع و مشتری کے درمیان زبردست اختلاف پیدا ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے لہٰذا معاملہ سلم میں

متعین پتھر یا پیمانہ سے معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا لیکن موجودہ صورت میں جائز ہو جائے گا لیکن قول اول یعنی جو متن میں مذکور ہے یہی اصح اور اظہر ہے۔

توضیح: غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا یا وزن سے تول کر بیچنا اور اندازہ اور اٹکل سے بیچنا اسی طرح کسی معین پیمانہ سے یا وزن سے بیچنا تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ویجوز بیع الطعام الخ غلہ کو اسی جنس کے عوض فروخت کرنے میں ناپ تول کر بیچنا جائز ہے اور اٹکل سے جائز نہیں ہے البتہ اگر دونوں جنس مختلف ہوں تو ناپ سے یا اٹکل سے جس طرح چاہیں بیچ سکتے ہیں بشرطیکہ نقد اور ہاتھوں ہاتھ کا معاملہ ہو اور اگر دونوں عوض ایک ہی جنس کے ہوں مثلاً جو کو جو کے عوض اٹکل سے بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں کمی و زیادتی کا احتمال ہونے کی وجہ سے بیاج ہونے اور ربواء کا خطرہ ہوتا ہے اٹکل سے بیع ہونے کی صورت میں اگر چہ مقدار مجہول ہوتی ہے پھر بھی اس سے لین دین میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے اس لئے مجہول ہو جانے کے مشابہ ہو گیا ف مثلاً بازار میں کوئی چیز فروخت ہوتے دیکھ کر اس کی ایک درہم قیمت لگادی حالانکہ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ بازار میں اس کی قیمت ایک ہی درہم ہے یا اس سے کم ہے یا زیادہ ہے پھر بھی جائز ہے اسی طرح ایک شخص ایک ٹوکری گیہوں لایا اور دوسرا شخص ایک ٹوکری چنا لایا اور دونوں نے آپس میں تبادلہ کر لیا حالانکہ کسی کو یہ معلوم نہیں ہے کہ گیہوں کا وزن کتنا ہے اور چنا کا وزن کتنا ہے جنس مختلف ہونے کی وجہ سے جائز ہو گیا اور اگر دونوں کی ٹوکری میں گیہوں ہی ہو تو ایک ہی جنس ہونے کی وجہ سے اس جگہ تخمینہ سے بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ سونا، چاندی، گیہوں جو چھوہارے اور نمک اگر اپنے نقل کے عوض بیچے جائیں مثلاً سونا سونے کے عوض یا گیہوں گیہوں کے بدلہ تو واجب ہوگا کہ دونوں برابر ہوں اگر چہ ان میں سے ایک کھرا اور دوسرا کھوٹا ہو کیونکہ یہ مال ایسے ہیں کہ ان میں زیادتی ربوا ہے تو اس صورت میں زیادتی کے خوف سے بیع جائز نہ ہوگی اور جب قسم جنس بدلی ہوئی ہو مثلاً جو کے بدلہ گیہوں یا جو کے بدلے کشمش یا چنے بیچے تو ان میں کمی بیشی کے باوجود بیع جائز ہوگی مگر ایک شرط ضروری ہے کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ اور ادھار کی صورت نہ ہو۔

قال ویجوز باناء الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک متعین برتن کی ناپ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک متعین پتھر کے وزن کے برابر جس کے وزن کی مقدار معلوم نہ ہو بیع جائز ہوگی ف مثلاً کسی بقال (بنیا، مودی) نے کہا کہ اس پتیلی سے دو پتیلی یہ چیز ایک روپے میں دوں گا خواہ وہ غلہ ہو یا روغن تیل وغیرہ یا یہ چیز اس پتھر اور اینٹ سے تین بار ایک روپے کے عوض دوں گا اگر چہ نہ اس پتیلی میں آنے والی چیز کی مقدار معلوم ہو اور نہ اس پتھر اور اینٹ کے وزن کا اندازہ معلوم ہو۔ پھر بھی وہ بیع جائز ہوگی لان الجھالۃ لا تفضی الخ کیونکہ اس صورت میں اگر چہ وزن اور ناپ کے سلسلہ میں کچھ جہالت رہ جاتی ہے مگر ایسی نہیں ہوتی ہے کہ جس سے آئندہ کوئی جھگڑا ہو کیونکہ فی الفور اس پتھر یا برتن سے ناپنے اور تولنے کا کام ختم ہو کر اس وزن اور برتن کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں معاملہ کافی طویل عرصہ کا ہوتا ہے اس لئے اگر عام وزن یا پیمانہ سے بات نہ کی گئی ہو بلکہ کسی مخصوص وزن یا پتھر سے تول کر دینے کی بات ہو تو اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ کسی بھی وقت وہ گم یا ٹوٹ جائے اور اس کی گمشدگی سے آئندہ کوئی مسئلہ پیدا ہو جائے (اس لئے بیع سلم میں یہ جائز نہ ہوگا۔) اور ایک روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ بیع کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے لیکن قول اول جو متن میں ہے وہی اصح اور اظہر ہے۔

قال ومن باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع فی قفيز واحد عندابی حنيفةؒ الا ان يسمی جملة قفزانها وقالا لايجوز فی الوجهين .له انه تعذ رالصرف الی الكل لجهالة المبيع و الثمن فيصرف الی الاقل وهو معلوم الا ان تزول الجهالة بتسمية جميع القفزان اوبالكيل فی المجلس وصا رهذا كمالو اقروقال لفلان علی

كل درهم فعليه درهم واحد بالا جماع و لهما ان الجهالة بيد هما ازالتها و مثلها غير مانع كما اذا باع عبدا من عبدين على ان المشترى بالخيارثم اذا جازفى قفيز واحد عندابى حنيفةؒ فللمشترى الخيار لتفرق الصفقة عليه و كذا اذاكيل فى المجلس اوسمى جملة قفزانها لانه علم بذلك الان فله الخيار كما اذاراٰه ولم يكن راه وقت البيع .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کسی شخص نے غلہ کاایک ڈھیر اس حساب سے بیچاکہ اس کاایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقط ایک قفیز کی بیع جائز ہو گی اور اگر اس ڈھیر کی پوری مقدار بتادی اس طرح سے کہ اس میں مثلاً بیس قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے تو پورے ڈھیر کی بیع جائز ہو جائے گی اور صاحبینؒ نے کہاہے کہ دونوں صورتوں میں بیع جائز ہو گی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع کو پورے ڈھیر سے متعلق کرنااس بناء پر مجبوری ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہیں (کیونکہ کل کی مقدار معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کل کی قیمت بھی معلوم نہ ہوسکی) اس لئے اس مبیع کو کم سے کم مقدار یعنی ایک قفیز جسے اس نے زبان سے بیان کر دیاہے کی طرف متعین کر دیاجائے گااور اگر اسی مجلس میں پورے ڈھیر کو تول کریاز بانی کل کی مقدار بتادی توکل کی بیع جائز ہو جائے گی۔ (صرف ایک قفیز جائز ہونے کی) مثال یہ ہے کہ کسی نے مثلاً یہ اقرار کیاکہ فلاں شخص کے مجھ پر کل درہم لازم ہیں یعنی مجہول اور غیر متعین کااقرار کیا تو بالاتفاق اس پر فقط ایک درہم واجب ہوتاہےاور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں اگرچہ جہالت موجود ہے مگر اس جہالت کو دور کرناان دونوں کے اختیار میں ہے اور ایسی جہالت بیع کے جائز ہونے میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے دو غلاموں کو فروخت کے لئے اس شرط کے ساتھ پیش کیاکہ مشتری کوان میں سے ایک میں اختیار ہے کہ جسے چاہے خرید لے (ف توبالاتفاق یہ بیع جائز ہو گی حالانکہ تعین کرنے سے پہلے تک بیع مجہول اور غیر متعین ہے لیکن اس جہالت کو دور کرلیناان کے ہاتھ میں ہے کہ کسی ایک کو مشتری متعین کرلے گا)۔ پھر جب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صرف ایک قفیز میں بیع جائز ہوئی تو مشتری کو اختیار ہو گاکہ وہ اسے بھی خریدے یانہ خریدے اس ایک کے خرید لینے پر مجبور نہیں کیاجائے گا)۔ کیونکہ اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیاہے اسی طرح اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ دی گئی یابائع نے اس کی کل قفیز کی مقدار بتادی تو بھی مشتری کواختیار ہو گاکہ چاہے وہ کل خریدے یانہ خریدے) کیونکہ اس کی پوری مقدار کاعلم اب ہواہے لہٰذاحال اور حقیقت معلوم ہو جانے پر اسے اختیار حاصل ہوا جیسے کہ مشتری نے بیع کامعاملہ کرتے وقت اس مبیع کو نہ دیکھاہو۔ تودیکھنے کے بعد اسے اختیار ہوتاہے (ف یعنی اسے خیار رویت حاصل ہوتاہے کہ چاہے تو قبول کرے اور نہ چاہے تو اسے ختم کر دے یہ تفصیلی بحث اس صورت میں ہو گی جس میں غلہ کی ڈھیری وغیرہ کے مانند اس کے اجزاء میں آپس میں کوئی خاص فرق نہ ہو اس لئے کہ اگر اجزاء اور ٹکڑوں کے آپس میں فرق ہو تو اس کابیان سامنے آرہاہے۔

توضیح: اگر کسی شخص نے غلہ کاڈھیر اس حساب سے بیچاکہ اس کاایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ کریاوزن کر کے کل قفیز کی مقدار بتادی گئی۔ تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع الخ ڈھیری کاکسی نے بیع کیااور اس کی کل مقدار توبیان نہیں کی البتہ اس کے ایک حصہ کی قیمت متعین کر دی توامام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف پہلے ایک حصہ کی بیع درست ہو گی اور باقی کی مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہو گی اور صاحبین کے نزدیک ہو جائیگی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ پوری ڈھیری کی بیع کو مان لینادرست نہ ہو گا کیونکہ کل ڈھیر کی مقدار نامعلوم ہے اس لئے اس کی قیمت بھی نامعلوم ہو گی ف کیونکہ لفظ کل کی اضافت جب ایسی چیز کی طرف ہو جس کی مقدار کی تحدید

نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کل کتنی ہے تو اس کے کم سے کم جزاء پر وہ حکم لازم ہوتا ہے الکافی۔ بس اس مسئلہ میں جب کل قفیز کہا حالانکہ کل کی مقدار متعین نہیں ہے تو صرف ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی کیونکہ یہی مقدار کم سے کم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بہر صورت مبیع جائز ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جہالت کو دور کرنا ان لوگوں کے اختیار میں ہے اس لئے آئندہ ان میں اس بات پر کوئی جھگڑا نہیں ہوگا ف جیسے کہ کسی شخص کے پاس دو غلام ہوں اور ان کو فروخت کرے یہ کہہ کر کہ ایک کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی قیمت دو ہزار ہے اب مشتری کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے ایک کو اپنے پاس رکھ لے تو یہ بیع جائز ہوتی حالانکہ مبیع بھی نامعلوم اور غیر متعین ہے کیونکہ مشتری اپنے اختیار سے کسی ایک کو متعین کر سکتا ہے اس میں جہالت ہونے کے باوجود کوئی جھگڑا اور اختلاف باقی نہیں رہے گا۔ ؎صبرہ بروزن لقمہ، کھانے کی زیادہ مقدار میں نکلی ہوئی چیز جو ناپی اور تولی ہوئی نہ ہو قفیز عرب میں ایک برتن اور پیمانہ جس میں تقریباً بارہ صاع کی کوئی چیز سما سکے ۱۲ قاسمی۔

ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم فسد البيع في جميعها عند ابي حنيفةؒ وكذالك من باع ثوبا مذارعة كل ذراع بدرهم ولم يسم جملة الذرعان وكذا كل معدود متفاوت وعندهما يجوز في الكل لما قلنا وعنده ينصرف الى الواحد لما بينا غير ان بيع شاة من قطيع وذارع من ثوب لا يجوز للتفاوت وبيع قفيز من صبرة يجوز لعدم التفاوت فلا تفضى الجهالة الى المنازعة فيه وتفضى اليها في الاول فوضح الفرق.

ترجمہ: اگر کسی نے بکریوں کا ایک گلہ بیچا ہر ایک بکری ایک درہم کے حساب سے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب کی بیع فاسد ہوگی (کیونکہ گلہ کی ہر ایک بکری دوسری بکریوں سے کسی نہ کسی طرح ضرور مختلف ہوتی ہے) اسی طرح گزوں کی ناپ سے کوئی کپڑا فی گز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا مگر سب کی مقدار بیان نہیں کی تو بھی بیع فاسد ہوگی۔ (کیونکہ تھان کے اوپر کا حصہ عمدہ ہوتا ہے) یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جس کے حصے اور ٹکڑے آپس میں مختلف ہوں اور صاحبینؒ کے نزدیک پورے گلے وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت ہے اسے مٹادینا ان دونوں کے اختیار میں ہے۔ (ف لیکن ہر بکری کی قیمت ایک درہم بیان کی ہے حالانکہ چھوٹی وبڑی کی قیمتوں میں کافی فرق ہوتا ہے) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس معاملہ بیع کا اثر صرف ایک پر واقع ہوگا اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (کہ جب کل کی طرف بیع کا اثر مرتب کرنا ممکن نہ ہو تو کم سے کم فرد یعنی ایک ہی پر وہ اثر مرتب کر دیا جاتا ہے۔) جیسے غلہ کی ڈھیری میں ایک قفیز پر حکم کا اثر ہوا تھا) لیکن فرق یہ ہے کہ گلہ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی بیع بھی جائز ہوگی کیونکہ گلہ کے افراد یعنی ہر بکری اور تھان کے کناروں میں فرق ہوتا ہے اسی طرح غلہ کی ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں جہالت کی بناء پر کوئی جھگڑا نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس گلہ اور کپڑے کی صورت میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف پھر یہ حکم ان تھانوں کے لئے ہوگا جو ہاتھ سے بنے جاتے ہیں لیکن وہ تھان جو آج کل مشینوں کے ذریعہ بنتے ہیں ان کے کناروں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر اس میں ایک گز کی بیع جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔
اور اگر تھان کے کل گزوں یا اس تھان کی پوری قیمت بیان کر دی گئی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی۔ النہایہ۔

توضیح: اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ ایک بکری ایک روپے کے حساب سے بیچا یا کپڑے کا ایک تھان ایک گز ایک روپے کے حساب بیچا۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ومن باع قطيع (ف ہر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہو اور اس کے افراد میں آپس میں فرق رہتا ہو جیسے تربوز، لوکی، کدو وغیرہ اس کے برخلاف ایسی چیز جو گن کر فروخت تو ہوتی ہو مگر اس کے افراد کے آپس میں کوئی نمایاں فرق نہ ہو مثلاً مرغی کے انڈے اور اخروٹ وغیرہ چنانچہ پچاس انڈے ہر انڈا ایک روپے کے حساب سے ہو تو سب کی بیع جائز ہو جائیگی۔ بس امام اعظمؒ

اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ایسی چیزوں میں ہے جن کے افراد یا اجزاء میں فرق ہوتا ہو چنانچہ فرق ہونے کی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک ایک کی بھی بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک پورے گلہ یا پورے تھان وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت باقی رہ جاتی ہے اس کو ختم کر دینا ان دونوں بائع اور مشتری کی رضامندی سے آسان ہے۔
قطیع، قتیل کے وزن پر بکری بھیڑ وغیرہ کا جتھہ، گلہ، ریوڑ، انوار الحق قاسمی۔

قال ومن ابتاع صبرة طعام علی انها مائة قفیز بمائة درهم فوجدها اقل كان المشتری بالخیار ان شاء اخذ الموجود بحصته من الثمن و ان شاء فسخ البیع لتفرق الصفقة علیه قبل التمام فلم یتم رضاه بالموجود ان وجدها اكثر فالزیادة للبائع لان البیع وقع علی مقدار معین و القدر لیس بوصف ومن اشتری ثوبا علی انه عشرة اذرع بعشرة اوارضا علی انها مائة ذراع بمائة فوجد ها اقل فالمشتری بالخیار ان شاء اخذها بجملة الثمن وان شاء ترك لان الذراع وصف فی الثوب الا تری انه عبارة عن الطول والعرض والوصف لایقابله شیئ من الثمن كاطراف الحیوان فلهذا یا خذه بكل الثمن بخلاف الفصل الاول لان المقدار یقابله الثمن فلهذا یا خذه بحصته الاانه یتخیر لفوات الوصف المذكور لتغیر المعقود علیه فیختل الرضا.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے غلہ کی ڈھیری سو درہم کے عوض خریدی اس شرط پر کہ وہ سو قفیز ہے (برابر ہے کہ اس نے کہتے وقت ہر قفیز ایک درہم کے عوض کہا ہو یا نہ کہا ہو مگر ایک ہی مرتبہ اور ایک ہی صفقہ میں خریدی)۔ پھر خریدار نے اس کو کم پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو موجودہ مقدار کو اس کی قیمت کے حصہ کے عوض خرید لے اور نہ چاہے تو پوری بیع فسخ کر دے کیونکہ عقد مکمل ہونے سے پہلے ہی اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیا ہے اس لئے جو مقدار موجود ہے اس میں ممکن ہے کہ یہ خریدار اس کے لینے پر راضی نہ ہو (کہ اس سے اس کی ضرورت پوری نہ ہوتی ہو) اور اگر اس خریداری کے بعد اس نے بتائی ہوئی مقدار یعنی سو قفیزؒ مقدار سے زیادہ پائی ہو تو فاضل مقدار بیچنے والے کی رہ جائیگی (اس پر خریدار کا کوئی حق نہ ہوگا) کیونکہ معاملہ بیع تو معین مقدار یعنی سو قفیز کا ہوا تھا اور غلہ کی مقدار (کم و بیش ہونا) اس کے لئے وصف نہیں ہے (ف بلکہ اصل ہے اسی بناء پر مقدار کے مقابلہ میں قیمت واجب ہوتی ہے اس لئے اس زائد وزن کی بیع مستقلا اور علیحدہ ہونی چاہئے۔ اگر یہ زیادتی اس گلہ کے لئے وصف ہوتی تو اس کی مستقل قیمت کچھ نہ ہوتی۔) اور جس شخص نے کوئی کپڑا اس تفصیل کے ساتھ کہ وہ دس گز ہے دس درہم کے عوض یا کوئی زمین اس شرط پر خریدی کہ وہ سو گز سو درہم کے عوض ہے لیکن مشتری کے ناپنے کے بعد کم مثلاً نوے گز نکلی تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر اسے قبول کرنا چاہتا ہے تو پوری قیمت یعنی سو درہم ادا کر دے ورنہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ (ف یعنی ناپنے کے بعد اسے جتنا بھی کپڑا ملا یا جتنی بھی زمین ملی اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے اور چونکہ اس میں ایک وصف کی کمی ہے جس کی وجہ سے بہت ممکن ہے کہ مشتری کی ضرورت اس سے پوری نہ ہوتی ہو اور وہ اسے لینا پسند نہ کرتا ہو تو اسے نہ لے بلکہ بیع کو فسخ کر دے) لان الذراع الخ کیونکہ کپڑے میں گز ایک وصف ہے کیونکہ گز ایک طول اور ایک عرض یعنی لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے اور کسی وصف کے مقابلہ میں قیمت سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جانوروں کی قیمت میں سے اس کے ہاتھ یا پاؤں کی کوئی مستقل قیمت نہیں ہوا کرتی ہے اس لئے جتنا بھی کپڑا موجود ہو یا زمین موجود ہو اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے لے بخلاف گذشتہ مسئلہ یعنی گیہوں اور دوسرے غلوں کے کہ اس کی مقدار یعنی مثلاً دو یا تین قفیز یا زیادہ جس قدر بھی ہوگا اسی کے حساب سے اس کی قیمت مقرر ہوگی۔ اسی حساب سے ڈھیر کا دام کر کے قفیز کے حساب سے معاملہ کرنے کے بعد مشتری جتنا بھی غلہ پائے گا حساب کر کے صرف اسی کی قیمت ادا کرے گا (لیکن کپڑے یا زمین کے کم ہونے کی صورت میں اس کی قیمت میں کمی نہیں کر سکتا ہے) البتہ مشتری کو اتنے کے خریدنے پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا وصف یعنی ناپ کا وصف اس میں پورا نہیں پایا گیا ہے اس لئے اسے اختیار ہوگا کیونکہ جس صفت اس کی بات طے پائی تھی اس میں فرق آگیا ہے جس کی وجہ سے خریدار اس سے پورے طور سے مطمئن نہ ہوگا

لہذا اسے رکھے یا نہ چاہے تو واپس کر دے۔ف لیکن یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ کپڑا یا زمین بتائی ہوئی مقدار سے کم ہو اور اگر اس سے زیادہ نکل آئے تو اس کی بحث سامنے آ رہی ہے۔

توضیح: غلہ کی ڈھیری سو قفیز کی شرط پر سو روپے میں کسی نے خریدی مگر تولنے کے بعد غلہ اس سے کم نکلا۔ اسی طرح کپڑے کا تھان اس شرط پر خریدا کہ اس میں ۲۰ گز ہیں بیس روپے کے عوض مگر یہ بھی کم نکلا تفصیل صورت حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ومن ابتاع صبرة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ایک قاعدہ معلوم ہونا چاہئے کہ غلہ میں پیمانہ یا وزن کے اعتبار سے اس کی کمی زیادتی کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ یہ اس کی اصل ہے وصف نہیں ہے۔ بخلاف گز کے کہ اس میں طول و عرض اس کا وصف ہوتا ہے اور اس کی قیمت جو لگائی جاتی ہے وہ اصل کے مقابلہ میں ہوتی ہے اسی اصل کی بناء پر متن کے غلہ اور کپڑے کے مفروضہ مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ واضح ہو کہ جب خرید و فروخت کا لفظ ایک بار ہو اور ثمن مجموعہ یا متفرق ہو اور بائع و مشتری بھی ایک ہو یا متعدد ہو تو صفقہ متحد ہو گا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یا ہم نے یہ تھان سو درہم کے عوض دس درہم فی تھان کے حساب سے فروخت کئے یا خریدے تو صفقہ متحد ہے اور اگر کہا کہ یہ دس تھان ہیں اور میں نے یا ہم نے یہ تھان دس درہم کے عوض بیچا اور وہ تھان پندرہ درہم کے عوض بیچا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خرید و فروخت متفرق ہو تو صفقہ متفرق ہے۔م

وان وجدها اكثر من الذراع الذى سما ه فهو للمشرى ولاخيار للبائع لانه صفة فكان بمنزلة ما اذا باعه معيبا فاذا هو سليم ولوقال بعتكها على انها مائة ذراع بمائة درهم كل ذرائع بدرهم فوجد هانا قصة فالمشترى بالخياران شاء اخذها بحصتها من الثمن وان شاء ترك لان الوصف وان كان تابعا لكنه صارا صلا بافراده بذكرالثمن فنزل كل ذراع بمنزلة ثوب وهذا لانه لواخذه بكل الثمن لم يكن آخذ الكل ذرائع بدر هم وان وجدها زائدة فهوا بالخيار ان شاء اخذ الجميع كل ذراع بدرهم وان شاء فسخ البيع لانه ان حصل له الزيادة فى الذرع تلزمه زيادة الثمن فكان نفعايشوبه ضرر فيتخير وانما يلزمه الزيادة لما بينا انه صار اصلا ولواخذه بالاقل لم يكن اخذا بالمشروط

ترجمہ: اور اگر خریدار نے اس تھان کو اتنے گزوں سے زیادہ پایا جتنا اس نے کہا تھا تو پورا کپڑا اور پوری زمین اسی خریدار کی ہو جائیگی (اور اب بیع کو فسخ کرنے کا حق نہ ہو گا کیونکہ وہ لازم ہو گئی ہے) اور اس بائع کو کوئی اختیار نہیں ہو گا کیونکہ یہ مقدار گز کپڑے کی صفت تھی اس لئے اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی کہ بائع نے کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ وہ عیب دار ہے مگر مشتری کے پاس وہ چیز بے عیب نکلی (ف۔ اس لئے بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ صفت کے مقابلہ میں مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی یہ کپڑا دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس کا وصف یہ بیان کیا ہے کہ یہ کپڑا فقط دس گز ہے مگر اس کپڑے میں یہ وصف زیادہ نکلا اس لئے وصف کے مقابلہ میں بائع کو کسی زائد قیمت کے مطالبہ کا کوئی حق نہ ہو گا لیکن یہ بات اسی وقت تک ہے کہ بائع نے ہر گز کی کوئی مستقل قیمت بیان نہ کی ہو اس لئے کہ اگر بائع نے ہر گز کی کوئی قیمت بیان کر دی ہو تو اس صورت میں وہ گز کپڑے کا وصف نہیں بلکہ اصل ہو جائے گا اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے) ولوقال بعتکھا الخ اور اگر کسی نے اپنی زمین یا کپڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ سو گز ہے سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے یعنی ہر گز کی قیمت ایک درہم مقرر کی لیکن مشتری نے وہ بجائے سو گز کے مثلاً نوے گز پائے تو اس کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ چاہے تو موجودہ کپڑے اس کی قیمت کے حصہ کے یعنی نوے روپے میں خریدے اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے لان الوصف الخ کیونکہ کپڑے کے لئے ابتداء میں تو ناپنے کا وصف اگرچہ اس کے تابع تھا۔ لیکن گز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد وہ وصف سے بدل کر اصل ہو گیا

اس لئے ہر ایک گز مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہو گیا یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ایک مستقل قیمت یا قیمت کا حصہ ہو گیا اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر پورے کپڑے کو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت کے بدلے خریدے گا تو وہ فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہو گا۔

(ف بلکہ فی گز ایک درہم سے کچھ زیادہ ہو گا حالانکہ جو اس نے پیشکش کی تھی فی گز ایک درہم کے حساب سے تھی اور چونکہ صفقہ بدل گیا اس لئے مشتری کو فسخ کا اختیار بھی ہو گا۔ وان وجدها زائدة الخ اور اگر مشتری نے اس تھان کو اس کی بتائی ہوئی مقدار سے زائد پایا تو خریدار کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو پورے کپڑے کو ایک درہم فی گز کے حساب سے خریدے ورنہ پوری بیع فسخ کر دے لانه ان حصل الخ اسے اس کے فسخ کر دینے کا اختیار اس لئے ہو گا کہ اگر اسے کپڑا دو گز زیادہ ملتا ہے تو اس کی قیمت بھی اس پر زیادہ ہی لازم آتی ہے یعنی اگر اسے کپڑا زیادہ مل رہا ہے تو اس کی قیمت زیادہ دینے سے اسے نقصان بھی برداشت کرنا پڑ رہا ہے اسی لئے اسے یہ اختیار دیا جا رہا ہے کہ پورا لینا پسند ہو تو لے لے مگر قیمت زیادہ کر دے ورنہ اسے فسخ کر دے اور قیمت کی زیادتی اس لئے لازم ہو گی کہ اس صورت میں گز ناپ کے اعتبار سے اصل ہو گیا اب اگر کم قیمت دے کر پورا کپڑا دے گا تو شرط کے مطابق فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہو گا۔

توضیح: اگر خریدار نے کپڑے کے تھان میں بتائے ہوئے گزوں سے زیادہ یا کم گز پائے۔ اگر بائع نے تھان کی فروخت کرتے ہوئے کہا کہ یہ سو گز سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے ہے بعد خریدار نے اس سے کم یا زیادہ پایا۔ حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اشترى عشرة اذرع من مائة ذراع من دارا وحمام فالبيع فاسد عندابى حنيفة وقالا هو جائز وان اشترى عشرة اسهم من مائة سهم جاز فى قولهم جميعا لهما ان عشرة اذرع من مائة ذراع عشر الدار فاشبه عشرة اسهم وله ان الذراع اسم لمايذ رع به واستعير لما يحله الذراع وهوا المعين دون المشاع وذلك غير معلوم بخلاف السهم ولافرق عندابى حنيفة بين ما اذا علم جملة الذرعان اولم يعلم هوالصحيح خلافا لمايقوله الخصاف لبقاء الجهالة.

ترجمہ: اور جس شخص نے کسی گھر یا حمام کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہو گا لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور اگر گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے خریدے تو یہ بالاتفاق (تینوں ائمہ کے نزدیک) جائز ہو گا ان دونوں یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز اس مکان کا دسواں حصہ ہے لہٰذا سو حصوں میں سے دس حصوں کے مشابہ ہو گیا اور جب بالاتفاق حصہ کہہ کر خریدنا جائز ہے تو دس گز کہہ کر خریدنا بھی جائز ہو گا وله ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اور گز اصل میں اس چیز کا نام ہے جس سے کوئی چیز ناپی جائے لیکن مجازاً گز اس چیز کو بھی کہنے لگے جس میں گز پڑا ہو استعمال کیا گیا ہو۔

(ف یعنی کپڑا یا زمین جو گز سے ناپی گئی ہو اس کو مجازاً ایک گز کہنے لگے ہیں) ایسی چیز معین ہو جاتی ہے اور وہ مشترک غیر معین نہیں رہتی ہے۔

(ف یعنی جب وہ گز سے ناپی گئی تب وہ مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی، غیر معین نہیں رہی۔

(ف یعنی وہ گز سے ناپی گئی تب مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی اور مشترک نہیں رہی) حالانکہ اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے (ف یعنی اس گھر یا حمام میں وہ متعین دس گز معلوم نہیں ہیں حالانکہ دس گز تو وہ اس وقت کہلائیں گے کہ وہ ناپ لئے جائیں اس لئے ناپنے سے پہلے یہ دس گز نہیں ہیں چنانچہ یہ بیع فاسد رہی۔ کیونکہ گھر میں ان گزوں کو مجازاً گز کہتے ہیں

بخلاف السھم الخ بخلاف حصہ کے (کہ حصہ تو تقسیم کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے بلکہ اس تقسیم سے پہلے اور بعد میں بھی کہلاتا ہے اس لئے اس حصہ کا متعین نہ ہونا نقصان دہ ہوتا ہے) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے تمام گزوں کا اندازہ معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس لئے ان دو صورتوں ہی میں بیع فاسد ہو گی کیونکہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ گھر کے گز ناپنے اور متعین کرنے کے بعد ہوں گے حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں خواہ اس گھر کا پورا رقبہ اور چوحدی معلوم ہو یا نہ ہو اور یہی قول صحیح ہے یعنی دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے) بخلاف خصافؒ کے قول کے (ف کہ خصافؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ کل کتنے گز اس گھر میں ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس لئے یہ صورت فاسد ہو گی کہ گز معلوم نہیں ہیں۔) جہالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے (ف یعنی یہ ناپے ہوئے گز معلوم نہیں ہیں)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی گھر کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے اگر گھر کے سو حصوں میں سے ایک حصہ خریدا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ وجہ اختلاف۔

وعن اشتری عشرة اذرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس موجودہ مسئلہ کی اصل بنیاد ذراع اور گز کی تعریف میں اختلاف اور اسی وجہ سے گز اور حصہ کی تعریف میں فرق ہے جس کی وجہ سے امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

ولو اشتری عِدلا علی انه عشرة اثواب فاذاهو تسعة اواحد عشر فسد البیع لجهالة المبیع اوالثمن ولو بین لکل ثوب ثمنا جاز فی فصل النقصان بقدره وله الخیار ولم یجز فی الزیا دة لجهالة العشرة المبیعة وقیل عندابی حنیفةؒ لایجوز فی فصل النقصان ایضا ولیس بصحیح بخلاف ما اذاشتری ثوبین علی انهما هرویان فاذا احدهما مروی حیث لایجوز فیهما وان بین ثمن کل واحد منهما لانه جعل القبول فی المروی شرطا للعقد فی الهروی وهو شرط فاسد ولاقبول یشترط فی المعدوم فافترقا

ترجمہ: اگر کسی نے کپڑے کی گٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں۔ لیکن کھولنے پر اس میں سے کم یعنی نو یا زیادہ یعنی دس تھان مثلاً نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مجہول ہو گئی یا اس کی قیمت مجہول ہو گئی ہے اور اگر ہر تھان کی قیمت کی تفصیل بیان کر دی ہو مثلاً ہر تھان دس درہم کے حساب سے ہے تو کم نکلنے کی صورت میں جتنے تھان موجود ہیں اسی سے ان کی قیمت ہو گی اور بیع بھی جائز ہو گی یعنی مثلاً نو تھان نکلے تو ہر تھان دس درہم کے حساب سے نوے کے ہوئے اور یہ جائز ہے۔ لیکن مشتری کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہو گا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں یہ بیع جائز نہ ہو گی اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ وہ دس تھان کونسے ہیں جو بیچے گئے ہیں (اور ایک وہ کونسا ہے جو نہیں بیچا گیا ہے)۔ وقیل عندابی حنیفه الخ اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کم نکلنے کی صورت میں بھی بیع جائز نہیں ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے (ف کیونکہ قول صحیح یہ ہے کہ کمی کی صورت میں جائز ہے)۔ بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط پر خریدے کہ یہ دونوں ہروی ہیں مگر بعد میں دونوں میں سے ایک مروی اور دوسرا ہروی) نکلا تو دونوں کی بیع جائز نہ ہو گی اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ بائع نے ہروی کی بیع میں مروی کی بیع قبول کرنا شرط کیا ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے اور مذکورہ بالا صورت جس میں ایک تھان کم نکلا ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ جو چیز موجود نہ ہو اس کے بارے میں کسی چیز کی قبولیت کی شرط نہیں ہوتی ہے اس بناء پر دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی گٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں مگر بعد میں اس میں سے کم یا زیادہ تھان نکلے تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو اشتری عدلا الخ گٹھری فروخت کرتے وقت اس میں جتنے تھان کی شرط لگائی تھی اگر ان سے کم یا زیادہ نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ یا تو یہ مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔ ف کیونکہ دس تھان کے مقابلہ میں اجتماعی طور سے جو رقم بیان کی گئی تھی

اس میں سے ایک تھان کم نکلنے کی صورت میں یہ معلوم نہ ہوگا کہ اب کتنی رقم واجب ہوگی کیونکہ ہر تھان کی قیمت کا برابر ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی کم وبیش قیمت لگا کر مجموعی قیمت لگادی گئی لہذا اس کمی کی صورت میں قیمت مجہول ہوگئی۔ اور جب بجائے دس تھان کے گیارہ تھان نکلے تو یہ نہیں معلوم ہوگا کہ ان میں سے کون سا تھان مبیع نہیں ہے بلکہ زائد ہے اس طرح مبیع مجہول نکلی بخلاف ما اذا اشتری ثوبین الخ ھروی ھاء کو فتحہ اور راء کو بھی فتحہ مروی میم کو فتحہ اور راء کو سکون کے ساتھ ہراۃ کی طرف منسوب کر کے ہروی اور مرو کی طرف منسوب کر کے مروی کہا گیا ہے دونوں دو جگہوں کے نام ہیں (ف اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ جب دس تھان گٹھری میں ہونے کی شرط لگائی لیکن بجائے دس کے نو تھان ہی نکلے یعنی ایک تھان کم نکلا جبکہ ہر تھان کی قیمت پہلے مقرر کردی تھی تو بعض مشائخ نے یہ گمان کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہے کیونکہ اس نے نو تھان موجودہ کی بیع میں دسواں تھان جو کہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے کو قبول کرنا شرط کیا ہے تو مصنفؒ نے اس خیال کو رد کردیا کہ معدوم کے حق میں قبول کا شرط ہونا نہیں ہوسکتا ہے بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ دونوں ہروی ہیں پھر دو تھان نکلے مگر ان میں سے ایک ہروی اور دوسرا مروی ہے اس لئے ہروی کی بیع میں اس مروی کا قبول کرنا شرط ہوا اور یہ شرط یقیناً فاسد ہے اور پہلی صورت میں دسواں تھان کوئی بھی نہ تھا تو اس کا قبول شرط ہونے کے کچھ معنی نہیں ہوسکتے ہیں اس لئے دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

ولو اشتری ثوبا واحدا علی انه عشرة أذرع کل ذراع بدرهم فاذا هو عشرة ونصف اوتسعة ونصف قال ابو حنیفةؒ فی الوجه الاول یا خذه بعشرة من غیر خیار و فی الوجه الثانی یا خذه بتسعة ان شاء وقال ابویوسف رحمة اللّٰه علیه فی الوجه الاول یا خذه باحد عشران شاء وفی الثانی یاخذه بعشرة ان شاء وقال محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ فی الاول بعشرة ونصف إن شاء وفی الثانی بتسعة ونصف ویخیر لان من ضرورة مقابلة الذراع بالداهم مقابلة نصفه بنصفه فیجری علیه حکمها ولابی یوسفؒ انه لما افرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب علی حدة وقد انتقص ولابی حنیفة رحمة اللّٰه علیه ان الذراع وصف فی الاصل وانما اخذ حکم المقدار بالشرط وهو مقید بالذراع فعند عدمه عادالحکم الی الاصل ۔

ترجمہ: اور اگر کسی نے ایک تھان کپڑا خریدا اس شرط کے ساتھ کہ اس میں دس گز ہیں ہر گز ایک درہم کے عوض لیکن ناپنے پر وہ ساڑھے دس یا ساڑھے نو گز نکلا تو امام ابو حنیفہؒ نے (پہلی یعنی زیادتی کی۔) صورت میں فرمایا ہے کہ بتائی ہوئی قیمت یعنی دس درہم سے لے گا اور اسے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا اور دوسری یعنی کمی کی) صورت میں فرمایا ہے کہ اسے اختیار ہے چاہے نو درہم کو لے لے۔(ف یعنی آدھے گز کے مقابلہ میں کوئی قیمت بیان نہیں کی ہے اس لئے وہ ٹکڑا وصف تو رہا لیکن اس کی کوئی قیمت نہیں لگی یعنی صرف وصف بغیر دام کے رہے گا تو ساڑھے دس میں اس کو کوئی اختیار نہیں ہوگا اور کمی یعنی ساڑھے نو گز ہونے کی صورت میں وصف ناقص ہے اس لئے بیع کو ترک کرنے کا اسے اختیار ہوگا وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ زیادتی کی صورت میں چاہے تو پورے گیارہ درہم کو لے اور کمی کی صورت میں چاہے تو پورے دس درہم کو لے (ف اس طرح انہوں نے نصف گز کو پورا گز شمار کیا ہے لیکن دونوں صورتوں میں مشتری کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار بھی دیا ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ زیادتی کی صورت میں مشتری چاہے تو ساڑھے دس درہم کو لے لے اسی طرح کمی کی صورت میں بھی چاہے تو ساڑھے نو درہم کو لے لے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلہ میں ایک درہم ہے تو لازمی طور سے آدھے گز کے مقابلہ میں آدھا درہم ہوگا اس لئے آدھے گز پر آدھے درہم کا مقابلہ کمی اور زیادتی دونوں صورتوں میں ہوگا۔ (ف اور چونکہ پہلی صورت میں صفقہ بدل گیا اور قیمت بھی بڑھ گئی ہے اس لئے اس مشتری کو بیع کے ترک کا اختیار بھی ہوگا اور دوسری صورت یعنی

کم ہو جانے کی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی ضرورت اس کپڑے سے پوری نہ ہوتی ہو اس لئے اسے اختیار بھی دیا گیا ہے
ولابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس بائع نے ایک گز کا عوض ایک درہم مقرر کیا ہے تو لازمی طور سے دس تھان کا ہر ایک گز ایک مستقل کپڑے کے حکم میں ہو گیا اور وہی کپڑا گھٹ گیا ہے۔(ف۔ یعنی آدھ گز کپڑا بھی گویا مستقل کپڑا ہے جو ناپ میں گھٹ گیا ہے۔اور عام قاعدہ کے مطابق جب کوئی کپڑا ناپ کے وصف میں کم ہو جائے تو اس کی قیمت کم نہیں ہوتی جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں گذرا کہ دس درہم کے عوض دس گز کپڑا لیتے ہوئے وہ کم ہو جائے تو اس کم ہونے کا وہاں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی گیارہواں یا دسواں گز جو مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہے اس کی کمی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قیمت بھی پورا ایک درہم ہی لازم ہو گا بشرطیکہ فریق ثانی یعنی مشتری بھی اس پر راضی ہو اور اسے لینا منظور کرلے۔کیونکہ وصف نہ پائے جانے یا قیمت بڑھ جانے سے مشتری کو فسخ کا اختیار رہتا ہے۔
ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گز ہونا اصل میں ایک وصف کا نام ہے اور اسے ایک مقدار کا حکم محض شرط لگادینے کی وجہ سے دیا گیا ہے اور اس شرط میں ایک گز کی قید لگادی گئی ہے اس لئے ایک گز نہ ہونے کی صورت میں اس کا حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا یعنی وہ پھر صرف ایک وصف ہو گیا(ف۔ یعنی ساڑھے دس گز کی صورت میں آدھا گز وصف زائد ہے اس لئے مشتری کو مفت میں ملے گا اور صرف دس درہم کے عوض اس پر وہ بیع لازم ہو جائیگی اور دوسری صورت یعنی کم ہونے کی صورت میں بھی آدھا گز ایک وصف زائد سے اس لئے صرف نو گز کے درہم اس پر لازم ہوں گے اگر اتنے گز لینے پر وہ راضی ہو ورنہ صفقہ بدل جانے اور مقدار کم ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کو فسخ کرنے کا بھی اختیار ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی مختار ہے۔ اور متون میں یہی مذکور ہے اس لئے اس پر فتوی ہے۔م درس۔

توضیح: اگر کسی نے ایک تھان کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس میں دس گز ہیں ایک درہم فی گز کے حساب سے لیکن وہ آدھ گز کم یا آدھ گز زیادہ نکلا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔ فتوی۔

وقیل فی الکرباس الذی لایتفاوت جوانبه لایطیب للمشتری مازاد علی المشروط لانه بمنزلة الموزون حیث لایضره الفصل وعلی هذا قالوا یجوز بیع ذراع منه

ترجمہ: اور بعضوں نے کہا ہے کہ جس کپڑے کے اوپر کے حصوں میں نیچے کے مقابلہ میں فرق نہیں ہوتا ہے۔اس میں بیان کی ہوئی مقدار اور شرط سے جو کچھ کپڑا زائد ہو گا وہ خریدار کے لئے (بغیر عوض) حلال نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایسا کپڑا کیلی اور وزنی چیزوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے کاٹ کر علیحدہ کرلینے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔اسی بناء پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں سے ایک گز کی بھی بیع جائز ہوتی ہے۔(ف ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی دینا چاہئے۔م)

توضیح: کرباس کی بیع کا حکم۔ دلیل

وقیل فی الکرباس الخ (کرباس قرطاس کے وزن پر سوتی سفید کپڑا

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل یعنی بیع کی شرطیں اور جزئیات واضح ہو کہ بیع کی معاملہ میں ایک شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔ لہذا وہ چیز جو فی الحال موجود نہ ہو اور جس کے موجود ہونے میں خطرہ ہو (یعنی اس کے موجود نہ ہونے کا بھی احتمال ہو۔) جیسے بچہ فروخت کرنا جو آئندہ کسی جانور سے پیدا ہو گا یا ابھی تک جو اپنی ماں کے پیٹ میں ہو جائز نہیں ہے۔ البدائع۔

نمبر ۲ مبیع ایسی چیز ہو جو خود مملوک یعنی کسی کی ملکیت میں ہو اور اس کا بیچنے والا بھی اس کا مالک ہو جبکہ اپنے لئے فروخت کرتا

ہو البحر بیع نافذ کرنے کی چند شرطیں یہ ہیں نمبر املک یا ولایت کا ہونا۔
نمبر ۲۔ اس میں بائع کے سوا کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ جیسے رہن کی ہوئی اور اجارہ پر دی ہوئی کوئی چیز البدائع بیع کے صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ بھی ہیں۔
نمبر ا۔ وہ بیع کسی محدود اور متعین وقت تک کے لئے نہ ہو ورنہ وہ صحیح نہ ہوگی۔
نمبر ۲۔ بیع بے فائدہ نہ ہو نمبر ۳ منتقل ہونے والی مبیع پر قبضہ بھی ہو جائے نمبر ۴ اگر ایسا مال ہو جس میں سودی ہونے کا احتمال ہو تو دونوں کا جنس میں برابر ہونا معلوم ہو۔ البحر نمبر ۵، بیع ماضی کے یا حال کے صیغہ سے منعقد ہو جاتی ہے خواہ بزبان فارسی ہو یا عربی یا کوئی اور زبان میں ہو اور مضارع کے صیغہ سے اگر اس میں فی الفور ہونے کی نیت ہو تو قول اصح کے مطابق منعقد ہو جائیگی المحیط البحر چند مسائل اگر کسی نے کہا کہ تم نے مجھ سے یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی مشتری نے کہا کہ خریدی تو قول مختار یہ ہے کہ منعقد ہو جائیگی مختار الفتاوی نمبر ۲ اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور اس کی قیمت تم کو ہبہ کر دی دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدی تو صحیح نہیں ہے وجیز الکردری۔
نمبر ۳۔ اور اگر مشتری کے قبول کرنے کے بعد قیمت ہبہ کر دی تو جائز ہے الخلاصۃ نمبر ۴ اگر کسی سے بیع کی بات کی مگر قیمت کے بارے میں خاموش رہا کچھ نہ کہا تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس پر قبضہ کر لینے سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس مشتری پر اس کی بازاری قیمت لازم ہو جائیگی۔ ج ص ۱۵او۔
نمبر ۵۔ اگر یہ کہا کہ قیمت کے بغیر یہ چیز فروخت کی تو اس پر مشتری کا قبضہ ہو جانے کے باوجود اس کی ملکیت اس پر نہ ہوگی الخلاصہ
نمبر ۶۔ اگر بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں مگر ایک دوسرے کی باتیں صاف سنتے ہوں کوئی اشتباہ نہ ہوتا ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں الوجیز۔
۷۔ ایجاب کے بعد مبیع کے متغیر ہونے سے پہلے ہی قبول کر لینا شرط ہے البحر ۸ اگر قبول کے بعد تغیر کیا تو جائز نہیں ہے۔
۹۔ اگر بائع (آقا) نے کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ بیچا اس وقت مشتری کے ہاتھ میں پانی کا پیالہ ہے جس کو وہ پی گیا پھر کہا کہ میں نے اسے خرید لیا۔ یا ایک لقمہ کھا کر کہا کہ میں نے خریدا تو بیع ہو جائیگی الذخیرہ ص۔
۱۰۔ اگر کھانے میں مشغول ہو گیا تو مجلس بدل گئی، ۱۱، اور اگر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک سو گیا اگر کروٹ سے سو گیا تو وہ جدائیگی ہوگی۔ اور اگر بیٹھے ہوئے سویا تو جدائیگی نہ ہوگی الخلاصہ
۱۲۔ اگر یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ میں دس روپے کو بیچی لیکن مشتری نے اس کا کچھ جواب نہ دیا یہاں تک اس بائع نے کسی دوسرے شخص سے کچھ ضروری باتیں کیں تو ایجاب باطل ہو گیا ق۔
۱۳۔ اور اگر مشتری فرض نماز میں ہو تو اس سے فارغ ہونے کے بعد اسے قبول کیا تو جائز ہے القنیہ، ۱۴، اور اگر نفل نماز میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری بھی ملا کر سلام کے بعد قبول کیا تو بھی جائز ہے الوجیز۔
۱۵۔ اور اگر دونوں نے پیدل چلتے ہوئے یا دونوں نے ایک ہی سواری پر سوار یا دونوں علیحدہ علیحدہ سواریوں پر چلتے ہوئے معاملہ بیع طے کیا۔ ان حالتوں میں ایجاب کے فورا بعد دوسرے نے قبول کر لیا تو وہ عقد پورا ہو جائے گا اور اگر دوسرے نے کچھ بھی تاخیر کر دی تو وہ ایجاب ختم ہو جائے گا اگر چہ ایک سواری اور ایک ہی ہودہ میں ہوں یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوازل میں کہا ہے کہ اگر ایک دو قدم کے بعد بھی قبول کیا تب بھی جائز ہوگا۔ الخلاصہ مف اور جمع التفاریق میں کہا گیا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں النہر۔
۱۶۔ بیع تعاطی کے مسئلہ میں شمس الائمہ حلوائیؒ کے نزدیک دونوں طرف سے لین دین پایا جانا شرط ہے اور اکثر مشائخ کا بھی

یہی قول ہے اور بزازیہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے البحر اور صحیح یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کا قبضہ کافی ہے کیونکہ امام محمدؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ثمن و مبیع میں سے ایک پر قبضہ ہونے سے بیع تعاطی ثابت ہو جاتی ہے النہر لیکن مبیع سپرد کرنے میں ثمن کا بیان شرط ہے المحیط، ۱۷۔ اور اگر قیمت عوام میں مشہور و معلوم ہو جیسے روٹی گوشت (لفافے پوسٹ کارڈ میں مشہور ہے تو بیان کی ضرورت نہیں ہے البحر۔

۱۸۔ اگر ایک شخص نے ایک کپڑے کی قیمت دریافت کی تو بائع نے کہا کہ تمہارے لئے پندرہ درہم ہیں اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم ہیں اس پر بائع نے کوئی جواب نہیں دیا اسی وقت مشتری اسے لے گیا تو اس طرح بیع نہیں ہوئی البتہ اگر مشتری نے اس کپڑے کو ضائع کر دیا تو عرف کی وجہ سے استحساناً اس پر پندرہ درہم لازم ہوں گے اور اس کپڑے کو ضائع نہیں کیا تو واپس کر سکتا ہے یہی قول مختار ہے القاضی خان۔

۱۹۔ اگر ایک شخص نے کسی شخص سے ایک کپڑا لے کر کہا کہ بس فی الحال اسے لے جاتا ہوں اگر پسند آ گیا تو خرید لوں گا یہ کہہ کہ وہ لیتا ہوا چلا گیا گھر جا کر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر اس وقت یوں کہا ہو کہ اگر پسند آیا تو دس درہم سے خرید لوں گا پھر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا المحیط اسی پر فتویٰ ہے التاتارخانیہ۔

۲۰۔ اگر ایک شخص ایک برتن والے کی دکان پر گیا اور اس سے کہا کہ یہ برتن مجھے دیکھنے کو دو اس نے کہا کہ خود سے اٹھا کر دیکھ لو اس نے اٹھایا تو اس سے وہ چھوٹ کر گر گیا اور ٹوٹ گیا تو یہ شخص اس برتن کا ضامن نہ ہوگا۔

۲۱۔ اگر کوئی شخص قیمت ادا کرنے کی غرض سے کوئی چیز اپنے ساتھ لے جائے اور وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان اس پر اس صورت میں لازم آئیگی جبکہ لے جاتے وقت اس کی قیمت بیان کر دی گئی ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

۲۲۔ اگر خریدار نے پوچھا کہ یہ برتن کتنے کا ہے دکاندار نے کہا کہ ایک درہم کا ہے خریدار نے کہا کہ کیا میں اسے اٹھا کر دیکھ لوں تو مالک نے اجازت دے دی اتنے میں خریدار کے ہاتھ سے وہ برتن گر کر ٹوٹ گیا تو اس کی قیمت اس پر لازم آئیگی الظہیریہ۔

۲۳۔ اور اگر اس برتن کے گرنے سے دوسرے برتن بھی ٹوٹ گئے تو بہر صورت دوسرے برتنوں کا وہ ضامن ہوگا القاضی خان

۲۴۔ معلوم ہونا چاہئے کہ۔ ۲۴۔ جب خرید و فروخت اور قیمت سب متحد ہو اس طرح سے کہ قیمت سب کی مشترکہ بیان کی گئی ہو اور مشتری ایک اور بائع بھی ایک ہو تو قیاساً اور استحساناً یہ ایک ہی صفقہ ہے۔

۲۵۔ اور اگر اس کے ساتھ ہر سامان کا علیحدہ علیحدہ دام بیان کر دیا گیا ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ دس تھان ہر تھان دس درہم کے عوض بیچا تو بھی ایک ہی صفقہ ہوگا۔ ۲۶۔ اسی طرح اگر بائع یا مشتری دو افراد ہوں مگر دام مجموعۃً بیان کئے جائیں مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور دونوں خریداروں نے کہا کہ ہم نے خریدی تو بھی ایک ہی صفقہ ہے المحیط۔ ۲۷۔ اور اگر ہر ایک سامان کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی اور خرید یا فروخت کا لفظ بار بار کہا اور بائع و مشتری دو شخص ہیں، یا بائع دو یا مشتری دو ہیں تب صفقہ مختلف ہوگا۔

۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری ایک ہو مگر قیمت متفرق ہو اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر ہو مثلاً کہا کہ میں نے یہ کپڑے تم سے خریدے یہ کپڑا دس درہم کو اور وہ کپڑا پانچ درہم کو تو بھی بالاتفاق صفقہ مختلف ہے النہایہ۔

۲۹۔ اور اگر معاملہ کرنے والے متعدد ہوں اور قیمت بھی متفرق بیان کی مگر معاملہ ایک ہو تو استحساناً صفقہ ایک ہوگا اسی پر فتویٰ ہے الوجیز۔ ۳۰۔ ہمارے علماء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت یہ بات طے ہوئی ہو کہ قیمت فی الفور دینی ہے یعنی ادھار نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کو اختیار ہوگا کہ قیمت کی وصولی تک اس سامان کو اپنے پاس روک لے المحیط۔ ۳۱۔ اور اگر وقت معین تک کے لئے ادھار ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے یا اس وقت کے بعد کبھی نہیں روک سکتا ہے، المبسوط۔ ۳۲۔ اگر

تھوڑا نقد اور تھوڑا ادھار ہو تو نقد وصول کرنے کے لئے روک سکتا ہے اگرچہ اس میں سے تھوڑا ہی باقی رہ گیا ہو الذخیرہ۔

۳۳۔ اور اگر ایک مرتبہ قبضہ لینے کی اجازت دی یا اس کو قبضہ میں لینے سے نہیں روکا تب بعد میں اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس طرح اپنی قیمت اس سے وصول کر سکے الخلاصہ۔

۳۴۔ اور اگر قیمت کے بدلہ کچھ رہن رکھا یا کسی کو کفیل بنایا تو بھی اپنی مبیع کو روک سکتا ہے المحیط۔

۳۵۔ اور اگر مبیع کوئی غلام ہو جسے خریدار نے آزاد کر دیا ہو یا مدبر بنادیا ہو یا باندی تھی اور مشتری کی وطی سے وہ حاملہ ہو چکی ہو یا بائع نے مشتری سے اس کو عاریۃً مانگ لیا ہو یا مشتری نے اس کے پاس باندی امانۃ رکھ دی ہو یا مشتری نے بعد میں یکمشت پوری رقم ادا کر دی ہو یا بائع نے اسے پوری قیمت سے بری (معاف) کر دیا ہو یا اسے مہلت دے دی ہو تو ان تمام صور توں میں اب اسے روکنے کا حق نہیں ہوگا البدائع الخلاصہ۔

۳۶۔ اگر غلام نے خود کو اپنے مولی سے قیمت دے کر خرید لیا ہو اور مولی نے کہہ دیا ہو کہ میں نے بیچ دیا تو اب مولی اس کو قیمت وصول کرنے کے لئے نہیں روک سکتا ہے الخلاصہ۔

۳۷۔ اور اگر کسی اجنبی نے اس غلام کو وکیل بنایا ہو کہ تم اپنے مولی سے مل کر خود کو میرے لئے خرید لو اور غلام نے مولی کو بتا کر خرید اتو بھی وہ مولی اس غلام کو نہیں روک سکتا ہے البحر۔

فصل ومن باع دارا دخل بناؤها في البيع وان لم يسمه لان اسم الدار ريتنا ول العرصة والبناء في العرف ولانه متصل به اتصال قرار فيكون تبعا له

ترجمہ: فصل ان چیزوں کے بیان میں جواز خود کچھ تصریح کئے بغیر بیع کے ماتحت ہو کر فروخت میں شامل ہو جاتی ہیں اور جو داخل نہیں ہوتی ہیں اور کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور قبضہ کی کیفیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی گھر فروخت کیا تو اس کی عمارت از خود بیع میں داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ صراحۃ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ گھر (دار) کا لفظ اس زمین کے صحن (آنگن) اور اس کا علاقہ) اور عمارت سب کو شامل ہوتا ہے کیونکہ وہ عمارت مستقل طور سے اس زمین کے ساتھ قائم رہتی ہے اس لئے یہ عمارت اس کی زمین کے ماتحت ہوئی۔ اس لئے یہ عمارت جو زمین کے تابع ہے بیع میں داخل ہو جائیگی اگرچہ صراحۃ وہ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ دار (گھر) کا لفظ اس زمین کے صحن اور عمارت سب کو عرف میں شامل ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ مستقلاً قائم رہنے کا تعلق ہے لہٰذا یہ عمارت اس میدان کے تابع ہوئی۔

توضیح: فصل بیع کا معاملہ کرتے ہوئے کون کون سی چیزیں کسی تصریح کے بغیر از خود اس معاملہ میں داخل ہو جاتی ہیں یا داخل نہیں ہوتی ہیں اور ان چیزوں پر قبضہ کرنے کی کیا صورت ہوتی ہے

تفصیل

ومن باع دارا الخ (ف بیع کا معاملہ کرتے وقت اگرچہ لفظ دار کہا گیا ہو اور یہ لفظ لغت میں فقط میدان کے لئے موضوع ہے مگر اس کی عمارت اس کے ساتھ مستقل طور سے اس کے ساتھ قائم رہتی ہے اور عرف عام میں صحن زمین اور عمارت سب کو شامل ہے جو کچھ بھی عمارت اس کے تابع ہے سب از خود کسی تصریح کئے بغیر بیع میں داخل ہو جائیگی۔

چند مفید باتیں اور چند ضروری مسائل

واضح ہو کہ ا۔ ہمارے عرف میں ہر رہائشی جگہ مسکن کو خانہ کہتے ہیں یعنی گھر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو اس بناء پر ہمارے یہاں (دار اور منزل وبیت میں کچھ فرق نہیں ہے۔ سوائے شاہی سرائے کے الکافی۔

۲۔ دار کے بیع میں بالاخانہ داخل ہوگا اگرچہ اس وقت پر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا ذکر نہ ہو۔

۳۔ اور اگر منزل کہہ کر ایسی منزل خریدی جس کے اوپر دوسری منزل بھی ہو تو وہ اس میں داخل نہ ہو گی البتہ اگر اس وقت ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا لفظ بھی کہہ دے ۴۔ اور اگر لفظ بیت کہہ کر خریدا جس پر بالا خانہ بھی ہے تو جب تک اس کی تصریح نہ کر دے بالا خانہ اس میں داخل نہ ہو گا۔ اگرچہ حقوق ومنافع اور مرافق کا بھی ذکر کرے یہ کوفہ والوں کا عرف ہے لیکن ہمارے عرف میں بہر صورت بالا خانہ بھی داخل ہو گا الکافی۔

۵۔ دار کی خریداری میں اس کا خاص راستہ ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتا ہے ہاں اگر یہ جملہ بھی کہہ دیا ہو کہ مع حقوق ومرافق کے یا یہ کہا ہو کہ ہر قلیل وکثیر کے ساتھ جو اس میں داخل یا خارج اس کے لئے ثابت ہے القاضی خان۔

۶۔ اور اگر دار کے اندر کوئی منزل خریدی تو بھی اس کے خاص راستہ کا یہی حکم ہے مف، ۷۔ اور اگر دار کی منزل میں سے کوئی بیت خریدا تو اس کا خاص راستہ اور پانی بہنے کی راہ ذکر کئے بغیر داخل نہ ہو گی اور اگر مع حقوق ومرافق کے خریدا تو داخل ہو جائیگی یہی اصل قول ہے الفتاوی اصغری اور جب راستہ داخل نہ ہوا اور شارع عام (بڑی سڑک مین روڈ) تک کے لئے اس کا کوئی راستہ نہ ہو۔

۸۔ اگر مشتری کو معاملہ کرتے وقت معلوم نہ تھا تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ اس بیع کو رد کر دے الوجیز۔

۹۔ اور اگر دار کے بیع میں حقوق ومرافق اور قلیل وکثیر کا ذکر نہیں کیا تو اس کی منزلیں وبیوت اور بالا خانے اور جو کچھ اس کے حلقہ وحدود اربعہ کے اندر باورچی خانہ وتنور وپائخانہ اور اصطبل وگاؤخانہ وکنواں وغیرہ سب داخل ہوں گے المضمرات المحیط۔

۱۰۔ اور جو چیزیں گھر کے اندر جڑی ہوں بلکہ رکھی ہوں جیسے کواڑے جلانے وغیرہ کی لکڑیاں اور بھوسا وچکی وغیرہ ذکر کئے گئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی یہی قول صحیح ہے الجواہر المحیط۔

۱۱۔ گاؤں کا حکم دار کے حکم کے جیسا ہے پس اگر گاؤں میں بھی کوئی دروازہ یا لکڑیاں یا کچی یا پکی اینٹیں رکھی ہوں تو ان میں سے کوئی چیز بھی بیع میں داخل نہ ہو گی اگرچہ حقوق ومرافق کا بھی ذکر کر دے۔

۱۲۔ اسی طرح دار خریدنے میں بھی مذکورہ کوئی چیز داخل نہ ہو گی اگرچہ یہ کہہ دے کہ ہر اس چیز کے ساتھ جو تھوڑی ہو یا زیادہ جو اس سے یا اس میں ہے میں نے خریدی القاضی خان۔

۱۳۔ اور عیون ونوازل میں ہے کہ اگر ایک دار فروخت کیا جس میں عمارت کچھ بھی نہیں ہے صرف ایک ایسا کنواں ہے جس کی جگت (منڈیر) پختہ اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اس پر پانی کھینچنے کے لئے ایک چرخی کے ساتھ ڈول و رسی بھی ہے اگر اس کا معاملہ کرتے ہوئے مع مرافق کہا تھا تو اس میں یہ رسی اور اس کا ڈول سب داخل ہو جائیں گے ورنہ نہیں مگر وہ چرخی بہر صورت اس میں داخل رہے گی۔

۱۴۔ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ دار میں جو عمارت ہو یا جو چیز عمارت سے متصل ہو وہ دار کی بیع میں تابع ہو کر ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جاتی ہے اور جو چیز عمارت کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو وہ داخل نہیں ہوتی ہے البتہ ایسی چیز جس کو عموماً بیچنے والا دینے سے بخل نہیں کرتا ہے تو وہ بھی از خود داخل ہو جائیگی اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے، ۱۵۔ کلیدان[1] ذکر کئے بغیر داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ عمارت کے ساتھ لگا ہوا ہے المحیط لیکن علیحدہ تالا اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اگرچہ معاملہ کے وقت مرافق کا لفظ کہہ دیا گیا ہو اور کلیدان کی چابی (کنجی) استحسانا داخل ہوتی ہے ق۔

۱۶۔ اور اگر سیڑھیاں عمارت کے ساتھ لگی جڑی ہوئی ہوں تو داخل ہوں گی اور اگر علیحدہ ہوں تو قول صحیح یہ ہے کہ داخل نہ ہوں گی الظہیر یہ اور تخت وتنور کا بھی یہی حکم ہے۔

---

(۱) کلیدان دروازہ وصندوق وغیرہ میں جڑا ہوا جو تالہ لگا رہتا ہے اس کو کلیدان یا کھٹکا کہتے ہیں۔ ۱۲۔ م

۱۷۔ اگر مکان میں سونا، چاندی، رانگا اور لوہا وغیرہ جیسی کوئی چیز دفن کی ہوئی ہو اگر وہ عمارت کی مضبوطی وغیرہ کے خیال سے نہ ہو بلکہ مالک کا وہ دفن کیا ہوا خزانہ ہو تو وہ بہر حال اسی مالک کا ہوگا المحیط۔

۱۸۔ دکان بیچنے میں اس کے تختے اس میں داخل ہوں گے یہی قول مختار ہے الخلاصہ۔

۱۹۔ سنار کی بھٹی اور لوہار کی دھونکنی۔ق۔ اور تانبے کی دیگیں جو رنگریزوں کے پاس ہوتی ہیں اور کندی گر (ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو صاف کرنے والا) کی لکڑی اور تیل وعطر بنانے والوں کے برتن اور حمام کے طشت وپیالے بیع میں داخل نہ ہوں گے اگرچہ اس وقت حقوق ومرافق کا ذکر کر دیا گیا ہو المحیط وغیرہ۔

ومن باع ارضا دخل ما فيها من النخل والشجر وان لم يسمه لانه متصل به للقرار فاشبه البناء ولايدخل الزرع في بيع الارض الابالتسمية لانه متصل به للفصل فشابه متاع الذى فيه ومن باع نخلا اوشجرافيه ثمر فثمرته للبائع الاان يشترط المبتاع لقوله عليه السلام من اشترى ارضا فيها نخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع ولان الاتصال وان كان خلقة فهو للقطع لا للبقاء فصار كالذرع ويقال للبائع اقطعها وسلم المبيع وكذا اذا كان فيها زرع لان ملك المشترى مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه وتسليمه كما اذا كان فيه متاع وقال الشافعيؒ يترك حتى يظهر صلاح الثمرو يستحصد الزرع لان الواجب انما هو التسليم المعتادو فى العادة ان لايقطع كذالك وصار كما اذا انقضت مدة الاجارة وفى الارض زرع قلنا هناك التسليم واجب ايضا حتى يترك باجرو تسليم العوض كتسليم المعوض ولافرق بين مااذا كان الثمر بحال له قيمة اولم يكن فى الصحيح ويكون فى الحالين للبائع لان بيعه يجوزفى اصح الروايتين على مانبين فلايدخل فى بيع الشجر من غير ذكر واما اذا بيعت الارض وقد بذرفيها صاحبها .ولم ينبت بعد لم يدخل فيه لانه مودع فيها كالمتاع ولو نبت ولم تصرله قيمة فقد قيل لايدخل فيه وقد قيل يدخل فيه وكان هذا بناء على الاختلاف فى جواز بيعه قبل ان يناله المشافرو المناجل.

ترجمہ: اور اگر کسی شخص نے کوئی زمین بیچی تو اس زمین کے سارے درخت مثلاً خرمہ وغیرہ سب اس بیع میں شامل ہو جائیں گے اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو کیونکہ یہ درخت تو اس زمین پر کھڑے اور لگے رہنے کی وجہ سے عمارت کے ہی مشابہہ ہو گئے ہیں لیکن زمین کی مبیع میں اس زمین کی زراعت داخل نہ ہوگی البتہ اگر اس کی تصریح کر دی جائے تو داخل ہو جائیگی کیونکہ وہ قدرتی طور سے کاٹ کر رکھ لینے کے لئے ہی زمین میں لگی ہے اس لئے یہ زراعت اس اسباب کے مشابہہ ہوگئی جو زمین پر رکھا ہوا ہو (ف۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ جو اسباب گھر یا زمین میں رکھا ہو وہ بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ صراحۃ اس کی شرط نہ کی گئی ہو) اور جس شخص نے کسی قسم کا درخت مثلاً خرما یا دوسرا کوئی پھل دار درخت یعنی اس پر پھل لگا ہوا خریدا تو یہ پھل مالک یعنی بائع کا ہوگا البتہ اگر مشتری نے اس کی بھی شرط کر دی ہو تو مشتری کا ہو جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے کوئی ایسی زمین خریدی جس میں کھجور کے درخت پھل لگے ہوئے حالت میں ہوں تو اس کا پھل (مالک یعنی) بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگالے اور اس دلیل سے بھی کہ پھلوں کا تعلق اور اتصال اگرچہ ان کے درخت سے پیدائشی ہوتا ہے مگر وہ اس پر ہمیشہ رہنے کے لئے نہیں بلکہ توڑ لینے کے لئے ہی ہوتا ہے اس لئے ان پھلوں کا حکم کھیتی کا ہوگا اور اس بائع سے یہ کہا جائے گا کہ تم اپنا پھل درخت سے توڑ کر وہ درخت خریدار کے حوالہ کر دو (ف کیونکہ سپرد کرنے کے لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ آئندہ اس چیز سے کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہے۔ اور بیچنے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہو جاتا ہے کہ اس چیز کو خریدار کے حوالہ کر دینا واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر خریدار نے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کیا تو اس بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ کر درخت خریدار کے حوالہ کر دے)۔ وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر زمین میں کھیتی ہو تو بھی بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کھیتی کو کاٹ کر خالی

کھیت خریدار کے حوالہ کردے کیونکہ بائع کی ملکیت کھیتی کے ساتھ مشتری کی ملکیت کھیت پھنسا ہوا ہے اس لئے اس بائع پر واجب ہوگا کہ اس کھیت کو خالی کردے جیسے اس بیع میں (بجائے کھیتی کے) بائع کا کچھ اسباب رکھا ہوا ہو تو بھی بائع پر واجب ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے زمین خریدار کے حوالہ کردے۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھل اور کھیتی ہونے کی صورت میں فوری طور سے کاٹی اور توڑی نہ جائے بلکہ جب پھل کار آمد ہو تب اسے کاٹ کریا توڑ کر خالی جگہ خریدار کے حوالہ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ عوام میں اس کی عادت بھی ہے کہ قبل از وقت اسے توڑ کر اسے بے کار اور برباد نہ کردیا جائے اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کوئی زمین کرایہ پر دی گئی ہو اور آخر میں کرایہ کی مدت گذر جانے کے باوجود پھل یا کھیتی تیار نہ ہو (ف اس لئے یہی حکم دیا جاتا ہے کہ اتنی مدت تک وہ کھیتی اسی طرح چھوڑی جائے کہ کاٹنے کے لائق ہوجائے اور اتنے دنوں تک کے لئے اس زمین کا جو کرایہ ہوتا وہ اس کرایہ دار سے وصول کرلیا جاتا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی سپرد کرنا واجب ہے یہاں تک کہ زمین اس کے پاس اجرت پر چھوڑ دی جاتی ہے اور عوض اجرت کا سپرد کرنا معوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے مثل ہے، **ولا فرق بین ما کان الخ** اور پھل کی دونوں صورتوں میں یعنی ان پھلوں کی قیمت کچھ مل سکے یا نہ مل سکے صحیح قول کے مطابق کچھ فرق نہیں ہے اور دونوں ہی صورتوں میں پھل بائع کے ہی ہوں گے کیونکہ دو روایتوں میں سے اصح قول کے مطابق تنہا ان پھلوں کی بیع جائز ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ عنقریب بیان کریں گے لہٰذا یہ پھل بیع میں ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوں گے (ف اور جس چیز کی بیع تنہا بھی جائز ہو وہ دوسری چیز کی بیع میں داخل نہیں ہوسکتی ہے جبکہ وہ قائم اور باقی رکھنے کے لئے نہ ہو۔

واما اذا بیعت الخ اور اگر زمین اس حال میں بیچی گئی کہ مالک زمین نے اس میں بیج ڈال دئیے ہیں جو اس وقت تک اگے نہیں ہیں تو وہ بیج زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے تو وہ اس میں سامان کے جیسے رکھے ہوئے ہیں (ف اور رکھی ہوئی چیز میں بیع داخل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ صراحۃ اس کی شرط نہ کرلی گئی ہو اور اگر بیج اگ گئے (چارے نکل آئے) اور جب تک کہ وہ چارے اس لائق نہیں ہوجائیں کہ ان کی کچھ قیمت لگ سکے تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ چارے زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ چارے بھی بیع میں داخل ہوجائیں گے (یہی قول صواب ہے۔ ظ) اور یہی صحیح ہے محیط۔ ھ۔) اور شاید کہ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ وہ چارے چھری و ہنسیا سے کاٹنے کے قابل ہونے سے پہلے اس کی بیع کے جائز ہونے میں اختلاف ہے (ف یعنی جب تک وہ اس قابل نہ ہوجائیں کہ وہ کاٹے جائیں تو شیخ ابو القاسم صفارؒ نے ان کی بیع کے ناجائز ہونے کے قول کو قبول کیا ہے اس لئے لامحالہ وہ چارے زمین ہی کی بیع میں داخل رہیں گے اور شیخ ابو بکر اسکافؒ کا قول مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے جیسے کہ اس طرح کے پھلوں کی بیع جائز ہوتی ہے جن کی کچھ قیمت نہ لگ سکتی ہو اس لئے یہ بات یقینی ہوگئی کہ وہ کھیتی کھیت اور زمین کے بیع میں بھی داخل نہ ہو پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ بیع مطلق ہو یعنی ایسی صورت میں کہ حقوق و مرافق یا قلیل وکثیر کا کوئی ذکر نہ ہو۔

توضیح: کسی زمین کے فروخت ہونے سے اس میں لگے ہوئے درخت یا کھیتی اور سبزی بھی داخل ہوگی یا نہیں پھل دار درخت یا کھیتی لگی ہوئی کھیت خریدنے سے پھل یا کھیتی کا کون مالک ہوگا تفصیلئ مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

لقوله علیه السلام من اشتری ارضا الخ ایسا درخت خریدنے سے کہ جس پر پھل لگا ہوا ہو وہ پھل بائع یعنی مالک کا ہوتا ہے اور اگر خریدار نے پھل کی خریداری کی بھی شرط لگادی ہو تب خریدار اس کا مستحق ہوجائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو اوپر مذکور ہے اور پھل درختوں پر قدرتی طور سے معین مدت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی کھیتی کے مثل

ہو گئے ہیں ف اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی غلام بیچا اور غلام کے پاس مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا البتہ اگر مشتری اس کی شرط لگادے اسی طرح اگر کسی شخص نے خرما کا کوئی درخت بیچا جس کے مور یا پھول میں پھل لگ گیا تو اس کے پھل بائع کے ہوں گے۔ مگر اس صورت میں کہ خریدار نے اپنے لئے اس کی شرط کر لی ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے امام محمدؒ نے بھی اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ جب پھل نکل آئیں یا زمین میں کھیتی اگ جائے تو اس حدیث کے مطابق یہ پھل اور کھیتی بائع کی ہوگی لیکن اگر مشتری نے شرط کر لی ہو تو اسی کو ملے گی اور جب اس نے شرط نہ کی ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ زمین مشتری کی اور کھیتی بائع کی ہوگی اور درخت مشتری کا اور پھل بائع کے ہوں گے۔

ویقال للبائع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے **وتسلیم العوض کتسلیم المعوض** ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی اجارہ کی زمین مدت اجارہ کے خاتمہ پر مالک کے حوالہ کر دینا ضروری ہے اسی بناء پر وہ زمین کرایہ دار کے پاس اس سے مزید اجرت لے کر چھوڑ دی جاتی ہے اس طرح اجرت جو عوض ہے مالک کے حوالہ کرنا معوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے برابر ہوا ف اور اگر کرایہ دار باقی مزید دنوں کا کرایہ دینے پر راضی نہ ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اپنی کھیتی اکھیڑ لے پھر کرایہ کے معاملہ کو اس لئے باقی رکھا جاتا ہے کہ ابتداءً کرایہ پر لینے کی غرض تو یہی تھی کہ اس طرح وہ کچھ نفع حاصل کرلے تو اسے بھی اس کرایہ دار کا اسی میں فائدہ ہے کہ اپنی کھیتی چھوڑ دے اسی میں اس کی رعایت ہوئی اور جب مالک زمین کو زمین کی اجرت دلوائی گئی تو اس کا بھی کچھ نقصان نہ ہوا بخلاف بیع کی صورت کے کہ اس میں خریدار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس زمین کا مالک بن جائے جو قبضہ سے حاصل ہوگی اور قبضہ اسی وقت ملے گا جبکہ زمین فارغ ہو جائے اس میں کوئی چیز رکھی ہوئی نہ ہو اس کے علاوہ اگر بائع اس درخت یا زمین کو پھل یا کھیتی پکنے تک کرایہ پر لینا چاہے تو نامکمل بیع کے اندر کرایہ کا عقد نہیں ہو سکتا ہے اس کے علاوہ وہ چیز مشتری کے قبضہ میں بھی نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ آئندہ اس کا بیان آئے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب پھل اور کھیتی کے بارے میں شرط نہیں کی گئی ہو تو بائع کی ہوگی۔ م

ولایدخل الزرع والثمر بذکر الحقوق والمرافق لانهما لیسا منهما ولو قال بکل قلیل وکثیر هو له فیها ومنها من حقوقها اوقال من مرافقها لم یدخلافیه لما قلنا وان لم یقل من حقوقها اومن مرافقها دخلافیه اما الثمر المجذوذ والزرع المحصود لایدخل الابالتصریح به لانه بمنزلة المتاع

ترجمہ: معاملہ بیع کرتے وقت حقوق اور مرافق ذکر کر دینے سے بھی اس میں کھیتی اور پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہ دونوں چیزیں حقوق اور مرافق میں سے نہیں ہیں۔ (ف یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے یہ زمین مع اس کے حقوق و مرافق (لوازمات) کے خریدی تو کھیتی داخل نہ ہوگی اور اگر یہ کہا کہ میں نے یہ درخت مع حقوق و مرافق کے خریدا تو اس میں لگے ہوئے پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ زمین کے حقوق میں سے اس کو سیراب کرنے کا پانی اس کا راستہ وغیرہ ہے یعنی زمین کے واسطے جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہو اور جن سے راحت حاصل ہوتی ہو وہ مرافق ہیں بخلاف کھیتی و پھل کے کہ یہ حقوق و مرافق میں داخل ہوں گے **ولو قال بکل** الخ اور اگر بائع نے درخت یا زمین کو یہ کہہ کر کہ ہر قلیل کے ساتھ جو اس مبیع میں یا مبیع سے اس کے حقوق و مرافق میں سے ہو فروخت کیا تو بھی کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ یہ اس کے حقوق و مرافق سے نہیں ہیں اور اگر اس نے یہ نہ کہا کہ جو اس کے حقوق سے یا اس کے مرافق سے ہو (بلکہ یہی کہا کہ ہر تھوڑے و زیادہ کے ساتھ جو اس میں یا اس سے فروخت کیا) تو کھیتی و پھل داخل ہو جائیں گے (ف کیونکہ کھیتی اس زمین میں منجملہ قلیل و کثیر کے ہے اور پھل منجملہ قلیل و کثیر کے اس درخت سے پیدا ہیں بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ہر قلیل و کثیر میں صرف ان چیزوں کو شامل کیا ہے جو اس کے حقوق اور مرافق سے ہوں اس لئے حقوق و مرافق قلیل و کثیر جتنے ہوں سب ملیں گے لیکن کھیتی اور پھل نہیں ملیں گے **اماالثمر** الخ لیکن درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیع میں داخل نہ ہوگی البتہ اس صورت میں داخل

ہو جائیگی جبکہ اس کے لینے کی صراحۃ شرط لگادی ہو۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز گھر کے منتقل ہونے والے سامان کے مثل ہے (جبکہ ہمیں بار بار یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بیچی گئی چیز میں اگر کچھ سامان رکھا ہوا ہو وہ اس فروخت کے معاملہ میں تصریح کے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے اگر چہ یہ کہہ دیا جائے کہ ہر تھوڑی یا زیادہ چیز جو اس میں ہو یا اس سے ہو۔

توضیح: زمین یا درخت کی بیع کرنے سے اس میں لگی ہوئی پیداوار یا پھل بھی اس میں داخل ہوں گے یا نہیں۔ درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیع میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولایدخل الزرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) باغ اور کھیت مطلقاً فروخت کرنے سے اس میں وہی چیزیں داخل ہوتی ہیں جو اس میں ہمیشہ کے لئے ہوں جیسے پورے درخت اور عمارت الذخیرہ خواہ ان میں پھل لگے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اس کے لئے کسی شرط لگانے یا حقوق وغیرہ کے الفاظ کہنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ ۱۲۔م

الصغری۔ وہ خواہ ایندھن اور جلانے کے درخت ہوں یا کچھ دوسرے ہوں یہی صحیح قول ہے الخلاصہ مگر سوکھے ہوئے داخل نہ ہوں گے مف (۲) کھلیان (وہ جگہ جہاں پر بھوسے میں سے غلہ اڑا کر یا برسا کر ڈھیر لگاتے ہیں) زمین کے مرافق میں سے نہیں ہے البحر۔

(۳) حقوق و مرافق کے ذکر سے زمین کا پانی اور خاص راستہ اور پانی بہنے کی نالی داخل ہوگی الینابیع۔

(۴) درخت سے نبات اور سبزی کا وہ پودا مراد ہے جس کی ساق پتہ ہو الخلاصہ۔

(۵) اس سلسلہ میں اصل اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ نبات یا پودا جس کے کاٹ لینے اور اکھیڑ لینے کی مدت تجربہ سے اچھی طرح معلوم و مشہور ہو وہ حکم میں پھل کے ہوتا ہے کہ بیع میں تصریح کئے بغیر اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اور جس پودا کے کاٹ لینے کی مدت معلوم نہ ہو وہ درخت کے حکم میں ہوتا ہے کہ اس کا ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جائے گا۔

(۶) زعفران اور اس کی اصل ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے المحیط۔

(۷) اگر کسی نے اس شرط پر زمین خریدی کہ اس میں اتنے پھل دار درخت ہیں مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو بغیر پھل کے درخت ہیں تو اس میں بیع فاسد ہوگی۔ کیونکہ جو قیمت لگائی گئی ہے وہ ان پھلوں کا لحاظ کر کے لگائی گئی ہے المجتبیٰ۔

(۸) کسی نے زمین اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اس میں اتنے درخت ایسے ہیں جن میں پھل آیا کرتے ہیں مگر خریدار نے ایسے درخت یا تو کم پائے یا ایک بھی نہیں پایا تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو طے شدہ پوری قیمت پر ہی اسے خریدے یا اسے چھوڑ دے البحر۔

(۹) اگر کسی نے انگور کا باغ خریدا تو جن رسیوں سے اس کی بیلیں باندھی جاتی ہیں اور جن ستونوں پر بیلیں چڑھتی ہیں بغیر ذکر کے بھی وہ از خود داخل ہوں گی القنیہ۔

(۱۰) اگر زمین کے اوپر سے کاٹ لینے کے لئے درخت خریدے حالانکہ ان کے کاٹنے سے زمین اور درختوں کی جڑوں کو نقصان ہوتا ہو تو کاٹنا منع ہوگا اور وہ بیع ختم ہو جائیگی یہی قول مختار ہے محیط الرخسی۔

(۱۱) اگر کاٹنے سے فوری نقصان تو نہ ہو مگر اس خریدار نے ایک مدت کے لئے ان کو چھوڑ دیا اس کے بعد کسی وقت بھی کاٹنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو اس خریدار کو کاٹنے کا اختیار نہیں ہوگا اور زمین کا مالک ان درختوں کی قیمت زمین پر لگے ہوئے کے

حساب سے خریدار کو دے کر درختوں کا مالک بن جائے یہی صحیح قول ہے المضمرات۔
(۱۲)اگر درختوں کو ان کی زمین سمیت خریدا تو اس کو جڑ سے اکھیڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ اکھیڑ لے تو اسے اختیار ہوگا کہ ان کی جگہ دوسرے درخت لگادے۔
(۱۳)اور اگر درخت خریدے مگر لگے رہنے کی شرط نہیں کی تو فتوی یہ ہے کہ درخت کی زمین بیع میں داخل ہو جائیگی المحیط یہی قول مختار ہے البحر (۱۴)اور اگر درخت کاٹ لینے کیلئے خریدے ہوں تو بالاتفاق ان کی زمین داخل بیع نہ ہو گی النہر۔
(۱۵)اگر اس شرط کے ساتھ درخت خریدا کہ اسے کاٹ کر یا زمین کھود کر جڑ سے اکھیڑے گا تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع جائز ہو گی اور خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ جڑ تک زمین کھودے القاضی خان۔
(۱۶)اگر کوئی پودا خریدا اور بائع کی اجازت سے لگا رہنے دیا یہاں تک کہ وہ ایک بڑا درخت ہو گیا تو بائع کو اختیار ہو گا کہ اس درخت کو جڑ سے اکھیڑنے کا حکم دے اور وہ درخت جڑ کے ساتھ اسی خریدار کا ہو گا۔ق۔ اور اگر درخت پر پھل ہوں تو شرط کے بغیر وہ بائع کے ہوں گے اور اگر خریدار نے اپنے لئے ان کی شرط کر دی ہو تب پھلوں کا مالک ہو جائے گا جیسا کہ کچھ پہلے گذر چکا ہے م۔
(۱۸)اور اگر معاملہ بیع کے وقت پھل موجود نہ ہوں اور بیع کے بعد لیکن قبضہ سے پہلے ان میں پھل لگ گئے تو وہ خریدار کے ہوں گے السراج۔
(۱۹)اور اگر ایسی زمین جس میں درخت لگے ہوں اور درختوں پر پھل بھی ہوں اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ پھل مشتری کے ہوں گے اور زمین اور درخت اور پھل سب برابر قیمت کے ہوں مگر مشتری کے قبضہ سے پہلے یہ پھل کسی آسمانی آفت سے ضائع ہوگئے یا بائع کھا گیا تو خریدار کے ذمہ سے ایک تہائی قیمت کم ہو جائیگی اور بالاتفاق اس مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دو تہائی قیمت میں یعنی صرف درخت اور زمین کی قیمت دے یا بیع ختم کر دے السراج۔ معلوم ہونا چاہے کہ پھلوں کی قیمت اس وقت ہو گی جس وقت بائع نے ان پھلوں کو کھایا ہے المبسوط۔ ھ۔

قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها اوقد بداجاز البيع لانه مال متقوم امالكونه منتفعا به في الحال اوفي الثاني وقد قيل لا يجوز قبل ان يبد وصلاحها والاول اصح وعلى المشتري قطعها في الحال تفريغا للملك البائع و هذا اذا اشتراها مطلقا اوبشرط القطع وان شرط تركها على النخيل فسد البيع لانه شرط لايقتضيه العقد وهو شغل ملك الغير وهو صفقه في صفقة وهوا عارة او اجارة في بيع وكذابيع الزرع بشرط الترك لما قلنا وكذا اذتناهي عظمها عندابي حنيفة وابي يوسف لما قلنا واستحسنه محمد للعادة بخلاف مااذالم يتناه عظمها لانه شرط فيه الجزء المعدوم وهوالذي يزيد بمعنى من الارض او الشجر.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کئے جن کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی یا صلاح ظاہر ہو چکی ہے تو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہو گی کیونکہ یہ مال متقوم ہے (یعنی ایسا مال ہے جس کی قیمت لگائی جاسکتی ہے) خواہ اس وجہ سے کہ اس سے اسی وقت فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے یا آئندہ کبھی اس سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (جبکہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی صلاح ظاہر ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے مگر قول اول اصح ہے (ف یہ بیع اسی صورت میں جائز ہو گی جبکہ بیع میں یا تو کسی قسم کی شرط نہیں لگائی ہو بلکہ مطلق ہو یا یہ شرط ہو کہ مشتری ان کو توڑے گا) وعلی المشتری الخ اور مشتری پر یہ بات واجب ہو گی کہ ان پھلوں کو فورا توڑے تاکہ بائع کی ملکیت فارغ اور خالی ہو جائے یہ حکم اس صورت میں لازم ہو گا جبکہ مشتری نے پھلوں کو مطلقا یا توڑ لینے کی ہی شرط پر خریدا ہو۔
وان شرط تركها الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط لگائی ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے یعنی اس میں فساد اور بڑی خرابی

ہے وہ یہ کہ دوسرے شخص کی ملکیت کو اپنے فائدہ کے لئے مشغول رکھنا یا ایک صفقہ میں دوسرے صفقہ کو داخل کر دینا یعنی معاملہ بیع میں عاریت یا اجارہ کے معاملہ کو بھی ملالینا اور اسی طرح کھیتی کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ یہ خریدار اس کھیتی کو اسی کھیت میں لگے رہنے دے گا یہ فاسد ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی بائع کی ملکیت یعنی زمین مشتری کی ملکیت یعنی کھیتی سے یا درخت پھل سے پھنسا رہے گا یا ایک عقد بیع میں زمین کو عاریۃً استعمال کے لئے یا اجارہ کے طور پر دینا ہوگا یہ تفصیل اس وقت ہوگی جبکہ درخت کسی کام کے قابل ہو گئے ہوں مگر ان کا بڑھنا مکمل نہ ہوا ہو)۔

و کذا اذا تنا ھی الخ اسی طرح ان پھلوں کا بڑا ہونا یا بڑھاؤ پوری ہو گئی ہو۔ تو بھی ان کو درخت پر لگے رہنے یا چھوڑ دینے کی شرط سے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک بیع فاسد ہوگی اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے یعنی یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے اور امام محمدؒ نے لوگوں کی عادت ہونے کی وجہ سے اسے استحسانا جائز کہا ہے یعنی سب لوگوں کا اس پر عمل ہے کسی کا کوئی انکار نہیں ہے (اور اسی پر فتوی ہے الاسرار ک) بخلاف اس صورت کے کہ جب پھل بڑے نہ ہوئے ہوں تب بالاتفاق جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں معدوم جز کی شرط ہے یعنی اس جزء کی جو زمین یا درخت کی قوت سے بڑھے گا۔ ف اور وہ حصہ بیع کے بعد بائع کی ملک سے پیدا ہوگا اس طرح اس نے اس حصہ کو جو موجود ہے اس حصہ سے ملا کر خریدا جو ابھی تک موجود نہیں ہے اس لئے کہ بیع جائز نہ ہوگی اور جب پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا یعنی جتنا اسے بڑھنا تھا بڑھ گیا ہو تو کوئی معدوم جزء نہیں رہا۔

توضیح: درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو فروخت کرنا اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کو خریدتے وقت ہی مشتری نے یہ شرط لگادی کہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے یعنی وہ فی الحال نہیں توڑے جائیں گے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل صلاح کے معنی

قال ومن باع ثمرة الخ درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل کو فروخت کرنا جن کی صلاح ظاہر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو بہر صورت ان کی بیع جائز ہے ف تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق پھلوں میں صلاح ظاہر ہو جانے کے بعد ان کی بیع جائز ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک پھلوں میں صلاح ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ آندھی وغیرہ کی آفت اور شبنم پالے وغیرہ کے فساد سے محفوظ ہو جائیں جیسا کہ المبسوط میں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بیع جائز نہیں ہے پھر ظہور صلاح (کسی لائق ہو جانے) سے پہلے ہمارے نزدیک مطلقا خریدنا جائز ہے اور امام مالک شافعی و احمد رحمھم اللہ کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے اور اگر ظہور صلاح سے پہلے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ ان کو توڑے گا درختوں پر نہیں چھوڑے گا تو بالاجماع جائز ہے اور اگر اس وقت تک ان کے پھولوں میں پھل نہ نکلے ہوں تو ان کی بیع بالاجماع جائز نہیں ہے اور جب پھل ظاہر ہو گئے تو تین صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ آدمی یا جانوروں میں سے کسی کے بھی نفع اٹھانے کے قابل نہ ہوں اب اگر اس حالت میں فروخت کئے تو شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے اور قدوریؒ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ جائز ہے امام محمدؒ نے باب العشر والخراج میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی صحیح ہے اور دوم یہ کہ وہ اس لائق ہو گئے ہوں کہ کسی طور ان سے نفع حاصل کیا جائے مگر ان کا بڑھنا ختم نہ ہوا ہو اس حالت میں ان کو فروخت کیا تو اس شرط کے ساتھ ان کی بیع جائز ہوگی کہ فورا ان کو توڑنے کی شرط کر دی گئی ہو یا بیع مطلقاً ہوئی ہو اور اگر یہ شرط کی کہ ابھی درخت پر ہی انہیں لگا رہنے دے گا تو بیع فاسد ہوگی کیونکہ یہ شرط عقد بیع کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ ان کو جتنا بڑھنا تھا اتنا وہ بڑھ گئے اور مزید (بڑھنے) کی امید نہ ہو اس کے بعد ان کو فروخت کیا تو سب کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ وہ بیع مطلق ہو یا ان کو توڑ لینے کی شرط ہو اور اگر درخت پر ہی لگنے رہنے کی شرط کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کی بیع جائز نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف رحمھما اللہ کا یہی قول ہے اور استحسانا جائز ہے اور امام محمد و مالک و شافعی و احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔

الحاصل پھل ظاہر نہ ہونے سے پہلے بیع بالاجماع باطل ہے جیسے آم کا باغ صرف مور۔ (پھول) آجانے پر فروخت کرنا اور پھل ظاہر ہونے کے بعد کے مسئلہ کو قدوریؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ جب پھل ظاہر ہوگئے تو خواہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل ہوں یا نہ ہوں درخت پر چھوڑنے کی شرط کے بغیر بیع مطلقا جائز ہے۔

وان شرط تركها على التخيل الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط کی کہ ان پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دے گا تو بیع فاسد ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک فساد لازم آتا ہے کہ غیر کی ملکیت یعنی بائع کے کھیت اور درخت کو مشتری کی کھیتی اور پھل سے مشغول رکھنا اور اسے فارغ کر کے نہ دینا یا یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایک صفقہ یعنی بیع میں دوسرے صفقہ یعنی عاریت یا اجارہ کو بھی ملالینا ف یعنی عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ بائع یا مشتری کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو۔ حالانکہ یہاں مشتری کی اس مذکورہ شرط سے لازم آتا ہے کہ بائع کے درخت مشتری کے پھلوں سے گھرے رہیں یا یہ لازم آتا ہے کہ عقد بیع کے ساتھ عاریت یا اجارہ بھی ہو یعنی بائع اپنے درخت مشتری کو ان پھلوں کے پکنے تک مفت میں یوں ہی پھنسا رہنے دے یا اس کی اجرت وصول کرے۔ حالانکہ ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کو داخل کر لینا جائز نہیں ہے۔

ولو اشتراها مطلقا وتركها باذن البائع طاب له الفضل وان تركها بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاته لحصوله بجهة محظورة وان تركها بعد ماتنا هي عظمها لم يتصدق بشيئ لان هذا تغير حالة لاتحقق زيادة وان اشتراها مطلقا وتركها على النخيل وقداستاجر النخيل الى وقت الادراك طابه له الفضل لان الاجارة باطلة لعدم التعارف والحاجة فبقي الاذن معتبرا بخلاف ما اذا اشترى الزرع واستا جرالارض، الى ان يدرك وتركه حيث لايطيب له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة فاورثت خبثا ولو اشتراها مطلقا فاثمرت ثمرا اخرقبل القبض فسدالبيع لانه لايمكنه تسليم المبيع لتعذرا التميز ولو اثمرت بعد القبض يشتركان فيه للاختلاط والقول قول المشترى في مقداره لانه في يده وكذافي الباذنجان والبطيخ والمخلص ان يشترى الاصول ليحصل الزيادة على ملكه:

ترجمہ: اور اگر خریدار نے پھلوں کو مطلقا خریدا پھر بائع کی اجازت سے ان کو درختوں پر ہی لگے رہنے دیا تو پھل جتنا بڑھا یا جتنی زیادتی ہوئی وہ مشتری کے لئے حلال ہوگی اور اگر بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا تو جو کچھ پھلوں کی ذات میں زیادتی ہوئی ہے اس میں سے کچھ صدقہ کر دے کیونکہ یہ زیادتی ناجائز طریقہ سے ہوئی ہے اور اگر پھل پورے بڑھ چکنے کے بعد ان کو بائع کی اجازت کے بغیر چھوڑا ہو تو کچھ صدقہ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس عرصہ میں جو کچھ فرق آیا ہے وہ کسی قسم کی زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حالت کا فرق ہوا ہے یعنی کچے اور خام پھل میں پختگی آجانا یا پک جانا ہے (ف یہ فرق صرف حالت کا متغیر ہونا ہے جسم میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے اس لئے صدقہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

وان اشتراها مطلقا وتركها) الخ اور اگر مشتری نے ان پھلوں کو مطلقاً خریدا یعنی چھوڑنے کی شرط نہیں کی مگر ان درختوں پر اس طرح رہنے دیا کہ ان کے پکنے تک ان درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جو کچھ پھل بڑھیں یا ان میں کچھ زیادتی ہو وہ اس بناء پر مشتری کے لئے حلال ہو جائیگی کہ یہ اجارہ باطل ہے کیونکہ اس کا رواج اور یہ معمول نہیں ہے اور اس کی کوئی خاص مجبوری یا ضرورت بھی نہیں مگر اس سے بائع کی اجازت ضرور معلوم ہوگئی اور اجارہ بے کار اور لغو ہو گیا اس کے برخلاف اگر اس طرح کھیتی خریدی اور اس کی زمین کو کھیتی کے پک جانے تک کے لئے کرایہ پر لے لیا تو خریدار کو اس کھیتی کا اضافہ اور زیادتی حلال نہ ہوگی کیونکہ اگر چہ یہ اجارہ لوگوں میں معروف و متعارف ہے مگر یہاں فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے اس لئے اس میں نجاست پیدا ہوگئی۔

ولو اشتراها مطلقا فاثمرت الخ اور اگر اس نے پھلوں کو مطلقا خریدا یعنی درختوں پر چھوڑنے کی شرط نہیں کی تھی پھر اس کے قبضہ میں لینے سے پہلے درختوں میں دوسرے پھل آئے تو بیع فاسد ہو گئی کیونکہ (اصل) مبیع کو خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہیں رہا کیونکہ جن پھلوں کی بیع ہوئی تھی اور جو پھل نئے نکل آئے ہیں ان میں تمیز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر قبضے کے بعد نئے پھل آئے ہوں تو بائع اور مشتری دونوں ہی سارے پھلوں کے مشترک مالک ہوں گے کیونکہ ان کے ملائے بغیر ہی از خود سارے پھل مل گئے اور زائد پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں اختلاف ہونے کی صورت میں مشتری کی بات قابل قبول ہو گی کیونکہ فی الحال سارے پھل اسی کے قبضہ میں ہیں۔ یہی حکم بیگن اور خربزہ کا بھی ہے اس پریشانی کا حل یہ ہے کہ مشتری اب پھلوں کے درختوں کو بھی خرید لے تاکہ جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ مشتری کی ملکیت میں ہو۔

(ف یعنی بیگن وخربزہ میں بھی نئے نئے پھول نکلتے رہتے ہیں تو اگر مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ نکل آئیں تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر قبضہ میں آنے کے بعد نکلیں تو وہ دونوں سب میں برابر کے شریک ہوں گے مگر نئے پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہو گا۔ پھر چونکہ اکثر پھلوں میں یہ معاملہ پیش آتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے جو پریشانی ہوتی ہے وہ ظاہر ہے اس سے بچنے کی عمدہ صورت اور آسان حیلہ یہ ہے کہ پھلوں کی جو قیمت طے ہوتی ہو ان پر درختوں کے دام بھی بڑھا کر درختوں سمیت وہ پھل خرید لے تاکہ جو نئے پھل نکلیں وہ مشتری کی ملکیت میں پائے جائیں۔ پھر جب سارے پھل ختم ہو جائیں تو وہ درخت جتنے میں خریدے تھے یا ان کے لئے زائد قیمت دی تھی اس قیمت پر بائع کو فروخت کر دے۔ لیکن یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ یہ معاملہ اس جگہ ممکن ہو گا جہاں بائع کو مشتری کی طرف سے یہ اطمینان ہو گا کہ مشتری اسی قیمت پر ہمارے درخت ہمیں واپس کر دے گا اور بیگن وخربزہ کی صورت میں ان کے پودوں سمیت بیچنا ہمارے علاقہ میں معمول ہے کیونکہ یہ ہمارے یہاں باقی نہیں رکھے جاتے ہیں پھلوں کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے پودے بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

توضیح: اگر خریدار نے پھلوں کو مطلق خرید کر مالک کی اجازت کے ساتھ یا بغیر اجازت ان کے درختوں پر ہی رہنے دیا یا مطلقا خرید کر پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دیا مگر ان کے پکنے تک کے لئے درختوں کو کرایہ پر لے لیا مطلقا خریدا مگر قبضہ میں لینے سے پہلے ہی درختوں میں اور بھی پھل لگ گئے پھر نئے اور پرانے پھلوں کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو گیا مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ دلائل

و لو اشتراها مطلقا وترکها باذن البائع الخ.

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے **وترکها علی النخیل وقد استاجر النخیل الخ** کسی نے پھلوں کو مطلقا خریدنے کے بعد درختوں پر ہی چھوڑ دیا یا ان کے پکنے تک کے لئے ان کے درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جتنے پھل زیادہ ہوئے اور وہ بڑھے سب مشتری کے لئے حلال ہو گا اور اس طرح کرایہ پر لینے کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجارہ باطل ہو گا۔ ف۔ خلاصہ مسائل کا یہ ہے کہ پھلوں کے لئے درختوں کو اجارہ پر لینے میں اور کھیتی کے واسطے کھیت کرایہ پر لینے میں حکما فرق ہے اس طرح سے کہ جس نے کوئی کھیت کرایہ پر لیا پھر اس کرایہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو گئی کہ کھیتی کھیت میں کچی لگی ہوئی ہے جو کاٹی نہیں جاسکتی ہے اس لئے مالک زمین اور کرایہ والا دونوں کے نفع ونقصان کا خیال کرتے ہوئے کھیتی پک جانے تک وہ کھیت اجرت پر دلوائی جائیگی اور اجارہ جائز ہو گا مگر جب کسی نے کچی کھیتی خریدی اور اس کھیت کو کرایہ پر لے لیا تو یہ اجارہ فاسد ہو گا کیونکہ اس کی مدت مجہول ہے اس کے برخلاف اگر پھلوں کے لئے درخت کرایہ پر لیا تو ایسے اجارہ کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت واجب نہ ہو گی۔

لیکن مالک کی اجازت یقیناً موجود ہے تو اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ مالک کی اجازت سے درختوں پر پھل لگے ہوئے چھوڑ دے اس صورت میں جتنی مقدار میں پھل جتنے بڑھے اور تعداد میں جتنے زیادہ ہوئے سب مشتری کے لئے حلال ہوں گے۔

قال ولا یجوزان یبیع ثمرۃ ویستثنی منھا ارطالامعلومۃ خلا فالمالکؒ لان الباقی بعد الاستثناء مجھول بخلاف ماذا باع واستثنی نخلا معینا لان الباقی معلوم بالمشاھدۃ قالؒ قالواھذا روایۃ الحسن وھو قول الطحاوی اماعلی ظاھر الروایۃ ینبغی ان یجوز لان الاصل ان ما یجوز ایراد العقد علیہ بانفرادہ یجوز استثناؤہ من العقد وبیع قفیز من صبرۃ جائز فکذا استثناؤہ بخلاف استثناءالحمل واطراف الحیوان لانہ لایجوز بیعہ فکذا استثناؤہ.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی کچھ پھل فروخت کرے اور اس میں سے چند رطل استثناء کرلے امام مالک نے اس میں اختلاف کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے (ف یعنی مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس باغ کے پھل فروخت کئے سوائے ایک من کے یا اس باغ کے آم فروخت کئے سوائے ایک ہزار آم کے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس استثناء کے بعد جو کچھ باقی رہادہ مجہول ہے (یعنی نہیں معلوم کہ کتنا باقی بچا ہے) اس کے برخلاف اگر باغ فروخت کیا اور اس میں سے ایک معین درخت کو مستثنیٰ کرلیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ یہاں جو کچھ باقی رہادہ نظروں کے سامنے رہتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حسنؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی قول ہے (ف امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے حاصل مسئلہ یہ ہے کہ جب باغ کے پچاس درختوں میں سے ایک دو متعین درخت کو مستثنیٰ کیا تو ان کے سوا باقی جو رہے وہ معلوم ہو رہے ہیں لیکن پھلوں میں سے استثناء کیا تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ باقی رہنے والے اس سے زیادہ ہوں گے بھی یا نہیں اور اگر ہیں تو وہ کتنے ہیں ان کی مقدار معلوم نہیں ہے اسی طرح وہ اشارہ سے بھی متعین نہیں ہوسکتے ہیں لہٰذا ان کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہوگی یہ روایت صراحت کے ساتھ حسنؒ کے نوادر میں ہے) اما علی ظاھر الروایہ الخ لیکن ظاہر الروایہ کی بناء پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے ہر وہ چیز جو تنہا بیچی اور خریدی جاسکتی ہو اس کا دوسرے عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے لہٰذا جبکہ پوری ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوئی ہے تو پوری ڈھیر سے ایک کا استثناء کرنا بھی جائز ہوگا۔ بخلاف استثناء الحمل الخ بخلاف جانور کے پیٹ کے بچہ (حمل) مستثنیٰ کرنے یا حیوان کے اعضاء مستثنیٰ کرنے کے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ صرف حمل یا صرف کسی عضو کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کا استثناء بھی جائز نہیں ہے (ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ دنبہ اس کے دست یا اس کی چکی کے بغیر فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی واضح ہو کہ یہ مسئلہ ظاہر الروایۃ میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے بلکہ اس سے تو جائز ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز نہ ہونا ہی قیاس کے زیادہ موافق ہے۔

توضیح: کسی درخت کے پورے پھل کو فروخت کرتے ہوئے پانچ سیر کا مثلاً استثناء کرنا، کسی باغ کے تمام درخت کو فروخت کرتے ہوئے دو متعین درخت کو مستثنیٰ کرنا، جانور کو فروخت کرتے ہوئے اس کے کسی عضو بدن کو یا اس کے پیٹ کے بچہ (حمل) کو مستثنیٰ کرنا حکم۔

اختلاف ائمہ دلائل

ویجوز بیع الحنطۃ فی سنبلھا والباقلی فی قشرہ وکذا الارزوالسمسم وقال الشافعیؒ لایجوزبیع الباقلی الاخضرو کذا الجوز واللوز والفستق فی قشرہ الاول عندہ ولہ فی بیع السنبلۃ قولان وعندنایجوز ذالک کلہ لہ ان المعقودالیہ مستور بما لامنفعۃ لہ فیہ فاشبہ تراب الصاغۃ اذابیع بجنسہ ولنا ماروی عن النبی علیہ السلام انہ

نهى عن بيع النخل حتى يزهى وعن بيع السنبل حتى يبيض ويامن العاهة ولانه حب منتفع به فيجوز بيعه فى سنبله كالشعير والجامع كونه مالا متقوما بخلاف تراب الصاغه لانه انما لايجوز بيعه بجنسه لاحتمال الربا حتى لوباعه بخلاف جنسه جازوفى مسئلتنا لوباعه بجنسه لايجوز ايضا لشبهة الربوا لانه لايدرى قدر مافى السنابل ومن باع دارادخل فى البيع مفاتيح اغلاقها لانه يدخل فيه الاغلاق لانها مركبة فيها للبقاء والمفتاح يدخل فى بيع الغلق من غير تسمية لانه بمنزلة بعض منه اذالا ينتفع به بدونه.

ترجمہ: اور گیہوں جو اپنی بالی میں موجود ہے اور (باقلاء) لوبیا جو اپنی پھلی میں موجود ہے ان کا بیچنا جائز ہے اور یہی حکم چاول اور تل کا ہے (یعنی) ان کی بیع بھی جائز ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سبز لوبیا کی بیع جائز نہیں ہے اور ان کے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم بادام و پستہ اور اخروٹ کا بھی ہے جو اپنے موٹے چھلکے میں ہوں۔ یعنی ان کی بیع بھی جائز نہیں ہے (اور بادام وغیرہ پر جو باریک سی جھلی یا چھلکا لگا رہتا ہے وہ بالا تفاق مانع نہیں ہے۔ ع) اور گیہوں کو ان کی بالیوں میں بیچنے کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں (یعنی ایک قول میں جائز ہے اور یہی قول دوسرے بہت سے شوافع کا بھی ہے۔ لیکن دوسری منصوص روایت میں جائز نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع) اور (ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں جائز ہے **له ان المعقود عليه الخ** ان امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ طے پایا ہے وہ ایسی چیز میں چھپی ہوئی ہے جس میں کوئی نفع نہیں ہے بے کار ہے اس لئے وہ چیز سناروں کی راکھ کے مشابہ ہو گئی ہے جو اپنی جنس کے عوض بیچی جائے یعنی سناروں کی راکھ میں سونے کے ریزے یا چاندی کے ریزے ہوتے ہیں پس اگر سونے کی راکھ کو سونے کے عوض خریدے یا چاندی کی راکھ کو چاندی کے عوض خریدے تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ راکھ کے اندر شاید چاندی یا سونا کچھ نہ ہو کیونکہ وہ تو چھپی ہوئی ہے اسی طرح گیہوں کی بالیوں یا چھلکے کی اندر گیہوں ولوبیا و مغز و بادام وغیرہ مخفی ہے اور ان کے اوپر جو چھلکا ہے وہ بے فائدہ ہے اس لئے یہ دانے یا مغز ایسی چیز کے اندر چھپے ہوتے ہیں جو بے فائدہ ہے جیسے سناروں کی راکھ کے اندر ریزے چھپے ہوتے ہیں اس لئے جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر (دھوکہ کی بیع) سے منع فرمایا ہے **رواه ابو حنيفة و مسلم** بیع الغرر ہر ایسی بیع کو کہا جاتا ہے جس میں مبیع کے موجود ہونے میں شبہ اور دھوکا ہو کہ وہ شاید ہاتھ آئے یا نہ آئے چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایسی مچھلی نہ خرید و جو پانی میں ہے کیونکہ یہ غرر (دھوکہ) ہے اس کی روایت احمد والدار قطنی اور بیہقی نے کی ہے **ولنا ماروى الخ** اور حدیث سے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کا درخت بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس کا پھل زرد یا سرخ ہو جائے اور گیہوں کی بالیاں بیچنے سے یہاں تک کہ وہ سفید ہو جائیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں سنن اربع اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگور کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں کچھ سیاہی آنے لگے اور اناج و غلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ دانے سخت ہو جائیں ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت انس رضی اللہ سے منقول حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو اور خرما کے درخت کی بیع سے ممانعت فرمائی ہے یہاں تک کہ پھل زرد یا سرخ ہو جائے بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

پس یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گیہوں کی بالیاں جب سفید ہو جائیں یا دانہ جب سخت ہو جائے تب بیع جائز ہے پھر اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسی جنس کے غلہ سے خریدے مثلاً گیہوں کا کھیت گیہوں کے عوض خریدا تو اس میں سود کا احتمال ہے اسی بناء پر اگر کوئی بالیوں کے گیہوں کے مقابلہ میں خالص گیہوں دیتا ہے تو اس خالص گیہوں کے مقابلہ میں زائد ہونا شرط ہے تاکہ یہ خالص گیہوں بالیوں کے گیہوں کے برابر ہو کر زائد جو کچھ بچے وہ بالیوں کے بھوسے کے مقابلہ میں ہو جائے۔ اور اگر یہ

خالص گیہوں دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ گیہوں کے مقابلہ میں زائد گیہوں لینا سود ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی بالیوں کے گیہوں کو دوسری جنس مثلاً جو، چنا وغیرہ کے عوض یا نقد خریدے تو جائز ہوگا اور یہی صورت یہاں مراد ہے اس لئے کہ حدیث میں بالیوں کا غلہ خریدنے کی ممانعت ہے۔

ولانه حب منتفع به الخ اور اس دلیل سے بھی کہ گیہوں بھی ایک ایسا غلہ ہے جس سے نفع اٹھایا جاتا ہے اس لئے اس کی بیع بھی اپنی بالیوں میں جائز ہے جیسے بالاتفاق جو کی بیع اس کی اپنی بالیوں میں جائز ہے ان دونوں جو اور گیہوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی علت جامعہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی غلے قیمتی مال ہیں (ف اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا اور حدیث سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ بیع الغرر نہیں ہے کیونکہ ایسا ہونے سے اس بیع کی اجازت نہ ہوتی جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں دھوکا نہیں ہے اور جب غیر جنس (گیہوں کے عوض جو کی بالیاں خریدی گئیں تو سود کا بھی احتمال نہیں رہا) **بخلاف تراب الصاعة الخ** بخلاف سناروں کی راکھ کے کیونکہ سونے یا چاندی جس کی بھی وہ راکھ ہے اس کی بیع اپنی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض صرف اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ اس میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے اسی بناء پر اس راکھ کو خلاف جنس کے عوض بیچے تو جائز ہے (اس سے معلوم ہوا کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ جس کا معاملہ کیا گیا ہے وہ مخفی اور نظروں سے غائب ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے بلکہ سودی ہونے کے احتمال کی بناء پر ہے)۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ یعنی بالیوں میں گیہوں خریدنے میں ان کو اگر اسی جنس کے عوض خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی اسی سود کے شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ بالیوں میں وزن کے اعتبار سے کتنا گیہوں ہے۔ **ومن باع دارا الخ** اور جس شخص نے کوئی دار (گھر) فروخت کیا تو اس میں مستقل لگے تالے (کلیدان) اپنی کنجیوں سمیت بیع میں داخل ہوں گے (ف یعنی اس کے دروازوں اور دیواروں میں لگی ہوئی (الماریوں میں جو کھٹکے اور تالے لگے رہتے ہیں ان کی کنجیاں بھی داخل ہوں گی۔) **لانه یدخل فیه الخ** کیونکہ کلیدان یعنی کھٹکے تو مبیع میں داخل ہوں گے کیونکہ کھٹکے اس میں باقی رکھنے کے واسطے جڑے ہوئے ہیں (یعنی ان سے جدا ہونے کے لئے نہیں ہیں) اور کھٹکے کی بیع میں اس کی کنجی بیان کے بغیر ہی داخل ہوا کرتی ہے کیونکہ اس کی کنجی کلیدان کے ایک حصہ اور ٹکڑے کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کی کنجی کے بغیر اس کلیدان سے کسی طرح فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح: گیہوں جو اپنی بالیوں میں ہوں اور اخروٹ وغیرہ کی بیع سنار کی راکھ کی بیع سے مراد اور حکم گیہوں کی بالیوں کو گیہوں یا جو سے بیچنے کا حکم گھر فروخت کرتے ہوئے گھر کے تالے اور اور ان کی چابیوں کی بیع کا حکم تفصیل اختلاف ائمہ دلائل بیع الغرر کی تعریف

بخلاف تراب الصاغة (صاغہ، صائغ (سنار) کی جمع وہ زیورات بناتے وقت سونے یا چاندی کو کوئلے جلا کر گرم کرتے اور بناتے رہتے ہیں اس دوران سونے اور چاندی کے ذرات کوئلوں میں گر گر کر جمع ہوتے رہتے ہیں جو کچھ محنت کے بعد نکال کر صاف کر لئے جاتے ہیں اسی قسم کی راکھ کو سنار کی راکھ کہا گیا ہے قاسمی) سناروں کی راکھ جس میں چاندی یا سونے کے ٹکڑے اور ذرات ہوتے ہیں اس کو اپنی ہی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے کہ اس کی بیع میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر اپنی جنس سے ہی وہ راکھ نہ بیچی جائے بلکہ جنس بدل کر یعنی چاندی کو سونے یا برعکس بیچی جائے تو وہ بیع جائز ہو جائیگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان ٹکڑوں کے مخفی ہونے یعنی راکھ میں دبے رہنے کی وجہ سے ناجائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے کہ اس میں بھی سود کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے اس مسئلہ میں یعنی گیہوں کی بالیوں میں رہتے ہوئے گیہوں خریدنے میں اگر ان کو اسی جنس کے عوض کوئی خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی سود کے احتمال کی وجہ سے جائز نہ ہوگا کیونکہ بالیوں میں کتنے گیہوں موجود ہیں معلوم نہیں ہوتا ہے ف حالانکہ گیہوں وغیرہ جن میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان میں دینے اور

لینے میں دونوں عوضوں کا برابر ہونا شرط ہے اس لئے امام شافعیؒ کا قیاس بھی ختم ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جس حدیث کو دلیل میں پیش کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درخت کو بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائے۔ اور گیہوں کی بالیوں کو بھی بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ بالیاں سفید ہو جائیں رواہ مسلم حالانکہ اس کے دو جملوں میں سے پہلے جملہ پر آپ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ خرما کے درخت کی بیع کو اس کے سرخ یا زرد ہونے سے قبل تک جائز کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ہم اس پر بھی عمل کرتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کے درخت کو اس شرط پر بیچنے سے منع فرمایا ہے کہ یہ پھل درخت ہی پر چھوڑ دیئے جائیں یہاں تک کہ اس کے پھل زرد یا سرخ ہو جائیں یعنی تم میں سے کوئی بھی خرما کے درخت کو اس شرط کے ساتھ فروخت نہ کرے کہ خریدار پھل کو ان کے درختوں پر ہی رہنے دے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائیں۔

ف۔ لیکن مخفی رہنے کی وجہ یہ بات نہیں ہے کہ یہ مفہوم عبارت کے سیاق یعنی بعد میں آنے والے جملہ کے مفہوم کے خلاف ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ممانعت بطور ارشاد ہو کیونکہ ان پھلوں کے تیار ہو جانے کے بعد اس میں آفت آجانے سے بھی مشتری کا نقصان نہ ہو گا اس واسطے بالیوں میں بھی آفت سے محفوظ ہو جانا مروی ہے م۔

اگر یہ کیا جائے کہ اگر روئی کے معین ڈھیر میں سے اس کے بنولے یعنی اس کے بیج کسی نے فروخت کئے یا معین چھواروں میں سے اس کی گٹھلیاں فروخت کیں اس طرح سے کہ اس روئی میں جتنے بنولے یا بیج ہیں یا ان چھواروں میں جتنی گٹھلیاں ہیں میں نے فروخت کیں تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے تو ان بالیوں کے گیہوں بیچنا کس طرح جائز ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں اس طرح کہا جاتا ہے کہ یہ چھوارے یا روئی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ ان چھواروں میں یہ گٹھلیاں یا اس روئی میں بنولے ہیں یعنی عرف میں ان بنولوں اور گٹھلیوں کو کسی گنتی میں نہیں لایا جاتا ہے لیکن گیہوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں اور یہ اخروٹ یا یہ بادام ہیں یعنی ان کے چھلکوں کا کوئی اعتبار نہیں کرتے اور ان کو کسی شمارے میں نہیں لاتے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا اسی سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ تھنوں کے اندر جو دودھ یا بکری یا دنبہ کے اندر جو گوشت وچربی وچکی و یا یہ اور کھال ہے ان کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ عرف میں تھن یا بکری کہلاتی ہے اور یوں نہیں کہتے ہیں کہ یہ دودھ اپنے تھن میں یا یہ چربی اپنی بکری میں ہے اور اس طرح آٹا جو گیہوں کے اندر ہے اور روغن جو زیتون کے اندر ہے اور شیرہ جو انگور کے اندر ہے اور اس جیسی چیزوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

ف۔ بخلاف اس کے کہ یہ کہتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہے تو ان کی بیع جائز ہے اور جب بیع جائز ہوئی تو اس دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جب بالیوں سے گیہوں یا لوبیا یا چاول نکالے جائیں یا چھلکے میں سے اخروٹ و مغز و بادام وغیرہ نکالے جائیں تو مشتری کو اختیار ہونا چاہئے کیونکہ اس نے پہلے نہیں دیکھا تھا کما فی الفتح لیکن اخروٹ و بادام وغیرہ میں یہ حکم مشکل ہے اس لئے یہ اختیار ایسی چیزوں میں ہو سکتا ہے جو نکالنے کے بعد ناقص نہ ہوں اور ناریل میں تو یہ عرف جاری ہے کہ اگر ناکارہ نکلے تو مشتری کو یہ اختیار ہوتا ہے مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ باب خیار الرؤیۃ میں آئیگی م مسئلہ ایک ایک شخص نے اپنا کچھ سامان دے کر سنار کی راکھ خریدی تو اگر راکھ میں سے چاندی یا سونا نکلا تو بیع جائز ہو گی اور اگر کچھ نہ نکلا تو بیع جائز نہ ہو گی الولوالجی اور اگر کچھ نکلا تو اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اختیار ہو گا۔

والمفتاح یدخل فی بیع الخلق الخ یعنی کلیدان اور دروازوں اور الماریوں میں لگے رہنے والے تالے تو بیع میں داخل ہوتے ہی ہیں کیونکہ وہ جڑے اور لگے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح ان کی کنجیاں بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہوں گی کیونکہ ان کنجیوں کے بغیر وہ کلیدان بے کار ہو جاتے ہیں ف یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ کلیدان دروازوں میں جڑے ہوئے ہوں اور

اس کے اوپر سے بھی تالے لگائے جاتے ہوں تو یہ اوپر والے تالے اور ان کی چابی بیان کئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گے ع کیونکہ دکانوں کی بیع میں ان کے اوپر والے تالے داخل نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان میں لگے ہوئے نہیں ہوتے اور مکانوں کے تختے اگرچہ جدا ہوتے ہیں مگر عرف میں دروازوں میں لگے ہوئے کے حکم میں ہوتے ہیں ف اگر یہ کہا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے گھر کی بیع میں اس کا خاص راستہ بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ راستہ کے بغیر گھر سے انتفاع ممکن نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ گھر خریدنے سے کبھی یہ بھی مقصود ہوا کرتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے کے ذریعہ اس سے ملا ہوا گھر بھی شفعہ کے طور پر خرید سکے اسی بناء پر اگر اس گھر سے رہنے کا ہی نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو راستہ کے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ خاص راستہ بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہو جائے گا جیسے اجارہ اور وقف کی صورتوں میں ہو جاتا ہے ف۔

خاص مسئلہ:

ایسی چیز جو جلد بگڑ جایا کرتی ہو کسی نے خریدی لیکن اس خریدار نے اس پر قبضہ نہیں کیا بلکہ اس کی قیمت لانے کا ارادہ ظاہر کر کے کہیں چلا گیا پھر غائب ہو گیا یہاں تک کہ اب اس چیز کے خراب ہو جائے کا خطرہ ہونے لگا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں فروخت کر ڈالے اسی طرح اس خریدار کو بھی اس کا خریدنا بالکل صحیح اور جائز ہوگا اگرچہ اس کو پہلی خریداری کا حال معلوم ہو کیونکہ پہلا خریدار دلالت حال کی بناء پر اس بیع کے فسخ ہونے پر راضی ہو چکا ہے اور چونکہ بازاروں میں اکثر ایسا اتفاق ہوتا رہتا ہے اس لئے اس مسئلہ کو ہر ایک شخص کو اچھی طرح معلوم ہونا چاہئے ف۔

قال و اجرة الكيال وناقد الثمن على البائع اما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا اذا بيع مكايلة و كذا اجرة الوزان والذراع والعداد واما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمدؒ لان النقد يكون بعد التسليم الاترى انه يكون بعد الوزن والوزن والبائع هوالمحتاج اليه ليميز ما تعلق به حقه من غيره اوليعرف المعيب ليرده وفي رواية ابن سماعة عنه على المشترى لانه يحتاج الى تسليم الجيد المقدر والجودة تعرف بالنقد كمايعرف القدر بالوزن فيكون عليه قال واجرة وزان الثمن على المشترى لما بينا انه هوا لمحتاج الى تسليم الثمن وبالوزن يتحقق التسليم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال ناپنے والے اور ثمن کے جانچنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے (ف۔ یعنی جو چیز بیچی گئی ہے اگر ایسی ہو جو پیمانے سے ناپی جاتی ہو جیسے گلہ وغیرہ تو خریدار نے اس مال کے ناپنے والے کو اس کو جو خرچ دیا ہو وہ بیچنے والے کے ذمہ آجائے گا اسی طرح خریدار نے جو کچھ نقد قیمت دی ہے اگر اس کے جانچنے کی ضرورت پڑی تو اس کا خرچ بھی بائع کے ہی ذمہ ہوگا اما الكيل فلا بد الخ پس ناپنے والے کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو ضروری ہے کہ مال ناپ کر خریدار کے حوالہ کرنا بیچنے والے کے ذمہ لازم ہے (اس لئے اس کے ناپنے والے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہی لازم ہوگی) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ چیز جب پیمانہ سے ناپ کر بیچی گئی ہو جبکہ پوری ڈھیری یا اندازہ سے دینے کی بات نہ ہو اسی طرح وزن کرنے والے اور گزوں سے ناپنے والے اور گن کر دینے والے کی مزدوری بھی بائع کے ذمہ ہی ہوگی۔ (بشرطیکہ وہ چیز وزن کرنے اور گزوں سے ناپنے یا گننے کی شرط پر بیچی گئی (الکافی)۔

اور نقد کے جانچنے کی بات یہ ہے کہ جو حکم ابھی اوپر بیان کیا گیا ہے یہ ابن رستمؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ نقد اور ثمن کے پرکھنے کی نوبت اسی وقت آتی ہے جبکہ وہ بائع کو حوالہ کر دیا گیا ہو کیا یہ نہیں دیکھتے کہ مال وسامان کو تول کر دینے کے بعد ہی روپیہ اور نقد دینا ہوتا ہے پھر اسی کے اچھے اور برے ہونے کو پرکھنے اور جانچنے کی ذمہ داری تو بائع پر ہی ہے اسی سے اس کا یہ حق متعلق ہوتا ہے کہ وہ کھرے اور کھوٹے میں امتیاز کرے یا اس لئے کہ ان میں سے جو عیب دار نکلے اسے وہ مشتری کو واپس کر کے اس

کے عوض اچھے سکے لے لے ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ ثمن اور سکوں کے جانچنے کی ذمہ داری مشتری کی ہے کیونکہ اس پر یہ لازم آتا ہے کہ مال کے عوض جو کچھ ثمن یا سکے ادا کرے وہ کھرے اور بازار میں قابل قبول ہوں اور یہ بات یعنی ثمن کا قابل قبول اور کھرا ہونا اس کے جانچنے کے بعد ہی معلوم ہوتا ہے جیسے مبیع کی مقدار کو معلوم کرنا یا اندازہ لگانا اس کو تولنے سے ہی معلوم ہوتا ہے الحاصل ثمن کو پرکھنے اور جانچنے کی اجرت اور خرچ ادا کرنا مشتری پر لازم ہوگا ف اگرچہ مشتری یہ دعوی کرتا ہے کہ میرے دام بالکل صحیح اور کھرے ہیں یہی قول صحیح بھی ہے کہ پرکھنے والے کی اجرت بہر حال مشتری کے ذمہ ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اسی پر فتوی ہے القاضی خان الوجیز یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے ہو یہی صحیح ہے اور اگر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو ابھی بائع پر ہے السراج۔

واجرة وزان الثمن الخ اور ثمن کے تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ ثمن بائع کو دے دینا مشتری کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس کو تولنے کے بعد ہی حوالہ کرنا ہوتا ہے ف لہذا تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوئی یہی مذہب مختار ہے الجواھرہ واضح ہو کہ ثمن وزن کر کے دیا جاتا ہے اور درھموں کے برابر ہونے کی صورت میں گن کر دینا بھی جائز ہے اور غلہ وغیرہ پیمانہ سے ناپ کر دیا جاتا ہے مگر ہمارے علاقوں میں وزن کرنے کا دستور ہے م اور جو چیز ڈھیری سے اندازہ کے ساتھ بیچی جائے حالانکہ وہ ناپنے کی چیز ہو جیسے چھوارے، کشمش، اخروٹ و پیاز وغیرہ تو اس کا اس ڈھیر سے نکال دینا مشتری کے ذمہ ہوگا جسے مناسب دیکھ بھال اور انتظام کر کے وہ مشتری اس پر قابو پائے گا اور اگر اس کی تقسیم کے لئے پیمانہ یا وزن استعمال کرنے کی بھی شرط کی گئی ہو تب بائع کی ذمہ داری ہو جائیگی البتہ اگر تقسیم کرنے سے پہلے ہی بائع از خود یہ بتادے کہ یہ چیز کتنی ہے لیکن قول صحیح اور مذہب مختار یہ ہے کہ وزن کر کے دینا بہر حال بائع کی ذمہ داری ہے الوجیز۔

توضیح: سامان کو ناپ کر یا تول کر دینے یا نکالنے اور قیمت کے روپے وغیرہ پرکھنے کی ذمہ داری کس پر ہوگی اور اس کا خرچ کس کے ذمہ ہوگا حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع سلعة بثمن قيل المشترى ادفع الثمن اولالان حق المشترى تعين فى المبيع فيقدم دفع الثمن ليتعين حق البائع بالقبض لما انه لايتعين بالتعيين تحقيقا للمساواة قال ومن باع سلعة بسلعة اوثمنا بثمن قيل لهما سلما معا لاستو اهمافى التعيين وعدمه فلا حاجة الى تقديم احدهما فى الدفع.

ترجمہ: اور جس شخص نے کوئی سامان ثمن یعنی درہم ودینار کے عوض بیچا تو مشتری سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے اس کی قیمت ادا کر دو (بعد میں اس مبیع کو اس بائع سے مانگو) کیونکہ اس مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے۔ (کیونکہ وہ سامان معین کرنے سے معین ہو جاتا ہے) اسی لئے پہلے قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا تاکہ قبضہ کر کے بائع کا حق بھی متعین ہو جائے کیونکہ ثمن ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تاکہ بائع اور مشتری دونوں میں برابری ثابت ہو جائے قال ومن باع الخ اور جس نے سامان کے عوض سامان بیچا مثلاً گھوڑے کے عوض مکان یا ثمن بیچا مثلاً روپے کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں سے کہا جائے گا کہ دونوں ایک ساتھ لین دین کرو کیونکہ معاملہ کرنے والے یہ دونوں تعیین کرنے اور نہ کرنے میں برابر ہیں تو کسی کو پہلے دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: مال واسباب کو درہم یا دینار کے یا ایک سامان کو دوسرے سامان کے عوض بیچنے کی صورت میں تبادلہ کس طرح کرنا چاہئے یعنی لین دین میں پہل کون کرے گا تفصیل حکم دلائل

قال ومن باع الخ (سلعۃ سین کو کسرہ کے ساتھ مال ومتاع اسباب ثمن دینار ودرہم) معاملہ کرتے وقت بائع ومشتری کے درمیان حتی الامکان ہر بات میں برابری کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے اس لئے سامان کو نقد سے تبادلہ کرنے کی صورت میں چونکہ

نقد یعنی درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے ان کو متعین کرنے کے لئے مشتری سے کہا جائے گا کہ وہ نقد پہلے دے کر ان کو متعین کردے اس کے عوض مشتری کا حق تو بیع میں متعین ہو چکا ہے (کیونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے)۔

ومن باع سلعة الخ اس مسئلہ کے برخلاف سامان کو سامان کے عوض بیچا ہو مثلاً گھوڑے کو مکان کے عوض بیچا ہو تو اس صورت میں دونوں چیزیں ہی متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں اس لئے کسی ایک کو پہلے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک ساتھ ہی دونوں لین دین کریں ف اور اگر روپے کے عوض اشرفی بیچی تو چونکہ یہ دونوں متعین ہونے والی چیزیں نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی پہلی صورت کی طرح دونوں کا حق برابر ہے اس لئے ایک ساتھ لین دین کرلیں م اس سلسلہ میں ہمارے یہاں ایک قاعدہ کلیہ یہ مقرر ہے کہ مطلق عقد یعنی جس میں کوئی شرط نہ ہو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا جائے وہ جہاں موجود ہوا سے وہیں حوالہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس میں یہ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جس جگہ میں رہ کر معاملہ طے کیا گیا ہے وہاں لاکر چیز حوالہ کی جائے یہی ظاہر مذہب ہے اسی بناء پر اگر شہر میں گیہوں کا معاملہ طے کیا گیا ہو حالانکہ اس وقت گیہوں گاؤں میں موجود ہو تو اسی گاؤں میں حوالہ کرنا واجب ہوگا اور اسی شہر میں لاکر پہنچانا لازم نہ ہوگا المحیط۔

اور اگر ایسے گیہوں خریدے جو ابھی تک بالیوں میں موجود ہوں تو بائع پر لازم ہوگا کہ ان بالیوں کو کٹوا کر ان کو روندوا کر ان سے بھس اور دانہ نکال کر مشتری کے حوالہ کرے یہی قول مختار ہے الخلاصہ ان سے نکالا ہوا بھوسہ بائع ہی کا ہوگا النہر اور اگر پیمانے کے حساب سے گیہوں خریدے ہوں تو ان کو ناپنا اور اس کا خرچ سب بائع کے ذمہ ہوگا اسی طرح ان کو مشتری کے برتن میں بھر دینا بھی بائع ہی کے ذمہ ہوگا یہی قول مختار ہے الخلاصہ اگر سقاء (بہشتی) کی مشک میں پانی خریدا تو ان سے خریدار کے گھڑوں میں بھرنا بھی اسی سقاء پر واجب ہوگا۔ اور اسباب خریدنے کی صورت میں رواج کا اعتبار ہوگا القاضی خان۔ واضح ہو کہ سامان کو مشتری کے حوالہ کرنا اسی صورت میں صحیح مانا جائے گا جبکہ اس میں یہ تین شرطیں پائی جارہی ہوں نمبر ا یہ کہہ دینا کہ میں نے تمہارے اور اس مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا (یعنی تمہارے حوالہ کردیا) اس طرح سے کہ اس سلسلہ کی ساری روک ٹوک ختم کردی ہے نمبر ۲ یہ کہ مبیع مشتری کے سامنے اس طرح موجود ہو کہ مشتری کا اس پر اپنا قبضہ کرنا ممکن ہو اور کوئی چیز بھی اس پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ نہ ہو نمبر ۳ وہ سامان دوسرے سامان سے اس طرح علیحدہ ہو کہ کسی غیر کے حق یا ملک سے مشغول نہ ہو الاجناس مف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر کسی نے کوئی ایسا کمرہ خریدا جس میں دوسروں کا سامان موجود ہے اس کے بعد بائع نے اس کمرہ پر اس کے پورے سامان کے ساتھ قبضہ کرنے کی اجازت دی تو یہ قبضہ صحیح ہوگا اور اسی میں رکھا ہوا سامان اس کے پاس بطور امانت ہوگا امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ قبضہ کرنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں نے تمہارے اور اس مبیع کے درمیان کی ساری رکاوٹیں ختم کردی ہیں اس لئے تم اس پر قبضہ کرلو پھر مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کرلیا مف۔

نمبر ۲۔ بیع جائز میں روک ٹوک کو دور کرنا بالاتفاق قبضہ ہے بیع فاسد میں بھی یہی صحیح ہے کہ یہ قبضہ ہے القاضی خان۔

نمبر ۳۔ بائع نے اپنے گھر میں روک ٹوک اٹھادی تو امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ ایک شخص نے سرکہ خریدا جو بائع کے گھر میں اس کے مٹکے میں ہے اور اس نے مشتری کے سامنے تخلیہ کردیا۔ پھر اس مشتری نے مٹکے پر مہر لگا کر بائع کے گھر ہی میں چھوڑ دیا اس کے بعد وہ سرکہ برباد ہو گیا تو وہ مشتری کا مال برباد ہوا یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور اسی پر فتوی ہے اصغری۔

نمبر ۵۔ دار یعنی مکان پر قبضہ کرنے کے واسطے چابی دے دینا کافی ہے بشرطیکہ وہ اس مکان کو کسی دقت کے بغیر کھول سکتا ہو ورنہ نہیں مختار الفتاوی اگرچہ وہ مشتری اس مکان کی طرف جائے بھی نہیں القاضی خان۔

نمبر ۶۔ اگر کمرہ میں کوئی ناپ یا تول کی چیز موجود ہو اور اسے پیمانہ یا وزن کے حساب سے فروخت کیا پھر اس کی چابی مشتری کو دے دی اور کہا کہ میں نے تمہارے اور اس چیز کے درمیان تخلیہ کر دیا اور اس وقت تک ناپ یا تول نہیں کیا تو بھی اس مشتری کو قابض ہی سمجھا جائے گا الظہیریہ۔

نمبر ۷۔ کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کر کے تمہارے حوالہ کر دی پھر مشتری نے کہا کہ میں نے وہ قبول کر لی تو اس طرح حوالہ کرنا صحیح نہ ہوا یہاں تک کہ پہلے مشتری اس ایجاب کو قبول کر لے اس کے بعد اس کے حوالہ کرے المحیط۔

نمبر ۸۔ اگر غلام خریدنے کے بعد مشتری نے اس سے کہا کہ میرے ساتھ چلو اور وہ چل پڑا تو یہ بھی ایک قبضہ ہے القاضی خان اسی طرح اگر اپنے کام کے لئے اسے بھیجدے تو یہ بھی قبضہ ہوگا ف نمبر ۹ ایک شخص نے اپنا ایسا مکان بیچا جو سامنے میں نہیں ہے اور کہا کہ میں نے تمہارے سپرد کر دیا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا پس اگر وہ مکان دور ہو تو قبضہ نہیں ہوگا اور اگر قریب ہو تو قبضہ ہو جائے گا البحر۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہی صحیح ہے القاضی خان اور قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ اس میں تالا لگانے پر قادر ہو ورنہ بعید ہے البحر نمبر ۱۰ اسی طرح اگر کوئی زمین خریدی تو اگر وہ قریب ہو تو قبضہ صحیح ہوگا اور اگر بعید ہو تو قبضہ نہیں ہوگا شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ لوگ غفلت سے شہروں میں زبانی طور پر زمین خرید کر کے اکتفاء کر لیتے ہیں حالانکہ زمین دور ہوتی ہے اور قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے مف۔

نمبر ۱۱۔ مشتری نے بائع کے گھر میں ایک غلام خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے اس کے معاملہ میں رکاوٹ باقی نہیں رکھی اس لئے تم اس پر قبضہ کر لو مگر مشتری نے اس کے قبضہ سے انکار کر دیا پھر وہ غلام مر گیا تو مشتری کا مال گیا مختار الفتاوی نمبر ۱۲ اگر درخت پر پھل بیچے اور اسی طرح مشتری کے حوالہ کئے تو مشتری اس کا قابض ہو جائے گا کیونکہ وہ اس باغ سے بائع کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر پھلوں کو توڑ سکتا ہے البدائع۔

۱۳۔ اگر تیلی کو کسی نے ایک برتن دیا یہ کہتے ہوئے کہ اس میں تیل تول کر اپنے غلام یا میرے غلام کے ہاتھ میرے پاس بھیج دو اور راستہ میں وہ برتن ٹوٹ گیا تو بائع کا مال ضائع ہوا اور اگر یہ کہا ہو کہ اپنے غلام یا میرے غلام کو دے دو تو مشتری کا مال ضائع ہوا المحیط۔

نمبر ۱۴۔ اگر بازار سے وہنڈی خرید کر یہ حکم دیا کہ میرے گھر پہنچا دو یا بھوسہ یا لکڑی کا گٹھا خرید کر بائع کو یہی حکم کیا اور وہ راستہ میں برباد ہو گئی تو بائع کا مال برباد ہوا الخلاصہ۔

نمبر ۱۵۔ کسی نے ایک گائے خریدی اور بائع سے کہا کہ تم اپنے گھر چلو میں پیچھے آتا ہوں اور تم سے لے کر اپنے گھر لے جاؤں گا۔ پھر وہ بائع کے گھر میں مر گئی تو بائع کی گائے مری۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر بائع کے اصطبل میں سے کوئی جانور خریدا اور کہا کہ آج رات یہیں رہ جائے۔ میں کل لیجاؤں گا پھر وہ جانور مر گیا تو بائع کا جانور مرا۔

نمبر ۱۷۔ اور اگر مشتری نے کہا کہ آج یہیں رہنے دو اگر مر جائے تو میرا مال گیا تو اس صورت میں بھی بائع کا ہی مال ضائع ہوگا القاضی خان۔

نمبر ۱۸۔ اگر بائع نے مبیع ایسے شخص کے حوالہ کی جو مشتری کے عیال میں سے ہے تو اس سے مشتری کو قابض ہونا نہیں کہا جائے گا اسی لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال بائع کا برباد سمجھا جائے گا۔ مختار الفتاوی۔

نمبر ۱۹۔ اگر مشتری نے کوئی چیز خرید کر اس کی کچھ قیمت بائع کو دی اور کہا کہ باقی قیمت کے لئے یہ چیز تمہارے پاس بطور رہن ہے یا یہ کہا کہ تمہارے پاس امانت ہے تو یہ قبضہ نہیں کہلائے گا القاضی خان۔

نمبر ۲۰۔ اگر مشتری نے اس مبیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف وضائع کر دیا یا اسے عیب دار کر دیا تو یہ مشتری کا قبضہ

کہلائے گا اسی طرح اگر بائع نے اس کے حکم سے ایسا کیا تو بھی قبضہ صحیح ہو گا۔ محیط السرخسی۔
نمبر ۲۱۔ اگر مشتری نے بائع کو گیہوں پسوانے کا حکم دیا تو پینے سے قابض ہو جائے گا اور وہ آٹا اسی مشتری کا ہو گا البحر۔
نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے ایسا کوئی پرندہ خریدا جو کمرہ میں ہے اور بائع نے مشتری سے کہا کہ اس پر قبضہ کر لو اسے پکڑ لو ابھی اس نے پکڑا نہیں تھا کہ ہوا سے دروازہ کھل گیا اور وہ پرندہ اڑ گیا تو یہ بائع کا پرندہ اڑ ا اور اس کا مال ضائع ہوا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ مشتری کسی کی مدد کے بغیر اسے نہیں پکڑ سکتا تھا۔ ف۔

باب خیار الشرط

خیار الشرط جائز فی البیع للبائع والمشتری ولهما الخیار ثلثة ایام فما دونها والاصل فیه ماروی ان حبان ابن منقذ بن عمرو الانصاریؓ کا ن یغبن فی البیاعات فقال له النبی علیه السلام اذا بایعت فقل لا خلابة ولی الخیار ثلثة ایام و لا یجوز اکثر منها عند ابی حنیفةؒ وهو قول زفرو الشافعی وقالا یجو ز اذا سمی مدة معلومة لحدیث ابن عمرؓ انه اجاز الخیار الی شهرین ولان الخیار انما شرع للحاجة الی التروی لیندفع الغبن و قد تمس الحاجة الی الاکثر فصار کالتا جیل فی الثمن.

ترجمہ: باب خیار الشرط کے بیان میں بیع میں خیار الشرط بائع و مشتری دونوں کے لئے جائز اور ثابت ہے اور ان دونوں کو تین دن یا اس سے کم کا اختیار ہو گا اس مسئلہ میں اصل سبب وہ روایت ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں گھاٹے میں پڑ جاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم معاملہ بیع کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلابت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اور مجھے تین دنوں کا اختیار ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین دنوں سے زیادہ کی مہلت جائز نہیں ہے اور یہی قول امام زفر و شافعیؒ کا بھی ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ تین دنوں سے زیادہ کے لئے بھی یہ خیار صحیح ہے بشرطیکہ اس مدت کو بیان کر دے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی وجہ سے کہ انہوں نے دو مہینوں تک خیار شرط جائز رکھا ہے مگر یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے ع۔ ف) اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ کے اچھے اور برے دونوں باتوں میں غور کرنے کی ضرورت سے خیار ہونے کو جائز کیا گیا ہے تاکہ کسی کو دھوکہ نہ ہو اور دھوکہ بازی ختم ہو اس بات میں غور کرنے کے لئے کبھی تین دنوں سے زیادہ کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے قیمت کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کرنا اور مہلت چاہنا یعنی اگر قیمت ادھار ہو تو تین دن یا زیادہ جس قدر مدت کی ضرورت ہو مقرر کرنا جائز ہوتا ہے اسی طرح بیع میں جتنے دنوں تک غور و فکر کی ضرورت ہو آپس کی رضامندی ہونے سے جائز ہے۔

توضیح: خیار شرط کے بیان میں خیار شرط کے معنی اور اس کی صورت، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

خیار الشرط الخ۔ خیار شرط۔ یہ ہے کہ بائع یا مشتری ایجاب یا قبول میں اپنے لئے اختیار رکھنے کی شرط لازم کرے اسی کو جائز بھی کہتے ہیں۔ مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا بائع یہ کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر بیچا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا دونوں اپنے اپنے واسطے اختیار شرط کریں اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جس کو اختیار ہو گا اس کے حق میں بیع لازم نہیں ہو گی یہاں تک کہ مدت گذر جائے یا وہ خود ہی اس مدت معینہ میں اپنے اختیار کو ساقط کر کے بیع پوری کر دے اور یہ بھی اختیار ہو گا کہ چاہے تو بیع کو توڑ دے والاصل فیه الخ خیار شرط کے جائز ہونے میں اصل وہ روایت ہے کہ ابن حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں دھوکہ کھا جاتے تھے اس سے بچنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمادیا تھا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ شریعت میں دھوکہ بازی جائز نہیں ہے اس لئے میں اپنے لئے اختیار رکھتا ہوں کہ اگر تم مجھے دھوکہ دے رہے ہو اور مجھے معلوم ہو جائے تو تین دنوں کے اندر اسے واپس کر دوں گا ورنہ

رکھ لوں گا۔

ف۔ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کے سر میں کچھ چوٹ لگی تھی جس کی وجہ سے ان کی نگاہ کچھ کمزور ہو گئی اور دیکھنے میں غلطی کرنے لگے تھے صحیحین کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کا ذکر کیا گیا جو اپنی خرید و فروخت میں دھوکہ کھایا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ تم جب معاملہ کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلابت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ نے کی ہے اور ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ واقعہ منقذ کا ہے اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ حبان بن منقذ کا ہے اور بخاری کی تاریخ اوسط وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خریدنے میں دھوکہ کھاتے تھے الحاصل بالاتفاق تین دن کا خیار ثابت ہے م۔ف۔ ع اور تین دن سے زیادہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے امام زفر و شافعیؒ کا یہی قول ہے ف اور یہی قول صحیح ہے جو اہر الاخلاطی شافعیؒ نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ ایسا خیار فاسد ہونا چاہئے لیکن شریعت میں تین دنوں کا اختیار حبان بن منقذ کے حق میں اور بیع مصراۃ میں وارد ہوا ہے رواہ البیہقی۔

ولابی حنیفةؒ ان شرط الخیار یخالف مقتضی العقدو هو اللزوم انما جوزناه بخلاف القیاس بما روینا من النص فیقتصر علی المدة المذکورة فیه وانتفت الزیادة الا انه اذا اجاز فی الثلث جاز عندابی حنیفةؒ خلافا لزفرهو یقول انه انعقد فاسدا فلا ینقلب جائزا وله انه اسقط المفسد قبل تقرره فیعود جائز کما اذا باع بالرقم واعلمه فی المجلس ولان الفساد باعتبار الیوم الرابع فاذا اجاز قبل ذلك لم یتصل المفسد بالعقد ولهذا قیل ان العقد یفسد بمضی جزء من الیوم الرابع وقیل ینعقد فاسدا ثم یرتفع الفساد بحذف الشرط وهذا علی الوجه الاول.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط کرنا ہی اصل میں تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کے بعد فوراً بیع لازم ہو جائے لیکن ہم نے قیاس کے خلاف جائز کہا ہے اس حدیث کی وجہ سے جو اوپر روایت کی ہے اس لئے جو مدت اس میں مذکور ہے اسی پر اقتصار اور اکتفاء کرنا ہوگا اور اس سے زیادہ کی نفی ہو جائیگی (ف) اس لئے اگر کسی نے چار دنوں کے لئے خیار شرط رکھا تو بیع فاسد ہو جائیگی چنانچہ عبد الرزاقؒ نے یہی حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے لا نہ اذا اجاز الخ اور اگر تین دنوں سے زیادہ کی شرط رکھ کر) تین دنوں کے اندر ہی اس بیع کی اجازت دے دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو گا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا یہ زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع ابتداہی فاسد منعقد ہو گئی تھی اس لئے بعد میں بدل کر جائز نہ ہو گی اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو بات مفسد تھی زیادہ کی اس کے پختہ ہو جانے سے پہلے ہی اس نے ساقط کر دیا (شرط ختم کر دی) یعنی اس وقت تک چوتھا دن شروع بھی نہیں ہوا تھا کہ اس نے اجازت دے دی اس لئے عقد درست ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے تھان کو آنکھ پر بیچا یعنی یہ کہہ کر کہ اس پر لگے ہوئے اشارہ میں جو قیمت لگی ہوئی ہے اتنے ہی میں بیچا پھر اسی مجلس میں مشتری کو اس کی قیمت سے مطلع کر دیا تو بیع جائز ہو گی (حالانکہ اس طرح بیچنا فاسد ہے جبکہ مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع میں جو فساد آیا ہے وہ چوتھے دن کی شرط کی وجہ سے ہے اب جبکہ اس دن کے آنے سے پہلے ہی اختیار رکھنے والے نے اجازت دے دی تو فاسد کرنے والی چیز اس عقد کے ساتھ نہیں پائی جا سکی ہے اس لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ چوتھے دن کا تھوڑا سا وقت بھی گذرنے سے عقد فاسد ہو جائے گا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگرچہ پہلے عقد فاسد ہوا لیکن شرط زائد کو دور کرنے سے اس کا فساد ختم ہو گیا یہ قول پہلی دلیل کی بنیاد پر ہے ف یعنی فساد کی وجہ اول میں بتایا گیا ہے جو چیز فاسد کرنے والی تھی اس کے مستحکم اور موثر ہونے سے پہلے ہی اسے نکال دیا اس لئے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلے عقد فاسد ہوا تھا مگر اس کی شرط فاسد کے دور کرنے سے ایجاب و قبول صحیح ہو گیا۔ لیکن دوسری وجہ اقوی ہے ایسا ہی الظہیر یہ اور الذخیرہ میں ہے۔ م۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے جائز نہیں پھر بھی اگر کوئی زیادہ کی شرط لگادے بیع بالرقم۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولواشترى على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلثة ايام فلا بيع بينهما جازوالى اربعة ايام لايجوز عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ يجوزالى اربعة ايام اواكثر فان نقد فى الثلث جازفى قولهم جميعا والاصل فيه ان هذا فى معنى اشتراط الخيار اذا الحاجة مست الى الانفساخ عند عدم النقد تحرز اعن المماطلة فى الفسخ فيكون ملحقا به وقدمر ابوحنيفةؒ على اصله فى الملحق به ونفى الزيادة على الثلث وكذا محمدؒ فى تجويز الزيادة وابويوسف اخذ فى الاصل بالاثروفى هذا بالقياس و فى هذه المسائلة قياس اخرو اليه مال زفرو هوا نه بيع شرط فيه اقالة فاسد ة لتعلقها بالشرط واشتراط الصحيح منها فيه مفسد للعقد فاشتراط الفاسد اولى ووجه الاستحسان مابينا.

ترجمہ: اور اگر کسی نے کچھ مال اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی قیمت ادا نہ کردوں تو ہم دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ نہیں رہے گا تو اس طرح کی بیع جائز ہے اور اگر چار دن کا کہا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ چار دن اور اس سے زیادہ تک بھی جائز ہے اس کے بعد اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کردی تو سب کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہوگئی (ف اس کلام کو شرط خیار کے ساتھ ملادیا ہے اسی لئے فرمایا ہے)۔

والاصل فیہ الخ اس حکم میں اصل وہ ہے جو اس مسئلہ میں مذکور ہے کہ یہ شرط خیار کے معنی میں ہے کیونکہ جب مشتری قیمت ادا نہ کرسکے اس وقت اس عقد کو ختم کرنے کی ضرورت ہوگی تاکہ عقد ٹوٹنے میں دیر نہ لگے اور اس زحمت سے بچاؤ ہوجائے اس لئے یہ بھی خیار شرط کے حکم میں ہوا اور اس مسئلہ میں بھی تمام ائمہ اپنی اصل پر قائم رہے اس طرح سے کہ خیار شرط میں جو اصل مقرر کی گئی تھی وہی اصل یہاں بھی مقرر ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ نے یہاں بھی تین دنوں سے زیادہ کی نفی فرمادی کہ یہ شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے نہیں کی جاسکتی ہے اور امام محمدؒ بھی اپنی شرط کی اصل پر قائم رہے کہ تین دنوں سے زیادہ کو بھی جائز فرمایا اور امام ابو یوسفؒ نے اصل یعنی خیار شرط میں تو ابن عمرؓ کی حدیث کے موافق عمل کیا اور اس فرضی مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا یعنی امام محمدؒ کے موافق کہا واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ایک قیاس اور بھی ہے چنانچہ امام زفر نے اسی پر عمل کیا ہے اور یہی قول امام مالک امام شافعیؒ واحمد رحمہم اللہ کا ہے وہ قیاس یہ ہے کہ اس بیع میں ایک اقالہ فاسدہ کی شرط کی گئی ہے اس طرح سے کہ اپنے اقالہ کو ایک شرط پر معلق کیا ہے (یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ اگر میں اس مدت میں اس کی قیمت نہ دے دوں۔ یہ کہہ کر دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ بیع کا اقالہ کیا ہے ساتھ ہی اس اقالہ کو قیمت نہ دینے پر مشروط رکھا ہے حالانکہ کسی بھی بیع میں صحیح اقالہ کی شرط لگانا بھی اس عقد بیع کو فاسد کردیتا ہے تو فاسد اقالہ کی شرط لگانا بدرجہ اولی فاسد کرے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ وصاحبین رحمہم اللہ نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے) استحسان کی وجہ یہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

توضیح: تین دن یا اس سے کم یا زیادہ کی مہلت کی شرط پر مال خریدنا کہ اگر اس مدت میں قیمت ادا نہ کروں تو بیع ختم ہوجائیگی تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولواشترى على انه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس اختلافی مسئلہ میں تمام ائمہ نے اپنے اپنے قیاس اور اپنی اصل پر عمل کیا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ نے استحسان پر عمل کیا ہے استحسان کی وجہ بھی پہلے بیان کی جاچکی ہے ف یعنی کبھی کوئی شخص کوئی چیز خریدتا ہے لیکن اس کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے اگر اس پر اس کے ساتھ سختی کی جائے یا مقدمہ بازی کی جائے تو اس بیع کے فسخ کرنے میں بہت تاخیر ہوجاتی ہے پھر اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کی فروخت کا وقت ختم ہوجاتا ہے یعنی

دوسرا بھی مناسب خریدار نہیں ملتا ہے اس لئے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ معاملہ کے وقت ہی کوئی ایسی قید لگادی جائے جس سے قیمت کی وصول میں زیادہ تاخیر ہونے سے خود ہی معاملہ ختم ہو جائے پس اس کے لئے ہم نے شرط خیار کا طریقہ پایا جس میں تین دنوں تک کے لئے خیار کو جائز پایا ہے ہم نے اسی کے ساتھ اس صورت کو بھی ملادیا اس طرح سے کہ بائع اس مشتری سے یوں کہے کہ اگر تم نے اس کی قیمت مجھے تین دنوں میں پوری ادانہ کی تو میرے اور تمہارے درمیان یہ معاملہ از خود ختم ہو جائے گا یا خود مشتری ہی اپنی طرف سے یہ کہے کہ اگر میں تین دنوں کے اندر قیمت ادا نہ کروں تو معاملہ ختم ہو جائے گا اس کے بعد اگر وہ ادا کرنے میں تاخیر کرے گا تو بیع فسخ ہو جائیگی اور اگر یوں کہا کہ اگر تم نے چار دنوں تک قیمت ادا نہ کی تو ہمارا یہ معاملہ فسخ ہو جائے گا اور بیع نہ ہو گی تو اس صورت میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے ان کے نزدیک خیار شرط میں بھی تین دنوں سے زیادہ جائز ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے موافق ہونا چاہئے تھا کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک بھی خیار شرط تین روز سے زیادہ ہونا جائز ہے لیکن یہاں ابو یوسف نے قیاس پر عمل کیا ہے یعنی بیع میں شرط کرنا خلاف قیاس ہے اس لئے تین دنوں سے زیادہ جائز نہ ہوگا اور اس کے لئے تین دنوں کے لئے خیار تعین کی حدیث جو آئندہ آئیگی اسی کو حجت قرار دیا ہے اور شرح مجمع میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ا۔ ہمارے نزدیک خیار شرط بائع اور مشتری کے علاوہ اجنبی کے لئے بھی ثابت ہے القاضی مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی کہ میرے باپ یا دوست زید کے لئے تین دنوں تک اختیار ہے حاصل یہ ہوا کہ تین دنوں تک کے لئے جا کر اس شرط پر خریدا کہ اگر فلاں شخص پسند کرے گا تو لوں گا ورنہ واپس کر دوں گا اور یہ خیار ہمارے نزدیک فسخ بیع کے لئے موضوع ہے اجازت کے واسطے نہیں ہے پھر جب دی ہوئی مدت گذر جانے سے فسخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا تو وہ عقد پورا اور مکمل ہو گیا السراج۔

نمبر ۲۔ اگر کسی نے کہا مجھے اختیار ہے یا چند روز اختیار ہے یا ہمیشہ اختیار ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے العنایہ۔

نمبر ۳۔ اگر تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی (ہمیں ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دن کے اندر ہی اس نے اجازت دے دی یا مر گیا یا مبیع مر گیا مثلاً غلام تھا یا مشتری نے اسے آزاد کر دیا یا ایسی کوئی بات کی جس سے عقد مکمل ہو جاتا ہے تو یہ عقد جائز ہو جائے گا محیط السرخسی پھر امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مشائخ عراق نے کہا ہے کہ یہ عقد پہلے فاسد تھا لیکن صحیح ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور مشائخ خراسان اور ماوراء النہر کے نزدیک ابتداء میں موقوف تھا۔ جو ابھی صحیح ہوا ہے اور یہی قول اوجہ ہے مف۔

نمبر ۴۔ اگر دس درہم سے مشتری کے ہاتھ ایک کپڑا بیچا پھر بائع نے کہا کہ تم پر میرے دس درہم ہیں یا کپڑا ہے تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ خیار شرط ہے۔ المحیط نمبر ۵ خیار شرط جس طرح بیع صحیح میں ثابت ہوتا ہے ایسا ہی بیع فاسد میں بھی ثابت ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی نے ایک ہزار درہم اور ایک بوتل شراب کے عوض ایک غلام بیچا اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کر کے آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا مطلقاً جائز ہو گا الصغریٰ۔

نمبر ۶۔ کسی نے کچھ سامان اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر دی تو ہمارے درمیان یہ معاملہ بیع نہیں رہے گا تو امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔

نمبر ا۔ اس میں وقت مطلقاً بیان نہیں کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے قیمت نہ دی تو میرے اور تمہارے درمیان بیع نہیں ہے۔
نمبر ۲۔ وقت بیان کیا مگر مجہول اور غیر متعین بیان کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے چند دنوں کے اندر قیمت ادانہ کی تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔
نمبر ۳۔ معین وقت بیان کیا اب اگر تین دن یا ان سے کم بیان کیا تو امام اعظم وصاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہے المحیط، ۴۔ پھر اگر تین دن کے اندر قیمت ادا کر دی تو بالاتفاق جائز ہو گئی، ۵۔ اور اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کرنے سے پہلے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی کیونکہ یہ بیع مشتری کو اختیار دینے کے حکم میں ہے، ۶۔ اور اگر تین دن گذر جانے کے باوجود قیمت ادا نہ کی تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد ہو گئی اور فسخ نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ اگر تین دنوں کے بعد غلام آزاد کیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی بشرطیکہ غلام مشتری کے قبضہ میں ہو اور اس کی قیمت مشتری پر لازم ہو جائیگی اور اگر بائع کے قبضہ میں ہو تو مشتری کا آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا القاضی خان۔
نمبر ۷۔ اگر غلام فروخت کیا اور مشتری نے قیمت ادا کر دی اس شرط پر کہ اگر بائع نے قیمت واپس کر دی تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو جائز ہے اور یہ صورت بائع کے حق میں خیار شرط کے معنی میں ہے الذخیرہ یہاں تک کہ اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو آزادی نافذ نہ ہو گی اور اگر بائع نے آزاد کیا تو آزادی نافذ ہو جائے گی الفتح۔
نمبر ۸۔ بیع کے بعد بھی خیار کی شرط کرنا جائز ہے جیسے بیع کے وقت جائز ہے چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے یا بائع نے مشتری سے بیع کے بعد کہا کہ میں نے تم کو تین دنوں تک کے لئے اختیار دیا یا اسی جیسی کوئی بات کہی تو صحیح ہے اور اگر یہ خیار فاسد ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے کہا کہ فاسد نہیں ہو گا۔
نمبر ۹۔ اگر مشتری کے ہاتھ کوئی چیز بیچی اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد کئی دن گذر گئے پھر بائع نے مشتری سے کہا کہ تم کو اختیار ہے تو یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے لئے مفید ہو گا کیونکہ یہ جملہ اس جملہ کے برابر ہے کہ تم کو اقالہ کرنے کا اختیار ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ تم کو تین دن تک اختیار ہے تو اس کے کہنے کے مطابق مشتری کو تین دنوں کا اختیار ہو گا المحیط یہی صحیح ہے القاضی خان۔
نمبر ۱۰۔ اگر یوں کہا کہ تم جو کچھ بھی خرید و اس میں تم کو اختیار ہے پھر اس نے شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار حاصل نہ ہو گا اگر مشتری نے کہا کہ مجھے تین دنوں تک قیمت یا بیع میں اختیار ہے تو یہ جملہ خیار شرط کے حکم میں ہو گا العتابیہ۔
نمبر ۱۲۔ اور اگر کہا کہ مجھے رات تک یا ظہر کے وقت تک اختیار ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پوری رات یا ظہر کا پورا وقت اس میں داخل ہو گا اور صاحبین نے کہا ہے کہ جو انتہا اس نے بیان کی ہے وہ اس حکم میں داخل نہیں ہو گی المبسوط۔
نمبر ۱۳۔ اگر تین دن تک اختیار کی شرط کی پھر ایک یا دو روز اختیار ختم کر دیا تو ساقط ہو جائے گا گویا اس نے یہ مدت شرط نہیں کی تھی السراج۔
نمبر ۱۴۔ اگر تین دن کی شرط خیار پر اس شرط کے ساتھ غلام بیچا کہ مجھے اس سے خدمت لینے یا اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہے تو جائز ہے اور اسے اختیار ہے کہ اسے مزدوری پر دے یا اس سے خدمت لے اور ایسا کرنے سے اس کا اختیار باطل نہ ہو گا۔
نمبر ۱۵۔ اور اگر انگور کا باغ تین دن کی شرط خیار پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس کے پھل کھانے کا اختیار ہے یعنی اس مدت کے اندر پھل کھا سکتا ہے تو یہ بیع جائز نہ ہو گی القاضی خان۔

قال وخيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه لان تمام هذا السبب بالمراضاة ولاتتم مع الخيار ولهذا

ينفذ عتقه ولايملك المشترى التصرف فيه وان قبضه باذن البائع فلو قبضه المشترى وهلك فى يده فى مدة الخيار ضمنه بالقيمة لان البيع ينفسخ بالهلاك لانه كان موقوفا ولا نفاذ بدون المحل فبقى مقبوضا فى يده على سوم الشراء وفيه القيمة ولوهلك فى يدالبائع انفسخ البيع ولاشيئ على المشترى اعتبارا بالصحيح المطلق

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بائع کا خیار اس کی مبیع کو اس کے قبضہ سے نکلنے سے منع کر دیتا ہے ف یعنی اگر بیع میں بائع نے اپنی ذات کے لئے تین دن کا خیار شرط کیا اور مشتری نے اپنے لئے خیار شرط نہیں کیا تو مشتری کی طرف سے بیع لازم ہو چکی اس لئے اس کی قیمت جو مشتری پر لازم تھی وہ اس کی ملکیت سے کوئی چیز مانع نہیں رہی اور (یعنی یہ مشتری اس قیمت کا خود مالک نہیں رہا اب وہ بائع کی ملکیت میں گئی یا نہیں تو صاحبینؒ کے نزدیک بائع کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور امام اعظم کے نزدیک داخل نہیں ہو گی اسی طرح مبیع بھی بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے المحیط۔ **لان تمام هذا الخ** کیونکہ اس عقد بیع کا پورا ہونا دونوں کی باہمی رضامندی پر ہے اور خیار کے باوجود یہ رضامندی پوری نہ ہو گی اسی وجہ سے بائع کا آزاد کرنا نافذ ہو جاتا ہے اور مشتری اس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو (ف۔ یعنی اگر مبیع مثلاً کوئی غلام ہو اور بائع نے اپنے لئے خیار کی شرط کی تھی پھر مدت خیار کے اندر غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی عتق نافذ ہو جائے گا کیونکہ وہ بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا تھا اگرچہ مشتری کے قبضہ میں ہو لیکن اگر مشتری نے اسے آزاد کیا تو وہ آزاد نہ ہو گا اگرچہ مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا ہو لیکن جب مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا اور خریدنے کی نیت سے اس پر قبضہ کیا ہو تو یہ مبیع مشتری کے پاس ضمانت کے طور پر ہو گا۔

فلوقبضه المشترى الخ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا لیکن مدت خیار کے اندر وہ مال مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت سے اس کا تاوان ادا کرے ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے عوض وہ تلف نہ ہو گا کیونکہ بیع کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہو گئی کیونکہ بیع مکمل نہ تھی بلکہ موقوف تھی اور جب تک کہ بیع کا محل موجود نہ ہو بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے یہ مبیع مشتری کے قبضہ میں خرید کے طور پر رہی یعنی جیسے کوئی کسی چیز کو خریدنے کی نیت سے اپنے قبضہ میں لے حالانکہ ایسے قبضہ میں تلف ہونے سے قیمت واجب ہوتی ہے اور اگر بائع کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی بیع فسخ ہو جائیگی اور مشتری پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا صحیح مطلق بیع پر قیاس کرتے ہوئے (ف بیع صحیح سے مراد وہ بیع ہے جو فاسد نہ ہو اور مطلق وہ بیع ہے جس میں شرط خیار نہ ہو یعنی بیع صحیح کے ساتھ شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی اور وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو جائیگی اسی طرح یہاں بھی بیع فسخ ہو جائے گی۔

توضیح: اگر بائع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیار رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وخيار المشترى لا يمنع خروج المبيع عن ملك البائع لان البيع فى جانب الاخر لازم وهذا لان الخيار انما يمنع خروج البدل عن ملك من له الخيار لانه شرع نظر ا له دون الاخر قال الا ان المشترى لايملكه عندابى حنفية وقالا يملك لانه لماخرج عن ملك البائع فلولم يدخل فى ملك المشترى يكون زائلالا الى مالك ولا عهد لنا به فى الشرع ولا بى خنيفة انه لمالم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بانه يدخل المبيع فى ملكه لاجتمع البدلان فى ملك رجل واحد حكما للمعا وضة ولا اصل له فى الشرع لان المعاوضة يقتضى المساواة ولان الخيار شرع نظر اللمشترى ليتروّى فيقف على المصلحة ولوثبت الملك ربما يعتق عليه من غير اختياره

بان كان قريبه فيفوت النظر.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اور مشتری کے لئے خیار شرط ہونا مبیع کو بائع کی ملک سے نکلنے سے نہیں روکتا ہے کیونکہ دوسری جانب یعنی بائع کی جانب جس کو خیار نہیں ہے بیع لازم ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ شرط خیار اسی شخص کی ملکیت سے عوض نکلنے کو روکتی ہے جس کے لئے خیار شرط باقی ہو کیونکہ اسی کے خیال ولحاظ سے اختیار دیا گیا ہے دوسرے شخص کے لئے نہیں رکھا گیا ہے ف بس جب مشتری کو خیار دیا گیا ہے تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا مگر بائع کے لئے اختیار نہیں رکھا گیا ہے اس لئے اس کے حق میں بیع لازم ہو چکی ہے اسی لئے مبیع اس کی ملکیت سے نکل گئی۔) لیکن مشتری بھی اس مبیع کا مالک نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس مبیع کا مالک ہو جائے گا کیونکہ جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی پھر بھی اگر وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو جائے تو وہ کسی بھی مالک کے بغیر رہ جائے گی حالانکہ شریعت میں ایسی کسی بھی صورت کا ہمیں علم نہیں ہے (ف یعنی شریعت میں اس کی نظیر نہیں ملتی ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی ملکیت سے نکل بھی جائے اور کسی دوسرے کی ملکیت میں بھی نہ جائے اور مالک کے بغیر ہونے کی وجہ سے وہ یوں ضائع ہو جائے۔ **ولابی حنیفة الخ** اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری کی ملکیت سے ثمن نہیں نکلا پھر بھی ہم یہی کہیں کہ مبیع اس مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ بیع کے دونوں عوض (مبیع اور اس کا ثمن) اس مشتری کی ملکیت میں جمع ہو گئے یعنی مشتری مبیع اور ثمن دونوں کا مالک بن جائے یا دونوں چیزیں اسی کی ملکیت میں جمع ہو جائیں کیونکہ بیع نام ہے ایک کا دوسرے سے کسی چیز میں لین دین کرنا جبکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کیونکہ معاوضہ تو جانبین کی برابری کو چاہتا ہے۔ یعنی اگر دوسرے کا مال اپنی ملکیت میں آجائے تو اس کا عوض دوسرے کی ملکیت میں چلا جائے حالانکہ یہاں مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا تو معاوضہ (اور لین دین) کیسے ہو سکتا ہے کہ بائع کی مبیع اس کی ملکیت میں آجائے اور دوسری دلیل یہ ہے شریعت میں کہ مشتری کو شرط خیار مشتری کے اس فائدہ کے خیال سے دیا گیا ہے کہ اس معاملہ میں اچھی طرح غور وفکر کر کے اپنے لئے بہتر جو ہو اسی کو قبول کرے اب اگر اس کے اختیار کرنے یعنی نتیجہ پر پہنچے بغیر ہی اس مبیع میں اس مشتری کی ملکیت ثابت اور لازم ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ یہ مشتری ایک بڑے خسارہ میں پڑ جائے یعنی اگر وہ مبیع غلام ہو تو بلا ارادہ آزاد ہو جائے۔ مثلاً مبیع غلام اس کا کوئی قرابتی محرم ہو تو اس صورت میں اس مشتری کے غلام میں خیر خواہی اور بھلائی کا خیال باقی نہ رہے گا کہ اس کے آزاد ہو جانے سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جائے گا۔

توضیح: مشتری کے لئے خیار شرط ہونے سے مبیع کس کی ملکیت میں ہوتی ہے تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ دلائل

وخیار المشتری الخ اگر خیار شرط مشتری نے اپنے لئے رکھا ہو یعنی بائع نے نہ رکھا ہو تو بالاتفاق (۱) وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی اسی طرح نمبر ۲ مشتری جس ثمن اور عوض کا مالک تھا وہ بالاتفاق اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے الصغری نمبر ۳ یہ بات کہ وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر اس مشتری کی ملکیت میں جاتی ہے یا نہیں تو اس میں ائمہ احناف کا آپس میں بنیادی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مشتری کی ملکیت میں بھی داخل نہیں ہو گی یعنی مشتری اس کا مالک نہیں ہو گا اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ جب بائع کی ملکیت سے نکل چکی ہے اس کے بعد بھی اگر مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو تو وہ بے مالک کے ضائع ہو جائیگی حالانکہ شریعت میں ہمیں ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے ف یعنی شریعت میں اس کی ایسی کوئی نظیر نہیں ہے کہ کوئی مملوکہ چیز کسی کی ملکیت سے نکل کر کسی مالک کے بغیر ضائع ہو جائے۔

ولابی حنیفة الخ اور ابو حنیفہ کے فرمان کہ ایسی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل بھی جائے گی اور مشتری کی ملکیت میں بھی

نہیں جائے گی) کی دلیل یہ ہے کہ ف شرط خیار مشتری کے حق میں خیر خواہی کا لحاظ کر کے مشروع ہوا ہے اب اگر مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے تو اس سے خیر خواہی کا لحاظ ختم ہو جائے گا تفصیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے ایسے کسی قرابت دار کو جس کے ساتھ اس کی قربت محرمہ ہے مثلاً اپنے باپ یا چچا یا بیٹے کو اس کے مالک سے تین روز کے خیار شرط کے ساتھ خریدا تاکہ ان دنوں میں وہ اپنے معاملہ کے نفع و نقصان کا فیصلہ کر سکے یا یہ کہ اس کی خریداری میں مصلحت ہے یا نہیں اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ مبیع یعنی فلاں تو خود اس کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ آزاد بھی ہو چکا ہے تو وہ پھر کب اور کس طرح فیصلہ کر سکے گا اور اسے بجائے عالی فائدہ کے زبردست نقصان ہو جائے گا بہت ممکن ہے کہ وہ اس نقصان کو برداشت بھی نہ کر سکے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مدت خیار تک مبیع کو مشتری کی ملکیت میں نہیں جانا چاہئے اس جگہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے اگر دونوں کو خیار شرط ہو تو مقصد بیع بالکل حاصل نہ ہو گا اور اگر بائع کو خیار دیا جائے تو مبیع اگرچہ اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گی لیکن مشتری کی ملکیت سے اس کا ثمن نکل جائے گا جس میں تمام ائمہ کا اتفاق بھی ہے اور اگر مشتری کا خیار ہو تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گا لیکن مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اس مسئلہ میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے الحاصل صاحبین کے نزدیک بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک داخل نہیں ہو گی۔

قال فان هلك في يده هلك بالثمن و كذا اذا دخله عيب بخلاف ما اذا كان الخيار البائع و وجه الفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد و الهلاك لا يعرى عن مقدمة عيب فيهلك و العقد قد انبرم فيلزمه الثمن بخلاف ماتقدم لان بدخول العيب لا يمتنع الرد حكما لخيار البائع فيهلك و العقد موقوف

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اسی کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کے عوض ثمن لازم آجائے گا اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو بھی ثمن لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جبکہ خیار شرط بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر وہ ناقص ہو جائے تو مشتری پر قیمت لازم آئے گی ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب مبیع میں عیب آگیا تو اس کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا اور اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ہلاکت سے پہلے وہ چیز لازماً کچھ ایسی عیب دار ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ہی وہ ہلاک ہو جائے پھر اس کا عقد پورا ہو چکا ہے اس لئے اس کے ذمہ ثمن لازم آئے گا بخلاف گذشتہ مسئلہ کے یعنی جبکہ خیار بائع کو ہو کیونکہ اس صورت میں مبیع کے عیب دار ہو جانے سے اس کی واپسی ممتنع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو خود اسی کو ہوتا ہے اب وقت اس کے تلف ہونے کی صورت کچھ ایسی ہو گی کہ گویا بیع موقوف ہے۔

توضیح: اگر مبیع ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں کہ خیار شرط مشتری کو ہو یا خیار بائع کو ہو وجہ فرق ثمن اور قیمت کا فرق۔ حکم مسئلہ۔ دلیل۔

قال فان هلك الخ اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اس کے پاس رہتے ہوئے وہ مبیع ہلاک ہو جائے یا اس میں عیب آجائے تو اس کے عوض مشتری پر ثمن لازم آئے گا ف یعنی اگر مدت خیار کے اندر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو گئی اور خیار شرط بھی اسی کو ہو تو وہ مبیع اپنے ثمن کے عوض ہلاک مان لی جائے گی یعنی اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور جو قیمت طے ہوئی تھی یعنی ثمن وہی لازم آجائے گی اسی طرح اگر اسی مدت میں مشتری کے پاس ایسا عیب آگیا جو دور نہیں ہو سکتا ہے مثلاً ایک آنکھ اس کی ضائع ہو گئی تو بھی عقد لازم ہو کر وہی ثمن دینا ہو گا اور اگر عیب دور ہو سکتا ہو مثلاً اسے بخار آگیا تھا یا ایسی ہی کوئی دوسری بیماری لگ گئی تھی پس اگر مدت کے اندر عیب دور ہو گیا تو بھی واپس کر سکتا ہے ورنہ وہ عقد لازم ہو گا اس کا ثمن واجب ہو گا الزیلعی بخلاف ماذا کان الخ بخلاف اس کے یعنی اگر خیار بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر اس کی قیمت کمتر

ہو جائے تو مشتری پر بازاری قیمت لازم آئے گی وجہ الفرق انہ الخ بخلاف گذشتہ مسئلہ کے کہ جب بائع کو اختیار ہو کہ اس صورت میں عیب آجانے سے اس مبیع کی واپسی ناممکن نہیں بلکہ ممکن اور آسان ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو اس کو ہے اس لئے اس کا ہلاک ہونا اس حال میں ہوگا کہ بیع موقوف ہے ف اس لئے قیمت لازم آئے گی خلاصہ فرق یہ ہوا کہ جب مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو تو عیب آتے ہی اس کا خیار شرط جاتا رہا اور اسی کے اختیار کی وجہ سے بیع نامکمل ہو گئی پس جیسے ہی اس کا اختیار ختم ہوا وہ بیع لازم ہو گئی اس لئے دونوں کے درمیان جو رقم طے ہوئی تھی (ثمن وہی دینی ہوگی اور جب بائع کو اختیار ہو تو بیع کا مکمل ہونا اسی کے اختیار پر موقوف رہا اور مبیع میں عیب آجانے سے بائع کسی طرح معذور نہیں ہوا اس لئے عقد مکمل نہیں ہو سکا حالانکہ اسی حالت میں مبیع ہلاک ہوئی اسی لئے مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی (یعنی اس کا عوض بازار میں جو کچھ ہو سکتا ہو وہ لازم ہوگا خواہ وہ طے شدہ رقم سے کم ہو یا زیادہ ہو۔) اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کرام کے درمیان بنیادی اختلاف کا فرق جو ذکر کیا جا چکا ہے اس کی بنیاد پر کئی جزوی مسائل اب ذکر کئے جا رہے ہیں جن کا سمجھنا اس اختلاف کو ذہن نشین رکھنے پر موقوف ہے۔

قال ومن اشترى امراته على انه بالخيار ثلثة ايام لم يفسد النكاح لانه لم يملكها لما له من الخيار روان وطيها له ان يردها لان الوطى بحكم النكاح الااذاكانت بكرا لان الوطى ينقصها وهذا.عند ابى حنيفة وقالا يفسدالنكاح لانه ملكها وان وطيها لم يردها لان وطيها بملك اليمين فيمتنع الردوان كانت ثيبا

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اپنے لئے تین دنوں کی خیار شرط کے ساتھ خریدی تو اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شخص اب تک اس باندی کا مالک نہیں ہوا ہے اس لئے کہ اسے ابھی خیار باقی ہے اور اگر اس عرصہ میں اس سے وطی بھی کر لی تو بھی اس کے مالک کے پاس اسے واپس کر سکتا ہے کیونکہ اس کی اس کے ساتھ ہمبستری اس کے شوہر ہونے کی حیثیت سے تھی (مالک کی حیثیت سے نہ تھی) لیکن اگر یہ عورت پہلے باکرہ ہو تو بالاجماع واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہمبستری اسے عیب دار کر دے گی یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے ف اور عیب دار کرنے میں اگر وہ عورت ثیبہ ہو تو بھی واپس نہیں کر سکتا ہے النہر الاصل امام ابو حنیفہ کا یہ قول مذکور اس اصل کی بناء پر ہے کہ شرط خیار کی وجہ سے وہ باندی اس مرد کی ملکیت میں نہیں آتی یعنی مرد اس کا مالک نہیں ہو سکا ہے اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا نکاح بھی فاسد نہ ہوا کیونکہ ملک نکاح اور ملک رقبہ دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ بیک وقت دونوں میں میاں اور بیوی کا بھی رشتہ ہو اور آقا اور باندی کا بھی تعلق ہو۔

وقالا یفسد النکاح الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کا نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مشتری اس عورت باندی کا مالک ہو گیا ہے ساتھ ہی مدت خیار کے اندر اسے واپس بھی کر سکتا ہے لیکن اگر اس سے ہمبستری کر لی تو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اب جو اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت سے کی ہے تو گویا اس نے اپنا اختیار ختم کر کے اس بیع کو صحیح مان لیا ہے اس وجہ سے اسے واپس کرنا اب ممنوع ہو گیا اگرچہ یہ عورت ثیبہ ہو ف اور اگر یہ عورت اس کی بیوی نہ ہوتی اور مدت خیار میں اس سے ہمبستری کرتا تو وہ بالاتفاق اپنے عقد بیع کو اختیار اور قبول کرنے والا ہو جاتا خواہ یہ عورت ثیبہ ہوتی یا باکرہ ہوتی السراج اسی طرح اس ہمبستری سے اسے نقصان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو النہایہ الحاصل یہ مسئلہ اس بناء پر بیان ہوا ہے کہ جس شخص کو اختیار ہو وہ دوسرے کے مال کا مالک ہوتا ہے یا نہیں۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیار کے ساتھ خریدا پھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولهذه المسألة اخوات كلها تبتنى على وقوع الملك للمشترى بشرط الخيار وعدمه منها عتق المشترى على المشترى اذا كان قريبا له فى مدة الخيار ومنها عتقه اذا كان المشترى حلف ان ملكت عبدا فهو حربخلاف ما اذا قال ان اشتريت لانه يصير كالمنشئ للعتق بعد الشراء فيسقط الخيار ومنها ان حيض المشتراة فى المدة لايجتزئى به فى الاستبراء عنده وعندهما يجتزئى ولوردت بحكم الخيار الى البائع لا يجب عليه الا ستبراء عنده وعندهما يجب اذا ردت بعد القبض ومنها اذا ولدت المشتراة فى المدة بالنكاح لا تصير ام ولدله عنده خلافا لهما.

ترجمہ: اور اس مذکورہ مسئلہ کے نظائر میں یہ چند دوسرے مسائل بھی ہیں جو سب اسی اصل پر مبنی ہیں کہ شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اب ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ خریدنے والے کے حق میں اس کے خریدے ہوئے غلام کا مدت خیار کے اندر آزاد ہو جانا اس صورت میں جبکہ یہ غلام اس خریدنے والے کا قریبی ذی رحم محرم ہو (ف یعنی خریدنے والے نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کو جو کسی کا غلام ہے شرط خیار کے ساتھ خریدا تو صاحبین کے نزدیک یہ شخص اس خریدنے والے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو گیا اور اس کا خیار باطل ہو گیا لیکن امام اعظم کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا اس لئے آزاد بھی نہیں ہوا اور خیار باقی رہا) اور ان نظائر میں سے دوسرا مسئلہ ایک خریدے ہوئے غلام کا آزاد ہونا ہے جبکہ مشتری نے قسم کھائی ہو کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی خیار شرط کے ساتھ خریدتے ہی صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا بخلاف اس کے اگر اس نے اس طرح قسم کھائی ہو کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریدنے کے بعد گویا وہ آزاد کرنے والا ہو گیا ہے اس لئے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور عقد بیع لازم ہو جائے گی اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مدت خیار کے اندر خریدی ہوئی باندھی کو جو حیض آیا وہ اس کے استبراء میں کافی نہ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا ف ایک باندی کی خریداری کے بعد جب کوئی نیا مالک بنتا ہے تو اس کے لئے اس باندی سے ہمبستری جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد اس کا ایک حیض گذر جائے جس سے یہ یقین ہو جائے کہ اس باندی کا رحم پہلے سے بھرپور نہیں ہے یعنی اس کی بچہ دانی میں پہلے سے کوئی بچہ نہیں ہے بلکہ خالی ہے اسی کو استبراء کہا جاتا ہے اب موجودہ صورت میں شرط خیار کے دنوں میں ہی باندی کو تین دن تین رات حیض آکر خون بند ہو گیا اور ایک حیض پورا ہو گیا تو یہی حیض اس کے استبراء کی شرط پوری کرنے کے لئے کافی ہو گا یا نہیں تو امام اعظم کی اصل کے مطابق شرط خیار کے دنوں میں چونکہ خریدار کی ملکیت میں وہ نہیں آئی ہے اس لئے یہ مالک نہیں ہو سکا ہے اس لئے یہ ضروری ہوا کہ باندی سے فائدہ اٹھانے کے لئے دوسرے نئے حیض کے آنے کا وہ انتظار کرے گا تاکہ اس کی ملکیت میں مکمل استبراء ثابت ہو اس کے ختم ہونے کے بعد ہی مالک اس سے ہمبستر ہو سکے گا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط کے دنوں میں وہ خریدار کی ملکیت میں آچکی تھی اس لئے اسی کی ملکیت کے زمانہ میں استبراء کی شرط پائی گئی اور اس حیض کے ختم ہوتے ہی خریدار کے لئے اس سے ہمبستر ہونا جائز ہو جائے گا

ولوردت بحكم الخيار الخ اور چوتھا مسئلہ جو کہ تیسرے مسئلہ کا ایک حصہ بھی ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خریدار نے چونکہ اپنے لئے خیار شرط رکھا تھا اسی خیار کی بناء پر اس نے باندی اپنے بائع کو واپس کر دی تو اس واپسی کے بعد پہلے مالک یعنی بائع پر بھی اس کا استبراء واجب ہو گا یا نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اس پر استبراء واجب نہیں ہو گا ف خواہ وہ مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی بیع رد کر دی گئی ہو یا مشتری نے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد بیع رد کی ہو کیونکہ یہ باندی خریدار کی ملکیت میں نہیں گئی تھی اس لئے اس سے حمل قرار پانے کا احتمال ہی نہیں ہوا۔

وعندهما يجب الخ لیکن صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ خریدار کی ملکیت میں جانے کے بعد رد کی گئی ہے اس لئے وہ اپنے

پرانے مالک (بائع) کے پاس نئی باندی کی حیثیت سے پہنچی ہے لہٰذا اس مالک پر اس کا استبراء واجب ہوگا ف یہی قیاس ہے اور یہی استحسان بھی ہے کیونکہ خریدار نے شاید مالک بننے کی حیثیت سے اس سے وطی کی ہو۔ اور اگر قبضہ سے پہلے ہی واپس کی ہو تو قیاساً استبراء واجب ہونا چاہئے مگر استحساناً واجب نہیں ہے جیسا کہ المحیط میں ہے۔

واضح ہو کہ اگر قطعی بیع (خیار شرط کے ساتھ نہیں) میں اقالہ وغیرہ کے طریقہ سے عقد فسخ کیا اور باندی بائع کو واپس کردی پس اگر قبضہ سے پہلے واپس کی ہو تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے اور اگر قبضہ کے بعد واپس کی ہو تو استبراء واجب ہے اور اگر خیار کے مسئلہ میں بائع کو خیار شرط ہو اس بناء پر اس نے بیع فسخ کی تو استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بائع نے بیع مکمل کردی (خیار ختم کردیا تو بیع جائز ہوگئی اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری پر از سر نو حیض گذار کر استبراء کرنا بالاتفاق واجب ہے السراج۔

ومنها اذا ولدت الخ ان مسائل میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر خریدی ہوئی باندی جو پہلے سے اس کی بیوی ہے اور نکاح کے ذریعہ ہی اسے بچہ پیدا ہوا مگر خریداری کے سلسلہ میں مدت خیار کے اندر تو امام اعظم کے نزدیک اس مرد کی وہ ام ولد نہیں ہوگی۔ لیکن صاحبین کے نزدیک ہو جائے گی ف کیونکہ اس مرد کی ملکیت میں آنے کے بعد اسی مرد سے اسے بچہ پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس مرد کی ام ولد ہوگئی لیکن امام اعظم کے نزدیک وہ اس کی ملک میں نہیں آئی اس لئے ام ولد بھی نہیں ہوئی م یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باندی کو بائع کے قبضہ میں بچہ پیدا ہوا ہو اور اگر مشتری کے قبضہ میں مدت خیار کے اندر اسے بچہ پیدا ہوا تو بالاتفاق اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس کا عیب دور ہو گیا ہے الکفایہ او د اگر ایسی باندی کو جس کو اس مرد سے کبھی بھی بچہ پیدا ہوا ہو خریدا تو امام اعظم کے نزدیک فقط خریدنے سے اس کی ام ولد نہ ہوگی لیکن صاحبین کے نزدیک فقط خریدنے سے ہی ام ولد ہو جائے گی اور اس کا خیار بھی ختم ہو جائے گا اور ثمن (طے شدہ قیمت) لازم ہو جائے گی السراج۔

توضیح: شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اس اصل کی بناء پر صاحب ھدایہ نے متواتر آٹھ مسائل بطور نظیر پیش کئے ہیں جن میں سے پانچ یہاں پر مذکور ہیں اور بقیہ بعد میں مذکور ہوں گے۔

ومنها اذا قبض المشترى المبيع باذن البائع ثم اودعه عند البائع فهلك فى يده فى المدة هلك من مال البائع لارتفاع القبض بالرد لعدم الملك عنده وعندهما من مال المشترى لصحة الايداع باعتبار قيام الملك ومنها لو كان المشترى عبدا ما ذونا له فابراء البائع عن الثمن فى المدة بقى خياره عنده لان الردامتناع عن التملك والماذون له يليه وعندهما بطل خياره لانه لماملكه كان الردمنه تمليكا بغير عوض وهوليس من اهله و منها اذا اشترى ذمى من ذمى خمراعلى انه بالخيار ثم اسلم بطل الخيار عندهما لانه ملكها فلايملك ردها وهو مسلم وعنده يبطل البيع لا نه لم يملكها فلا يتملكها باسقاط الخيار وهو مسلم.

ترجمہ: اور ان مسائل میں سے چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کیا پھر اسے بطور امانت بائع کے پاس رکھ دیا اور اسی مدت خیار میں وہ چیز بائع کے قبضہ میں ضائع ہوگئی (یا مدت خیار کے بعد ضائع ہوئی ع ھ۔ تو بیع باطل ہوگئی ک۔) اور وہ بائع کا مال ضائع ہوا کیونکہ بائع کو واپس کر دینے سے مشتری کا قبضہ اس پر سے ختم ہوگیا اس لئے کہ امام اعظم کے نزدیک وہ مشتری کی ملکیت نہیں تھی اور صاحبین کے نزدیک یہ مال مشتری کا ضائع ہوا کیونکہ اس کی ملکیت ثابت ہو جانے کی بناء پر اس کا امانت رکھنا صحیح ہوگیا (ف اور مشتری پر اس کا ثمن یعنی طے شدہ دام) لازم ہوگا المضرات اور اگر اس صورت میں خیار بائع کو

ہو اس بناء پر اس نے مبیع مشتری کے حوالہ کر دی پھر مشتری نے مدت خیار کے اندر بائع کے پاس وہ بطور امانت رکھ دی پھر بیع نافذ ہونے کے بعد یا اس سے پہلے وہ بائع کے پاس ضائع ہو گئی تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی الفتح اور اگر خیار کا مسئلہ نہ ہو بلکہ قطعی اور مکمل بیع ہو چکی ہو پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا اجازت کے بغیر ہی مبیع پر قبضہ کر لیا اور ثمن ادا کر دیا یا میعادی ادھار ہے (کہ فلاں تاریخ تک ادا کر دوں گا) اور مشتری کو اس مبیع میں اس وقت تک خیار رویت یا خیار عیب باقی ہو پھر اس نے بائع کے پاس وہ چیز امانت کے طور پر رکھ دی اور اس کے قبضہ میں جانے کے بعد ہلاک ہوئی تو بالاتفاق مشتری کو مال مل گیا اور اس پر لازم ہو گیا النہایہ۔

وعنها لو کان الخ اور ان مسائل میں سے ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط خیار پر خرید نے والا کوئی غلام ماذون ہو یعنی اس کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہو پھر مدت خیار کے اندر بائع نے اس کو ثمن کے مطالبہ سے بری کر دیا تو امام اعظم کے نزدیک اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی ہے کیونکہ واپس کرنا ملک حاصل کرنے سے انکار ہے اور ایسے غلام ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ کسی کے احسان کو قبول کرے یا نہ کرے اور ملک حاصل کرنے سے باز رہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس غلام کا واپسی کا اختیار باطل ہو گیا ہے کیونکہ جب وہ مبیع کا مالک ہو گیا تو اس کی طرف سے واپس کرنا گویا بائع کو مفت میں مالک بنا دینا ہوا حالانکہ غلام ماذون کو ایسے احسان کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ف اور امام اعظم کے نزدیک چونکہ وہ مالک نہیں ہوا تھا اس لئے واپس کرنے کا مطلب صرف نہ خریدنا ہوا م اور اگر اس صورت میں بیع قطعی یعنی اختیار کے بغیر ہوا اور بائع کے بری کر دینے کی وجہ سے وہ ماذون غلام اس کے ثمن سے بری ہو گیا ہے اس لئے بالاجماع اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مبیع کو واپس کر دے یہاں تک کہ وہ خیار رویت اور خیار عیب کی وجہ سے بھی واپس نہیں کر سکتا ہے اور اگر اس مسئلہ میں خریدار کوئی آزاد شخص ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو تو بالاجماع اسے اختیار ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے واپس کرے اگر وہ ثمن سے بری ہو گیا ہو اور یہ خود ظاہر ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرے یعنی مبیع کو دیکھنے کے بعد ناپسند کرتے ہوئے واپس کر دے اگرچہ ثمن سے بری ہو کر بعد قبضہ ہو اگر ثمن سے بری کرنے کے بعد اس نے مبیع میں کوئی عیب پایا اگر ابھی قبضہ نہ کیا ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر قبضہ کر چکا ہو تو واپس نہیں کر سکتا ہے النہایہ۔

ولکنها اذا اشتریٰ ذمی الخ اور ان مسائل میں سے آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب اس شرط پر خریدی کہ مشتری کو تین دن تک اختیار ہے پھر وہ اسی عرصہ میں مسلمان ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو گیا کیونکہ وہ شراب کا مالک ہو گیا ہے اس لئے مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب واپس نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی کیونکہ وہ اس وقت تک اس کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے حالت اسلام میں وہ اپنا خیار ختم کر کے شراب کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح: ائمہ احناف میں شرط خیار کے سلسلہ میں اصولی اختلاف کی وجہ سے بہت سے جزوی مسائل میں اختلاف ہو گیا جن میں سے آٹھ مسائل اس کتاب میں مذکور ہوئے پانچ پہلے گذر گئے اور اب تین مسائل کا ذکر ہو رہا ہے اگرچہ ان کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں آٹھویں مسئلہ کی صورت یہ بتائی ہے کہ ایک ذمی نے دوسرے سے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی اور اس عرصہ میں مشتری مسلمان ہو گیا حکم مسئلہ اختلاف ائمہ دلائل

وہ شراب کس کی ہو گی اور اس کے ساتھ کیا سلوک ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک وہ مشتری اس شراب کا مالک ہو گیا اور اس

کا خیار باطل ہو گیا اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی ہے ف معلوم ہونا چاہئے کہ کسی مسلمان کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ شراب کا کسی کو مالک بنائے یا اس کی ملکیت میں دے اگرچہ دوسرا شخص کافر ہی ہو اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے ارادہ کے ساتھ شراب کی ملکیت حاصل کرے۔ لیکن اسے اس بات کی گنجائش ہے کہ حکمی غیر ارادی طور پر شراب کا مالک بن جائے اس میں اتفاق بھی ہے حکمی غیر ارادہ طور سے ہونے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک کافر نے اپنی کل چیزیں کسی مسلمان کو دے دیں اور ان میں سے شراب بھی ہے یا ایک ایسا ذمی جو کچھ شراب کا بھی مالک ہے مسلمان ہو گیا تو حکماً وہ اس شراب کا مالک ہے مگر وہ اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس کا مالک بنا سکتا ہے اس لئے اسے چاہئے کہ اس شراب کو وہ یا تو بہادے یا اسے سرکہ بناڈالے۔

اس تمہید کے جاننے کے بعد اب موجودہ مسئلہ میں جب ذمی نے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی تو صاحبین کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں آگئی بس جب وہ مسلمان ہوا تو وہ اسی حکمی ملک سے اس کا مالک ہے مگر اس کو اس بات کا یہ اختیار نہیں ہے کہ اس خیار کی وجہ سے بائع کو اس کا مالک بنادے لامحالہ اس کا خیار ساقط ہو کر بیع فوری ہو جائے گی اور امام اعظم کے نزدیک اس مدت خیار میں شراب اس کی ملکیت میں نہیں آتی اور مسلمان ہونے کے بعد اس کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اپنے ارادہ سے اس کا مالک بن جائے اس طرح سے کہ اپنا خیار ساقط کر کے اجازت دے دے تو لامحالہ بیع ختم ہو جائے گا اور اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے سور یا شراب خریدی پھر اس پر قبضہ سے پہلے دونوں یا ایک اسلام لے آیا تو بیع باطل ہو گئی خواہ بیع قطعی ہو یعنی اس میں شرط خیار نہ ہو یا اس میں بائع کو خیار ہو یا مشتری کو خیار ہو یا دونوں کو خیار ہو اور اگر قبضہ کے بعد دونوں یا کوئی ایک اسلام لایا پس اگر بیع قطعی ہو تو بیع باطل نہ ہو گی اور اگر بیع میں شرط خیار ہو اور بائع مسلمان ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی اور اگر مشتری مسلمان ہو جائے تو بیع باطل نہ ہو گی اور بائع کا خیار باقی رہ جائے گا پھر اگر اس نے فسخ کرنے کا ہی فیصلہ کر لیا تو دوبارہ وہ شراب اسے مل جائے گی اور اگر اس نے بیع کی اجازت دینے کو پسند کیا تو یہ شراب حکماً مشتری کی ہو جائے گی اور اگر اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوا اور وہ مسلمان ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک عقد باطل ہو گیا لیکن صاحبین کے نزدیک وہ عقد مکمل ہو گیا اور اگر بائع مسلمان ہو گیا تو بالاجماع عقد باطل نہ ہو گا اور مشتری کا اختیار اپنی حالت پر باقی رہے گا اس کے بعد اس نے بیع کر دینے کو پسند کیا تو شراب اسی کی ہو جائے گی اور اگر فسخ کر دیا تو وہ شراب حکماً بائع کی ہو جائے گی النہایہ۔

اب اسی اصل کی بناء پر مزید تین مسائل بیان کئے جا رہے ہیں نمبر ا ایک حلال شخص یعنی ایسے آدمی نے جو احرام کی حالت میں نہیں ہے اس نے شرط خیار کے ساتھ ایک ہرن خرید کر اس پر قبضہ کیا پھر احرام باندھ لیا اور وہ ہرن اسی کے ہاتھ میں ہو تو امام اعظم کے نزدیک بیع ختم ہو جائے گی۔ اور وہ ہرن بائع کو واپس کر دینا ہو گا اور اگر اختیار بائع کو ہو تو بالاجماع بیع ختم ہو جائے گی اور اگر اختیار مشتری کو ہو اور بائع نے احرام باندھا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا الفتح اور ان میں سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان نے دوسرے شخص سے شرط خیار کے ساتھ انگور کا شیرا خرید اور وہ شراب اسی مدت کے اندر سرکہ بن گیا تو امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہو گئی النہایہ اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو خیار ہو اور اس نے بیع فسخ کر دی تو اس مدت میں مبیع میں جو کچھ زیادتی آگئی ہے وہ امام اعظم کے نزدیک بائع کو واپس کر دی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک وہ مشتری کی ہو گی الفتح۔

قال ومن شرط له الخيار فله ان يفسخ في مدة الخيار وله ان يجيز فان اجاز بغير حضرة صاحبه جاز وان فسخ لم يجز الا ان يكون الا خرحا ضرا عندابي حنيفة و محمد وقال ابو يوسف يجوز وهو قول الشافعي والشرط هو العلم وانما كنى بالحضرة عنه له انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه فلايتوقف على علمه كالاجازة ولهذا لا يشترط رضاه وصار كالوكيل بالبيع ولهما انه تصرف في حق الغير وهو العقد بالرفع ولا يعرى عن المضرة لانه عساه يعتمد تمام البيع السابق فيتصرف فيه فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما اذا كان

الخيار للبائع او لا يطلب لسلعته مشتريا فيما اذا كان الخيار للمشتری وهذا نوع ضرر فيتوقف على علمه فصار كعزل الوكيل بخلاف الاجازة لانه لا الزام فيه ولا نقول انه مسلط وكيف يقال ذلك وصاحبه لا يملك الفسخ ولا تسليط فی غير ما يملكه المسلط ولو كان فسخ فی حال غيبة صاحبه و بلغه فی المدة تم الفسخ لحصول العلم به ولو بلغه بعد مضى المدة تم العقد بمضى المدة قبل الفسخ.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہوا سے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو مدت خیار کے اندر بیع کو فسخ کردے یا چاہے تو اس کو جائز کہہ دے یعنی صحیح مان لے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسرے ساتھی کے سامنے نہیں بلکہ پیچھے میں اجازت دی تو بھی جائز ہے اور اگر فسخ کیا تو صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ دوسرا ساتھی بھی موجود ہو ف یعنی اجازت دینے میں دوسرے کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے لیکن فسخ کرنے میں دوسرے کا موجود ہونا بھی ضروری ہے یہ امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے لیکن امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ فسخ بھی اجازت دینے کی طرح دوسرے کی موجودگی کے بغیر جائز ہے امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اس جگہ موجودگی اور حاضر ہونے سے مراد مطلع اور باخبر ہونا ہے اس کو حضوری سے کنایہ کیا ہے ان کی یعنی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جس کو اختیار ہے خواہ وہ بائع ہو یا مشتری وہ اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے اس بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے اس لئے بیع کو فسخ کر دینا اس کے دوبارہ جاننے پر موقوف نہ ہوگا اسی لئے فسخ کرنے کے وقت دوسرے کی رضامندی شرط نہیں ہوتی ہے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے بیع کا وکیل ہوتا ہے ف یعنی جو شخص بیع کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ ہر طرح کا تصرف اور معاملہ کر سکتا ہے اگر چہ اس کا مؤکل وہاں سے غائب ہو کیونکہ وہ مؤکل کی طرف سے مسلط کیا ہوا ہے اسی طرح بائع یا مشتری جس کو بیع کے ختم کر دینے یا پوری کرنے کا بھی اختیار ہے وہ بھی دوسرے کی طرف سے مسلط ہے اسی لئے دوسرے کو اس کے جاننے کی ضرورت نہیں ہے خواہ وہ بیع پوری کر دے یا فسخ کر دے۔

ولهما انه الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں فسخ کرنے کا مطلب ہے دوسرے کے حق میں تصرف کرنا اور حق سے مراد عقد بیع ہے یعنی جس شخص کو خیار شرط حاصل نہیں ہے اس کے حق میں عقد بیع لازم ہے اور اس کو فسخ کرنے کا مطلب اس حق کو ختم کر دینا ہوتا ہے اور ایسا کرنا نقصان دہی سے خالی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہوتی ہے کہ دوسرے شخص نے اب تک کے معاملہ پر یعنی گذشتہ بیع کے معاملہ کے پورا ہو جانے پر پورا اعتماد کر لیا ہو اور اس اعتماد کی بناء پر مبیع میں کچھ تصرف یعنی کمی یا بیشی کر لی ہو پھر اس پر قیمت کا تاوان لازم آجائے اس مبیع کے ضائع ہو جانے پر اس صورت میں ہے جبکہ خیار بائع کو حاصل ہو یا وہ بائع اپنے مال کا کوئی دوسرا خریدار تلاش نہ کرے اس صورت میں جبکہ اختیار مشتری کو ہو اس طرح ایک قسم کا نقصان پہنچانا پایا گیا لہٰذا فسخ کرنا دوسرے فریق کے باخبر رکھنے پر موقوف ہوا اور یہ ایسا معاملہ ہوا جیسے مقرر کئے ہوئے وکیل کو معزول کرنا اس صورت میں جبکہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو اور بائع نے مشتری کو اپنے ارادہ پر مطلع کئے بغیر فسخ کر دیا ہو اس صورت میں یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ مشتری تین دنوں کے بعد مبیع میں کوئی تصرف کرے اس بیع کے مکمل ہو جانے پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ بائع نے تو اسے اس بات پر مطلع نہیں کیا ہے کہ اس نے بیع کو فسخ کر دیا ہے اس طرح تصرف کر لینے کے بعد اسے یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس معاملہ کو پہلے ہی فسخ کر دیا ہے اور اب اس میں تصرف کر لینے اور فسخ ہو جانے کے بعد وہ اس کے سامان کو بائع کے پاس واپس بھی نہیں کر سکتا ہے نتیجہ کے طور پر اسے بازاری قیمت واپس کرنی ہوگی خواہ وہ قیمت اس کی طے شدہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ حالانکہ ایسا ہونے میں مشتری کا نقصان ہے کہ اکثر و بیشتر حالات میں مقررہ قیمت سے بازاری قیمت زیادہ ہی ہوتی ہے۔ اور اگر بیع میں مشتری کو اختیار حاصل ہو اور ہم یہ کہیں کہ بائع کو خیار الشرط کی خبر دیئے بغیر مشتری کے لئے فسخ کر لینا جائز ہو تو بسا اوقات بائع بھی اس دھوکہ میں پڑ سکتا ہے کہ مال فروخت ہو چکا ہے اس لئے اول وہ دوسرا خریدار تلاش نہیں کرے گا بلکہ زیادہ قیمت دینے کے لئے راضی کوئی نیا خریدار آنے سے بھی اسے انکار کر دے گا کہ اب میرے پاس فروخت

کے لائق مال باقی نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے خریدار نے مال کی خریداری کو فسخ کر دیا ہے اگر چہ اسے اس کا علم نہیں ہو سکا ہے ایسا ہونے سے بائع کا زبردست نقصان ہے اس لئے مسئلہ کی صورت اب ایسی ہو گئی ہے جیسے کسی کو اپنی طرف سے اپنے مال کے لئے خرید و فروخت کا وکیل بنایا تو وہ موقع بہ موقع خرید و فروخت کرتا رہے گا اب اگر کسی وجہ سے مؤکل مالک اس کی وکالت کو ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہو گا کہ اس وکیل کو اپنے ارادہ سے پہلے باخبر کر دے ورنہ بسا اوقات بغیر اطلاع وکالت ختم کر دینے سے وہ تو خرید و فروخت کرتا رہے گا حالانکہ وہ معزول ہو چکا ہے اس لئے کسی کو زبان دے دے گا مگر بعد میں اس پر عمل نہ ہو سکے گا اور رسوائی برداشت کرنی ہوگی۔ بلکہ اس پر تاوان بھی لازم آسکتا ہے پس جس طرح اس وکیل کو معزول کرنے میں اس کو مطلع کرنا ضروری ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی فسخ بیع میں دوسرے کو باخبر کرنا واجب ہوگا۔

بخلاف الاجازة الخ بر خلاف اجازت دینے کے کیونکہ اجازت دینے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچانا نہیں ہوتا ہے ف یعنی عقد کو فسخ کر دینے کی صورت میں تو اکثر دوسرے کو نقصان ہو جاتا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن معاملہ کو مان لینے کی صورت میں کس کا نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ پہلے سے سب اس کے لئے تیار ہوتے ہیں اس لئے جائز رکھنے کی صورت میں اسے مطلع کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ **ولا نقول انه مسلط الخ** اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو اختیار حاصل ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کر دینے پر مسلط ہے پھر یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود دوسرے شریک کو بھی تو فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے پھر جب کسی کام کے کرنے کا اختیار خود کو حاصل نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو اس کام پر کس طرح مسلط کر سکتا ہے یا اختیار دے سکتا ہے **لو كان فسخ الخ** اور اگر وہ شخص جسے اختیار حاصل ہے اگر دوسرے کے غائبانہ میں بیع فسخ کر دے اور مدت خیار کے اندر دوسرے کو خبر پہنچ جائے تو وہ فسخ مکمل ہو جائے گا کیونکہ مقصود حاصل ہو جائے گا یعنی وہ اس سے باخبر ہو جائے گا اور اگر مدت خیار کے گذر جانے اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد اسے خبر پہنچی تو فسخ ثابت ہونے سے پہلے مدت خیار گذر جانے کی وجہ سے عقد بیع پورا ہو جائے گا۔

توضیح: جس شخص کو خیار شرط حاصل ہو اس کے لئے اس کو مان لینے یا فسخ کر دینے کی صورتوں میں دوسرے ساتھی کو اس پر مطلع کرنا بھی ضروری ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن شرط له الخيار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے **والشرط هوا لعلم الخ** جس شخص کو بیع کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہو امام ابو حنیفہ امام محمدؒ کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں اس پر ساتھ ساتھ دوسرے ساتھی کو بھی اس سے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے کی حضوری کے بغیر بھی فسخ کر دینا اس کے لئے جائز ہے اس جگہ حضوری سے مراد واقعۃً اس کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ہو اس کو خبر دینا ضروری ہے تاکہ وہ دھوکہ میں پڑا نہ رہے ف یعنی فسخ کرنے میں دوسرے کا باخبر ہو جانا شرط ہے خواہ وہ یہاں موجود ہو یا اس کو کسی ذریعہ سے بھی مطلع کر دیا جائے۔ جب اسے معلوم ہو گیا تو گویا وہ یہاں موجود ہے پس اگر مشتری فسخ کرے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائع کو خبر کر دے اور اگر بائع فسخ کرے تو وہ بھی مشتری کو خبر کر دے اور امام ابو یوسف و شافعی کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں بھی مطلع کرنا شرط نہیں ہے جیسے بیع پوری کرنے میں شرط نہیں ہے۔

ولا نقول انه مسلط الخ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو فسخ کا اختیار حاصل ہو او وہ اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے فسخ کر دینے پر مسلط ہے اور ہم یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود اس کے ساتھی کو بھی تو اس کے فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے اور جب خود کو کسی کام کے کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو کس طرح اس کام پر مجبور کر سکتا ہے ف یعنی کسی

کی طرف سے دوسرے کو کوئی اختیار حاصل ہونا جب ہی ممکن ہے کہ اس کو بذات خود بھی یہ اختیار ہو چنانچہ اگر دوسرے کو یہ حکم دیا کہ اس غلام کو آزاد کر دو تو جسے حکم دیا گیا ہے اسے اس کا اختیار اسی صورت میں ہو گا جبکہ خود حکم دینے والے کو بھی اس غلام کے آزاد کرنے کا اختیار ہو مثلاً اس غلام کا مالک ہو اور اگر خود اختیار نہ ہو مثلاً وہ غلام کسی دوسرے کا مملوک ہو تو وکیل کو کچھ اختیار نہ ہو گا موجودہ مسئلہ میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس کو خیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کرنے پر مسلط نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے شریک کو خود ہی بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ بیع اس کے حق میں لازم ہو چکی ہے اس لئے یہ کہنا کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ اپنے شریک کو اس سے باخبر کر دے۔

قال واذامات من له الخيار بطل خياره ولم ينتقل الى ورثته وقال الشافعي يورث عنه لانه حق لازم ثابت في البيع فيجرى فيه الارث كخيار العيب والتعيين ولنا ان لخيار ليس الامشية وارادة ولا يتصور انتقاله والارث فيما يقبل الانتقال بخلاف خيار العيب لا ن المورث استحق المبيع سليما فكذا الوارث فاما نفس الخيارلا يورث وخيار التعيين يثبت للوارث ابتداء لاختلاط ملكه بملك الغيرلا ان يورث الخيار.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے جب وہ مر گیا تو اس کا خیار باطل ہو گیا یعنی اس کا معاملہ مکمل ہو گیا اور وہ میراث کی حیثیت سے اس کے ورثہ میں منتقل نہ ہو گا یعنی اس کے قائم مقام ہو کر اس کے وارث کو اس کا خیار حاصل نہ ہو گا اور امام شافعی ومالک نے فرمایا ہے کہ خیار شرط میراث ہو کر وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی مثلاً تین دن کے خیار پر کسی نے کوئی چیز خریدی پھر ایک ہی دن کے بعد وہ مر گیا تو اس کے وارث کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو دو دن کے اندر واپس کر دے کیونکہ بیع میں یہ ایک حق لازم ثابت ہے اس لئے اس میں میراث جاری ہو گی جیسے کہ خیار عیب وخیار تعین میں میراث جاری ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص ایک چیز خرید کر مر گیا پھر اس میں عیب پایا گیا تو اس کے وارث کو عیب کی وجہ سے اس مبیع کے واپس کرنے یا اس کا نقصان وصول کرنے کا اختیار ہو گا یا دو چیزیں اس شرط پر کوئی اپنے گھر لایا کہ دونوں میں سے ایک چیز میں نے دس روپے سے خریدی مگر ان میں سے جو پسند ہو گی وہ چھانٹ کر رکھ لونگا۔ اور دوسری واپس کر دوں گا اس کے بعد وہ شخص مر گیا تو اس کے وارث کو بھی ان میں سے ایک کو چھانٹ لینے کا اختیار ہو گا اسی طرح خیار شرط میں بھی اختیار ہو گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسی شرط خواہش اور ارادہ کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں ہوتی ہے اور کسی کی خواہش وارادہ کا دوسرے کی طرف منتقل ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے حالانکہ میراث تو ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو منتقل ہونے کے قابل ہو برخلاف خیار عیب کے کہ وہاں مورث ایسی مبیع کا مستحق ہوا تھا جو بے عیب ہو اس لئے وارث بھی اسی طرح مستحق ہوا اور خود خیار عیب ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ میراث میں منتقل ہو اور خیار التعیین تو وہ وارث کے لئے خود مستقل ثابت ہوا ہے کیونکہ اس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملی جلی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس نے خیار التعیین کو بطور میراث پایا ہے ف یعنی مورث کے مرنے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک بائع کی ہے اور دوسری چیز مورث کے انتقال کی وجہ سے اب اس کے وارث کی ملک ہے اب دونوں میں تمیز کرنا اور اس اختلاط کو دور کرنا وارث کے اختیار میں ہے۔ لہٰذا وہ دو چیزوں میں سے ایک کو معین کر کے دوسری چیز بائع کو واپس کرے تا کہ اس کا اختلاط ختم ہو جائے اور ہر ایک کی چیز علیحدہ علیحدہ ہو جائے۔

توضیح: خیار شرط بطور میراث ورثہ میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن اشترى شيئاً وشرط الخيار لغيره فايهما اجاز جازو ايهما نقض انتقض واصل هذا ان اشتراط الخيار لغيره جائز استحسانا وفي القياس لايجوز وهوقول زفر لان الخيار من مواجب العقد واحكامه فلا يجوز اشتراطه لغيره كاشتراط الثمن على غير المشترى ولنا ان الخيار لغير العاقد لا يثبت الا بطريق النيابة عن العاقد فيقدر الخيار له اقتضاء ثم يجعل هونا ئبا عنه تصحيحا لتصرفه وعند ذلك يكون لكل واحد منهما الخيار فايهما اجاز جازو ايهما نقض انتقض ولواجاز احد هما وفسخ الا خريعتبر السابق لوجوده في زمان لا يزاحمه فيه غيره ولوخرج الكلامان منهما معا يعتبر تصرف العاقدفي رواية وتصرف الفاسخ في اخرى و جه الاول ان تصرف العاقد اقوى لان النائب يستفيد الولاية منه وجه الثاني ان الفسخ اقو ى لان المجاز يلحقه الفسخ والمفسوخ لا تلحقه الاجازة ولما ملك كل واحد منهما التصرف ورجحنا بحال التصرف وقيل الاول قول محمد والثاني قول ابي يوسف واستخرج ذلك مماااذاباع الوكيل من رجل والمئوكل من غيره معا فمحمد يعتبر فيه تصرف الموكل وابو يوسف يعتبر هما.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور اپنے علاوہ کسی دوسرے کے لئے خیار کی شرط کی (کہ اگر فلاں نے منع کیا تو واپس کردوں گا تو شرط دونوں کے لئے جائز ہو جائے گی) اور دونوں میں سے جو کوئی بھی اجازت دے دے وہ بیع صحیح ہو جائے گی اور دونوں میں سے جو کوئی بھی بیع فسخ کردے گا وہ فسخ ہو جائے گی اس حکم کی اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے شرط خیار کرنا استحسانا جائز ہے اگرچہ قیاس کے اعتبار سے جائز نہیں ہے امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ عقد بیع میں خیار کا ہونا اس کے لوازم واحکام میں سے ہے اس لئے ان دونوں کے علاوہ غیر متعلق شخص کے لئے شرط لگانا اسی طرح جائز نہیں ہوگا جس طرح مشتری کے سوا کسی دوسرے کے ذمہ داموں کی شرط لگانا جائز نہیں ہے ف یعنی اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ اس کی قیمت کا ذمہ دار میں نہیں ہوں گا بلکہ فلاں شخص ہوگا تو جس طرح یہ کہنا صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح غیر کے لئے شرط خیار کرنا بھی صحیح نہ ہوگا ولنا ان الخیار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والے کے سوا کسی بھی دوسرے کے لئے خیار ثابت ہونا صرف اس عقد کرنے والے کے نائب کے طور پر ہوگا تو عاقد کے واسطے بھی اقتضاء مقدر کے طور پر اختیار کیا جائے گا پھر نائب شخص اس کا نائب کہا جائے گا۔ تاکہ عقد کرنے والے کا تصرف صحیح ہو (کیونکہ جس کو خود اختیار نہ ہو اس کے نائب کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ اس تحقیق و تفصیل کی بناء پر خود عقد کرنے والے اور دوسرے شخص دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو جائے گا اسی لئے ان دونوں (عاقد اور غیر) میں سے جو کوئی بھی اس بیع کو جائز کہہ دے گا وہ صحیح ہو جائے گی اور جو کوئی بھی اسے توڑ دے گا وہ بیع ختم ہو جائے گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک اجازت دے لیکن دوسرا فسخ کردے تو جو پہلے کہے گا اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ ایک ایسے وقت میں اپنا فیصلہ سنایا ہے جبکہ کوئی مخالفت نہیں تھی یعنی صرف اسی کو اجازت دینے یا فسخ کرنے کا اختیار تھا اس کے مخالف دوسرے کا قول یا فعل کچھ بھی موجود نہ تھا) اور اگر دونوں کے منہ سے ایک ساتھ ہی بات نکلی یعنی دونوں میں سے ایک کے منہ سے نکلا کہ میں نے اجازت دی اسی کے ساتھ دوسرے کے منہ سے نکلا میں نے فسخ کیا تو اس صورت میں دو روایتیں ہیں مبسوط کتاب البیوع میں ہے کہ عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار ہے خواہ اس نے اجازت دی ہو یا فسخ کیا ہو اور مبسوط کتاب الماذون کی روایت میں ہے کہ جس نے فسخ کیا ہے اس کے قول کا اعتبار ہوگا خواہ ایسا شخص خود عاقد ہو یا وہ غیر ہو روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے والے کا تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ اس غیر شخص یا نائب نے اسی کی طرف سے تصرف کی طاقت حاصل کی ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کرنا زیادہ قوی ہے کیونکہ جس عقد کی اجازت دی گئی ہو اسے فسخ لاحق ہو جاتا ہے یعنی اسے فسخ کیا جا سکتا ہے اور جو عقد فسخ کیا ہو اس کو اجازت لاحق نہیں ہوتی ہے اور جب دونوں میں سے ہر ایک کو تصرف کا اختیار تھا تو ہم نے تصرف کی حالت کو ترجیح دی یعنی فسخ کی حالت جو قوی ہے وہی قابل ترجیح ہوئی بعض مشائخ نے کہا ہے

کہ پہلا قول امام محمدؒ کا ہے اور دوسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے یہ مسئلہ اس مسئلہ سے اخذ کیا گیا ہے کہ جب وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور اس کے مؤکل نے وہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی ہے دونوں نے ہی ایک ساتھ فروخت کی بات زبان سے نکالی تو امام محمدؒ اس مسئلہ میں اصل مالک یعنی مؤکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: ایک شخص نے ایک چیز خریدتے ہوئے دوسرے شخص کے لئے خیار کی شرط رکھی۔ تو کیا یہ صحیح ہے اور اجازت یا فسخ میں کس کی بات کا اعتبار ہوگا تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ دلائل

ومن اشتری شیئا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اذا باع الوکیل من رجل الخ وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور مؤکل نے یہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی اور دونوں نے ایک ساتھ بات کی تو امام محمدؒ اس مسئلہ میں مؤکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں ف یعنی مؤکل اور وکیل دونوں کا تصرف جائز ہے اور ہر ایک کے مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس غلام کی آدھی قیمت دے کر غلام کو آدھا خرید لے کیونکہ یہاں ترجیح دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اور خیار کے مسئلہ میں ایک کو دوسرے پر ترجیح ممکن ہے کیونکہ ایک کا تصرف قوی تر ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے العنایہ اور نہر الفائق میں اسی کو قابل عمل کہا ہے م۔

مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر۱۔ مشتری نے تین دن کے خیار شرط پر اپنے لئے کوئی چیز خریدی تو تین دن گذرنے سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہوگا التاتار خانیہ اسی طرح بائع بھی اس مبیع کے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور مشتری بھی اس کے دام دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنا عوض دیا تو دوسرا بھی دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر۲۔ اور جس کے لئے خیار ہے وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو وہ اس کا ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر۳۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ خیار شرط رہنے کی وجہ سے صفقہ مکمل نہیں ہوتا ہے۔

نمبر۴۔ اگر مبیع چند چیزیں ہوں تو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان میں کسی کو اجازت دے اور بقیہ کو اجازت نہ دے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ اس کے تمام ہونے سے پہلے صفقہ متفرق کرنا جائز نہیں ہے لیکن تمام ہونے کے بعد جائز ہے المحیط۔

نمبر۵۔ اگر بائع کو خیار ہو اور مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اس حالت میں کچھ مبیع ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی ہلاک کر دیے تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو بیع کے جائز رکھنے کا اختیار ہے اور امام محمدؒ نے تفصیل کی ہے کہ اگر مبیع ایسی چیز ہو جس کے افراد اور آحاد میں فرق ہوا کرتا ہو مثلاً بکریوں کا گلہ ہو تو اس صورت میں بائع کو باقی چیزوں میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کیلی یا وزنی چیز ہو یا انڈوں کے مانند ایسی عددی چیز ہو جس کے افراد میں فرق نہیں ہوتا ہے تو باقی میں اجازت دینا جائز ہے الحاوی۔

نمبر۶۔ اگر بیع میں بائع کو اختیار ہو تو خیار ساقط ہو کر بیع نافذ ہونا تین باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ مدت کے اندر کہے کہ میں نے اجازت دی یا راضی ہو گیا ہوں یا خیار ساقط کر دیا ہے یا اسی جیسے الفاظ کہے الفتح اور اگر یوں کہا کہ میرا جی چاہتا ہے یا مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس سے خیار باطل نہ ہوگا البحر دوسری بات یہ ہے کہ اس مدت میں وہ مر جائے تو عقد پورا ہو جائے گا ط تیسری

بات یہ ہے کہ بغیر اجازت یا فسخ کی مدت گذر جائے س اگر چہ وہ اس مدت میں بیماری سے مجنون یا بے ہوش رہا ہو اور اگر درمیان میں اسے ہوش آگیا تو جب تک مدت باقی ہے اس کو یہ اختیار ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ۔

نمبر ۷۔ سونے یا شراب کے نشے یا بھنگ کے نشے سے جب تک مدت نہیں گذری خیار باقی رہتا ہے یہی صحیح ہے المحیط۔

نمبر ۸۔ اگر کوئی مرتد ہو کر قتل کیا گیا تو بالاتفاق اس کا خیار باطل ہوا الذخیرہ نمبر ۹ کہہ کر فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے مثلاً میں نے بیع فسخ کی بشرطیکہ دوسرے کو اس کی خبر فوراً ہو جائے اور اگر دوسرے کو فسخ ہونے کی خبر ہونے سے پہلے ہی پھر اجازت دے دی تو بیع جائز ہو گئی اور اس کا فسخ کرنا بے اثر ہو گیا البحر۔

نمبر ۱۰۔ اور عملی طور پر فسخ کرنے کی صورت یہ ہے کہ مبیع میں کوئی ایسا کام کرلے جو کوئی مالک ہی کرتا ہو مثلاً بائع کو خیار ہو اور وہ اسی مدت میں اس کے علاوہ کسی دوسرے خریدار کے پاس اسے بیچ دے یا مشتری کو خیار ہو اور وہ اسے آزاد کردے یا بائع اپنے خیار میں مشتری کو مالک بنانے کے طور پر مبیع اس کے حوالہ کردے یعنی مثلاً یوں کہے کہ اسے لے کر جاؤ اور اس سے ہمبستری کرلو یا مشتری پر جو ادھار قیمت باقی تھی اس سے بری کردے یا اس ثمن کے عوض مشتری سے کوئی چیز خرید لے یا ادا کردے یا ثمن کے عوض کسی دوسرے سے کچھ خریدے تو خیار باطل ہو جائیگا نمبر ۱۱ اور اگر شرط خیار پر کوئی چکی خریدی اور بائع نے اس سے غلہ پیس لیا تو بائع کی طرف سے خیار فسخ ہو گیا۔

نمبر ۱۲۔ اگر مشتری نے اس لئے پیسا تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس مشین کے پیسنے کی طاقت اور اس کی مقدار کتنی ہے تو اس کا خیار ساقط نہ ہو گا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر زیادہ مقدار میں پیس لیا تو باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۱۴۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ ایک دن اور رات کی مقدار زیادہ سمجھی جائے گی اور اس سے کم قلیل ہے جس سے خیار باطل نہیں ہوتا ہے مختار الفتاوی۔

نمبر ۱۵۔ اگر قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی خواہ وہ خیار دونوں میں سے کسی ایک کو ہو یا دونوں کو ہو نمبر ۱۶ اور اگر قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی پس اگر اس صورت میں بائع کو خیار ہو تو بھی بیع باطل ہو جائے گی۔

نمبر ۱۷۔ پھر اگر یہ چیز مثلی ہو تو مشتری پر اس کی مثل لازم ہو گی اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لازم ہو گی نمبر ۱۸ اور اگر خیار مشتری کو ہو تو بیع تمام ہو جائے گی اور اس پر اس کا ثمن لازم ہو جائے گا البدائع۔

نمبر ۱۹۔ اگر شرط خیار پر کوئی چیز خریدی پھر تیسرے دن واپس کرنے کو لایا اور بائع کہیں چھپ گیا تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس بات پر گواہ بنادے تاکہ حاکم کے سامنے اس پر بیع لازم اور ثابت نہ ہو جیسا کہ ذخیرہ و قاضی خان سے ظاہر ہے۔

نمبر ۲۰۔ اگر کوئی شخص خیار کے ساتھ ایسی چیز خریدے جو جلد بگڑنے والی ہو تو اس مشتری سے کہا جائے گا کہ یا تو اس پر تم قبضہ کرلو یا معاملہ کو فسخ کردو۔ ف۔

نمبر ۲۱۔ اگر شرط خیار کے ساتھ ایک شخص کوئی چیز لے گیا پھر دوسری چیز لا کر واپس کرتے ہوئے یہ دعوی کیا کہ میں نے یہی چیز خریدی تھی تو اس کی بات قبول کی جائے گی پھر بائع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ اسے لے کر مالک کی حیثیت سے اسے جو چاہے کرلے جیسا کہ الواقعات میں ہے۔

نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے اپنی گائے یا بکری شرط خیار کے ساتھ فروخت کی پھر بائع یا مشتری کے پاس اس سے گھی وغیرہ حاصل ہوا یا اسے بچے ہوئے۔ اس سے اگر بیع مکمل ہو جائے تو یہ بچے اس مشتری کے ہوں گے اور اگر بیع آخر میں فسخ ہو جائے تو یہ سب بائع کے ہو جائیں گے جیسا کہ قاضی خان سے سمجھا گیا ہے۔

نمبر ۲۳۔ اگر مشتری کو اختیار ہو تو اس خیار کے ساقط ہونے کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری اس میں وہ تصرف

کرنے لگے جو مالک حضرات اپنی مملوکہ چیزوں میں کرتے ہیں پھر اس تصرف میں بھی ایک اصل بات یہ ہے کہ وہ اگر ایسا کام کرے جو اس مبیع کی جانچ اور اس کے آزمائش کے لئے ہوا اور اس کا کرنا ضروری ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو مالک کے لئے اس کا کرنا کسی نہ کسی طرح حلال بھی ہو تو ایک بار ایسے کسی کام کے کر لینے سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ کام ایسا ہو جو اس مبیع کے آزمانے میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہوتی ہو یا وہ کسی غیر ملک میں کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتا ہو تو اس سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے الذخیرہ۔

نمبر ۲۴۔ اگر گائے یا بکری خریدی پھر اس کا دودھ دوہا تو خیار ختم ہو گیا یہی قول مختار ہے۔

نمبر ۲۵۔ اور اگر شرط خیار سے خریدی ہوئی چیز کو اپنی شرط خیار پر بیچا تو صحیح یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہو گیا الجواہر۔

نمبر ۲۶۔ اگر مدت خیار میں مرغی نے انڈے دیئے تو خیار ساقط ہو گیا لیکن اگر وہ ناکارہ ہوں تو نہیں۔

نمبر ۲۷۔ اور اگر حیوان کے بچہ ہوا تو خیار ختم ہو گیا لیکن اگر مردہ بچہ ہوا تو نہیں البحر۔

نمبر ۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری دونوں کو خیار ہو تو جب تک دونوں اجازت پر متفق نہ ہو جائیں تب تک بیع تمام نہ ہو گی اور ایک کے رد کر دینے سے فسخ ہو جائے گی۔ المبسوط۔ ف

قال ومن باع عبدین بالف درهم علی انه بالخیار فی احدهما ثلثة ایام فالبیع فاسد وان باع کل واحد منهما بخمس مائة علی انه بالخیار فی احد هما بعینه جاز البیع والمسالة علی اربعة اوجه احدها ان لا یفصل الثمن ولا یعین الذی فیه الخیار وهو الوجه الاول فی الکتاب وفساده لجهالة الثمن و المبیع لان الذی فیه الخیار کالخارج عن العقد اذالعقد مع الخیار لا ینعقد فی حق الحکم فبقی الداخل فیه احدهما وهو غیر معلوم والوجه الثانی ان یفصل الثمن ویعین الذی فیه الخیار وهوا لمذکورثانیا فی الکتاب وانما جاز لان المبیع معلوم والثمن معلوم وقبول العقد فی الذی فیه الخیار وان کان شرطا لانعقاده فی الاخر ولکن هذا غیر مفسد للعقد لکونه محلاللبیع کمااذا جمع بین قن ومدبروالثالث ان یفصل ولا یعین والرابع ان یعین ولا یفصل والعقد فاسد فی الوجهین اما لجهالة المبیع اولجهالة الثمن.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے اپنے دو غلام یہ کہتے ہوئے بیچے کہ میں نے ان دونوں کو ہزار درہم کے عوض بیچا اس شرط پر کہ مشتری کو ان میں سے کسی ایک میں تین دنوں تک کے لئے اختیار ہے تو بیع جائز ہو گی والمسئلة علی اربعة الخ اس جگہ مسئلہ کی چار صورتیں ہوتی ہیں اس طرح سے کہ نمبر ۱ ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے گئے ہوں اور نہ وہ مبیع یا غلام معین ہو جس کے بارے میں اختیار رکھا گیا ہے اس متن میں یہی پہلی صورت فرض کی گئی ہے اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ثمن و مبیع دونوں مجہول ہیں کیونکہ جس مبیع (غلام) میں خیار حاصل ہے وہ گویا عقد سے خارج ہے اس لئے کہ جو عقد خیار کے ساتھ ہو وہ حکم یعنی اس پر ملکیت حاصل ہونے کے حق میں منعقد نہیں ہوتا ہے اس لئے عقد میں دونوں میں سے صرف ایک ہی داخل ہوا اور وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ (ف یہاں تک کہ اس کی قیمت بھی معلوم نہیں ہے)۔ والوجه الثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان کر دیئے گئے ہوں اور جس مبیع میں اختیار ہو اسے متعین کر دیا گیا ہو اور متن میں اس کو دوسری صورت فرض کر کے بیان کیا گیا ہے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مبیع بھی معلوم ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہے اور جس بیع میں اختیار ہے اس کا عقد قبول کرنا اگرچہ دوسرے کی بیع منعقد ہونے میں شرط ہے لیکن یہ شرط عقد کو فاسد کرنے والی نہیں ہے کیونکہ جس میں اختیار ہے وہ بھی محل بیع ہے (یعنی ایسی چیز ہے کہ اس کی بھی بیع ہو سکتی ہے) جیسا کہ کسی نے ایک مکمل غلام اور ایک مدبر غلام کو بیچنے میں ایک ساتھ پیش کر دیا ف اس میں مدبر بھی ایک غلام اور

مملوک ہونے کی وجہ سے محل بیع ہے اگرچہ مدبر ہونے کی وجہ سے فی الحال اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی بیع بھی نافذ ہو جاتی ہے اسی لئے اگر کوئی قاضی اس کے فروخت ہو جانے کا حکم دے دے تو ہمارے نزدیک یہ حکم بھی نافذ ہو جائے گا اور اگر قاضی نے حکم نہیں دیا اور اس بائع نے اس مدبر کی قیمت کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا تو مکمل غلام کی بیع اس کی قیمت کے عوض صحیح ہو جائے گی اگرچہ اس کے قبول کرنے میں مدبر کی بیع بھی قبول کرنا شرط کی گئی ہے اس طرح یہاں بیع منعقد ہو جائے گی اگرچہ اس خیار کی وجہ سے ابھی حکم ثابت نہ ہو اس کے برخلاف اگر ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد شخص کو ملا کر بیع قبول کرائے تو بیع منعقد نہیں ہوگی کیونکہ آزاد تو محل بیع ہی نہیں ہے اس میں غلام کی بیع کو قبول کرتے ہوئے ایسے شخص کی بیع قبول کرنا بھی شرط ہے جو بیع کے قابل نہیں ہے اسی لئے بیع منعقد نہیں ہوئی بلکہ فاسد ہوگئی م ع والثالث اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے مگر جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین نہ کیا جائے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین کر دیا جائے مگر قیمت کی تفصیل نہ بتائی جائے کہ کس کی کیا قیمت ہے تو ان دونوں صورتوں میں عقد فاسد ہو گیا اس وجہ سے کہ مبیع مجہول ہے جو تیسری صورت ہے یا اس وجہ سے کہ ثمن مجہول ہے جو چوتھی صورت ہے خلاصہ یہ ہوا کہ صرف دوسری صورت جائز ہے ف۔ ان دو صورتوں میں سے پہلی صورت میں ہزار درہم میں سے ہر غلام کا کیا ثمن ہوگا وہ معلوم نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے وہ کون ہے اس طرح مبیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہوئے اور دوسری صورت میں دونوں میں سے ایک کا ثمن معلوم ہے اور جس غلام میں اختیار ہے وہ بھی معلوم ہے یعنی دونوں باتیں معلوم ہیں اور یہ صورتیں کہ فقط ان کا ثمن معلوم ہو یا جس معین غلام میں خیار ہو وہ معلوم ہو تو یہ دوسری صورتیں ہیں اور اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

توضیح: چند چیزوں کو ایک ساتھ بیچتے ہوئے کسی کو مستثنیٰ کرنے اور ان کی قیمت متعین کرنے اور نہ کرنے کی چار صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم

قال ومن باع عبدین الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحاصل چار صورتوں میں سے صرف دوسری صورت کی بیع جائز ہے یہاں تک معاملہ کرتے ہوئے خیار شرط رکھنے کی صورتیں بیان کی گئیں اور اب مصنفؒ یہ بتاتے ہیں کہ خیار شرط کے ساتھ کبھی خیار تعیین بھی ہوتا ہے جس کی صورت آئندہ بیان فرما رہے ہیں۔

قال و من اشترى ثوبين على ان يا خذ ايهما شاء بعشرة وهوبا لخيار ثلثة ايام فهو جائز و كذالك الثلثة فان كانت اربعة اثواب فالبيع فاسد والقياس ان يفسد البيع فى الكل لجهالة المبيع وهو قول زفر و الشافعى وجه الاستحسان ان شرع الخيار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ماهو الارفق والاوفق والحاجة الى هذاالنوع من البيع متحققة لا نه يحتاج الى اختيار من ثيق به اواختيار من يشتريه لا جله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان فى معنى ماوردبه الشرع غير ان هذه الحاجة تندفع بالثلث لو جود الجيد والوسط والردى فيها والجهالة لا تفضى الى المنازعة فى الثلث لتعيين من له الخيار و كذافى الاربع الا ان الحاجة اليها غير متحققة والرخصة ثبوتها بالحاجة و كون الجهالة غير مفضية الى المنازعة فلا تثبت باحدهماثم قيل يشترط ان يكون فى هذا العقد خيار الشرط مع خيار التعيين و هوالمذكور فى الجامع الصغير وقيل لا يشترط وهوالمذكور فى الجامع الكبير فيكون ذكره على هذا الاعتبار وفاقا لا شرطا واذالم يذكر خيار الشرط لابد من توقيت خيار التعيين بالثلث عنده وبمدة معلومة ايتها كانت عندهما ثم ذكر فى بعض النسخ اشترى ثوبين وفى بعضها اشترى احد الثوبين وهو الصحيح لان المبيع فى الحقيقة احدهما والأخر امانة والاول تجوز واستعارة.

ترجمہ: اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ ان دونوں میں جس کو بھی چاہے گا دس درہم کے عوض لے گا اور اس بات کا تین دنوں تک خیار بھی حاصل ہو گا۔ تو یہ بیع جائز ہو گی اسی طرح دو کپڑوں سے زائد یعنی تین کپڑوں میں جائز لیکن چار کپڑے ہوں تو بیع فاسد ہو گی لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہو گا کہ تمام صورتوں میں فاسد ہو کیونکہ مبیع مجہول ہے امام زفر و شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

وجه الاستحسان الخ خلاف قیاس استحسانا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غبن اور خسارہ کو دور کرنے کی ضرورت سے خیار شرط کو جائز رکھا گیا ہے تاکہ دو چیزوں میں سے جو زیادہ مفید اور اپنے موافق ہو اسی کو اختیار کر کے خسارہ میں نہ پڑے۔ اسی طرح سے ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونے کی ضرورت بھی متحقق ہے کیونکہ عقد کرنے والے کو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ جس کی رائے پر اسے بھروسہ ہے وہی ان میں فیصلہ کرے اور یا جس کے واسطے یہ چیز خریدی جارہی ہے وہ خود پسند کرے لیکن اس کام کے لئے اس مال یا مبیع کو فروخت کئے بغیر اس شخص کے پاس لے جانے سے بائع روکے گا تو یہ فروخت بھی اسی معنی میں ہو گئی جو شریعت میں ہے یعنی خیار تعیین کے ساتھ فروخت بھی خیار شرط کے ساتھ فروخت کے معنی میں ہو گئی لیکن اتنی بات ہے کہ خیار تعیین کی ضرورت صرف تین کپڑوں سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین چیزوں میں ایک اعلیٰ اور ایک درمیانہ اور ایک ادنیٰ یعنی سب قسم کی موجود ہیں۔

والجهالة لا تفضي الخ اور تین قسم تک اور تین عدد تک ہونے کی وجہ سے اگرچہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے جہالت پائی جاتی ہے مگر ایسی جہالت کا انجام آپس کا جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جسے اختیار ہے وہ خود ہی ان میں سے ایک کو متعین کر کے جہالت دور کر دے گا پھر یہی بات تین سے زائد چار اور پانچ میں بھی ہو سکتی ہے اس لئے اس کی بھی اجازت ہونی چاہئے مگر اس لئے تین سے زائد کی اجازت نہیں دی جاتی ہے کہ تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے حالانکہ ایک سے زیادہ کا جائز ہونا دو باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ اس کی ضرورت ہو اور دوسری یہ کہ یہ جہالت ایسی نہ ہو جس سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال ہو پس ان دونوں میں صرف ایک بات کے پائے جانے سے جواز ثابت نہ ہو گا یعنی یہاں پر تین سے زائد چار اور پانچ ہونے کی صورت میں ایسی جہالت نہیں پائی جاتی ہے کہ جس سے جھگڑا ہو مگر اس کی ضرورت نہیں ہے اس لئے چار میں خیار تعیین ثابت نہ ہو گا پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کے ساتھ خیار تعیین کا ہونا بھی ضروری ہے جامع صغیر میں یہی صورت مذکور ہے شمس الائمہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کا ہونا ضروری نہیں ہے جامع کبیر میں یہی مذکور ہے تو اس اعتبار پر خیار شرط کا ذکر کرنا اتفاقی بات ہے یعنی بطور شرط نہیں ہے اور فخر الاسلام نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے ف اور اگر بائع مشتری دونوں ہی خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط پر راضی ہوئے تو خیار شرط کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ تین دن تک دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کو واپس کر دے اگرچہ اس نے ایک کپڑا معین کر لیا ہو اور اگر اس نے ایک ہی کپڑا واپس کیا تو یہ خیار تعیین کی بناء پر ہو گا اور دوسرا اس کے پاس شرط خیار کی بناء پر رہے گا۔ اور اگر اس نے تین دن گذرنے پر ایک بھی واپس نہیں کیا اور کسی میں کوئی عیب بھی نہیں آیا تو خیار شرط ختم ہو جائے گا اور دونوں کپڑوں میں سے ایک کی بیع بالکل مکمل ہو جائیگی البتہ خیار تعیین ہونے کی وجہ سے اسے یہ اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اپنے لئے متعین کر لے۔ الفتح۔

و اذالم يذ كر الخ اور جب بوقت عقد بیع میں خیار شرط کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو امام اعظم کے نزدیک ضروری ہے کہ خیار تعیین کے لئے تین دنوں کی مدت ہو اور صاحبین کے نزدیک کوئی ایک دن بھی مدت معلوم ہونی چاہئے چاہے وہ کچھ بھی ہو (ف اور اگر خیار مطلق ہو یعنی اس میں مدت معین نہ کی گئی ہو تو بیع باطل ہے المحیط) پھر جامع صغیر کے بعض نسخوں میں یہ مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑے خریدے اور کچھ دوسرے نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدا اور یہی جملہ صحیح ہے کیونکہ حقیقت میں تو صرف ایک ہی کپڑے کی خرید و فروخت کی بات ہوئی ہے اور دوسرا

کپڑا اس کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے اور پہلا نسخہ مجاز واستعارہ کے طور پر ہے۔

توضیح: دو چار کپڑے اس شرط پر خریدنا کہ تین دنوں کے اندر پسند آنے سے میں ان میں سے کسی ایک کو دس درہموں (متعین قیمت) سے خرید لونگا، اگر تین دن گزرنے پر بھی اس نے ایک بھی واپس نہیں کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشتری الخ دو تین کپڑے ایک ساتھ اس شرط سے خریدے کہ اس میں صرف ایک خرید رکھ لوں گا اور بقیہ تین دنوں کے اندر واپس کردوں گا اس صورت میں تین کپڑوں تک اس شرط کے ساتھ خریدنے میں اتفاق ہے اور جائز ہے لیکن تین سے زائد ہونے کی صورت میں پوری بیع فاسد ہو جائیگی قیاس بھی یہی تھا کہ ایک سے زائد ہونے سے ہی بیع فاسد ہو جائے کیونکہ بیع مجہول ہو گی کہ حقیقتاً کون سا کپڑا خریدا ہے معلوم نہیں ہے چنانچہ امام زفر و شافعی کا یہی قول ہے ف ہمارے نزدیک مثلی چیزوں میں اس طرح کی بیع جائز نہیں ہے اور قیمتی چیزوں میں چار سے کم میں استحسانا جائز ہے النہر اور خیار تعیین جیسے مشتری کی طرف سے جائز ہے ویسے ہی بائع کی طرف سے بھی جائز ہے الظہیر یہ اور یہی اصح ہے اور جب یہ بیع استحسانا جائز ہو گئی اس کے بعد مشتری نے دونوں پر قبضہ کر لیا تو ان دونوں میں سے ایک اس کے پاس امانت اور دوسرا ثمن کے عوض بطور ضمانت ہے الحاوی الحاصل خیار شرط کی طرح خیار تعیین بھی بائع و مشتری ہر ایک کے لئے استحسانا جائز ہے۔

وجہ الاستحسان الخ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شرط لگانے کی اجازت اس ضرورت خاص کی بناء پر تھی کہ نقصان سے بچے رہنے کی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر خیار شرط کو جائز کہا گیا ہے تاکہ ان میں سے جو چیز زیادہ مفید اور مزاج کے موافق ہو اسی کو وہ اختیار کرے اسی طرح خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونا بھی اسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے اور جب اس کی بنیاد ہی ضرورت اور مجبوری پر ہوئی تو جتنی بھی ضرورت ہو گی اسی حد تک جائز ہو گی مگر ضرورت تو صرف تین سے پوری ہو جائیگی کیونکہ تین ہونے سے اعلی درمیانہ اور ادنی ہر قسم کا مال اس میں آسکتا ہے لہذا صرف تین عدد تک میں ہی خیار تعیین جائز ہو گا اور اس سے زائد ہونے سے فاسد ہو جائے گا اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ہونے سے مبیع مجہول ہوتی ہے لہذا بیع فاسد ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو گا کہ جس جہالت سے فساد برپا ہوتا ہے وہ جہالت مانع نہیں ہے اور اس جگہ بھی جھگڑا ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے اس لئے جائز کہا گیا ہے۔

ولو هلك احدهما او تعيب لزم البيع فيه بثمنه وتعين الأخر للامانة لا متناع الرد بالتعيب ولو هلكا جميعا معا يلزمه نصف ثمن كل واحد منهما الشيوع البيع والامانة فيهما ولو كان فيه خيار الشرط له ان يردهما جميعا ولو مات من له الخيار فلو ارثه ان يرد احدهما لان الباقي خيار التعيين للاختلاط ولهذا لايتوقت في حق الوارث فاما خيار الشرط لا يورث وقد ذكرناه من قبل ومن اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت دارا اخرى الى جنبها فاخذ هابالشفعة فهو رضا لان طلب الشفعة يدل على اختياره الملك فيها لانه ماثبت الا لدفع ضرر الجوار وذلك بالاستدامة فيتضمن ذلك سقوط الخيار سابقا عليه فيثبت الملك من وقت الشراء فيتبين ان الجوار كان ثابتا وهذا التقرير يحتاج اليه لمذهب ابى حنيفة خاصة.

ترجمہ: اگر لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس آکر ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے تو اسی کپڑے پر بتائی ہوئی قیمت یعنی ثمن کے عوض فروخت ہونے کا حکم ہو جائے گا یعنی اسی کی فروخت مکمل ہو گئی ہے اور باقی رہنے والا دوسرا کپڑا اس کے پاس امانت کے طور پر رہے گا کیونکہ پہلا کپڑا ہلاک ہو گیا ہو یا اس میں عیب آگیا ہو اب وہ کسی طور پر واپس کئے جانے کے لائق نہیں رہا اور اگر دونوں کپڑے ایک ساتھ ہلاک کئے تو ان میں سے ہر ایک کی مقررہ قیمت کا نصف نصف اس پر لازم ہو گا کیونکہ

دونوں ہی کپڑے کی بیع اور دونوں ہی کی امانت کا ہونا متعین ہو گیا ہے اور اگر اس بیع میں خیار تعین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہو گا کہ دونوں واپس کر دے (کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً بطور امانت ہے اور اس امانت کا تقاضا ہے کہ مشتری اسے واپس کر دے) اور اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے یعنی خواہ وہ بائع ہو یا مشتری مر جائے تو اس کے وارث کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک کو چھانٹ کر رکھ لے اور دوسرے کو واپس کر دے کیونکہ ملکیت مختلط ہونے کی وجہ سے صرف خیار تعیین باقی ہے اور چونکہ یہ اختیار اختلاط کی وجہ سے ہے اس لئے وارث کے حق میں اس کام کے لئے کوئی وقت معین نہیں رہے گا اور جو خیار شرط حاصل ہے اس میں حکم میراث جاری نہیں ہوتا ہے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں ومن اشتری دارا لخ اگر کسی نے ایک مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اس کے بعد مدت خیار کے اندر اسی گھر کے بغل میں دوسرا گھر بھی بیچا گیا تو اس خریدار نے اسی دوسرے گھر کو بھی شفیع کی حیثیت سے یعنی حق شفعہ کی بناء پر خریدنے کے حق کا دعوی کیا تو اب اس کا حق خیار ختم ہو گیا کیونکہ شفعہ کا مطالبہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بیچا ہوا یعنی اس نے جس مکان کو پہلے خریدا ہے اس کا پورا مالک ہو چکا ہے اس لئے کہ حق شفعہ تو اسی لئے ثابت ہوا ہے کہ پڑوسی کی حیثیت سے وہاں پر رہنے والے کی تکلیف دور کر دی جائے اور یہ دعوی تو اسی صورت میں ثابت ہو سکتا ہے کہ اس مکان میں وہ پہلے اپنی مستقل ملکیت حاصل کر لے لہٰذا اس کا فی الحال طلب شفعہ کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مطالبہ سے پہلے تک اسے واپس کرنے کا جو اختیار تھا وہ ساقط ہو جائے اسی سے یہ بات ثابت ہو گی کہ جس وقت خریدا ہے اسی وقت سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی اور اس مکان کی وجہ سے اسے حق جوار حاصل تھا یہ تفصیل اور تقریر صرف امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق ہے (ف کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط خیار کے ساتھ خریدی جائے وہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ حق شفعہ ملکیت سے ہی ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی۔ کہ پہلے اس کا حق خیار ختم ہو کر ملکیت ثابت ہو جائے اس کے برخلاف صاحبین کے نزدیک شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اسی لئے اس کو ہر وقت شفعہ کا مطالبہ کرنا صحیح ہے لیکن شفعہ کا مطالبہ ایسے ہی پڑوسی کا حق ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے پڑوسی ہو اسی وجہ سے اس کے بعد خیار بیع بالاتفاق ختم ہو جائے گا۔

توضیح: اگر خریداری کے لئے لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے اور اگر ایک ساتھ دونوں کپڑے ہلاک ہو گئے، اگر بیع میں خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو، اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے مر جائے، اگر کسی نے شرط خیار کے ساتھ مکان خریدا اور اس مدت میں گھر کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا تو اس نے حق شفعہ کی بناء پر اس کی خریداری کا دعوی کیا حکم اختلاف ائمہ دلائل۔

قال واذا اشتری الرجلان غلاما علی انهما بالخیار فرضی احدهما فلیس للاخران یرده عندابی حنیفة وقالا له ان یرده وعلی هذا الخلاف خیار العیب وخیار الرویة لهما ان اثبات الخیار لهما اثباته کل واحدمنهما فلا یسقط باسقاط صاحبه لمافیه من ابطال حقه وله ان المبیع خرج عن ملکه غیر معیب بعیب الشرکة فلورده احدهما رده معیبا به وفیه الزام ضرر زائد ولیس من ضرورة اثبات الخیار ولهما الرضاء برد احدهما لتصور اجتماعهما علی الرد.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے ایک شخص اس سے راضی ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو دوسرے کو اس کے واپس کرنے کا اختیار حاصل نہیں رہے گا

اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق باقی رہے گا۔ ایسا ہی اختلاف ان حضرات کے درمیان خیار العیب اور خیار الرویۃ کے مسئلہ میں بھی ہے لھما ان الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو خیار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو مستقل خیار ہے اس لئے صرف ایک کے خیار ساقط کر دینے سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہوگا کیونکہ ایسا ہونے سے اس دوسرے کا حق ختم ہونا لازم آتا ہے اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ بائع کی ملکیت سے وہ مبیع اس طرح صاف نکلی ہے کہ اس میں دو کی شرکت کا عیب نہیں تھا۔ اب اگر دونوں میں سے فقط ایک شخص اس سے انکار کر دے گا تو وہ مالک کو ایسی حالت میں وہ چیز واپس کر دے گا کہ اس میں شرکت کا عیب ہو گیا ہے یعنی ایک خریدار اور ایک بائع کے درمیان وہ چیز مشترک ہوگی حالانکہ اس حالت میں بائع کو زیادہ نقصان پہنچانا لازم آتا ہے (ف اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جب اس بائع نے خود ہی دو خریداروں کو اختیار دیا تو وہ خود ہی ہر ایک کے تنہا تنہا واپس کرنے پر راضی ہوا ہے اس کا جواب مصنف نے خود اس طرح دیا ہے کہ دونوں کو خیار دینے کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک ہی کے واپس کرنے پر راضی ہو گیا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اگر ایک کو پسند نہ ہو تو دوسرا بھی اسے ناپسند کرتے ہوئے اتفاق کے ساتھ اسے واپس کر دے (ف پس بائع تو صرف اس بات پر راضی ہوا تھا کہ اگر رکھنا ہے تو دونوں مل کر رکھ لیں ورنہ دونوں متفق ہو کر واپس کر دیں۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے اس شرط پر ایک غلام خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے صرف ایک شخص اس سے راضی ہو گیا۔ حکم۔ مسئلہ۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا اشتری الخ مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو میں سے ایک کے راضی ہو جانے سے دوسرے کو واپس کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسرا واپس کر سکتا ہے جیسا اختلاف یہاں پر خیار شرط میں ہوا ہے ایسا ہی اختلاف خیار عیب اور خیار رویۃ میں بھی ہے ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دو شخصوں نے ایک غلام خریدا پھر اس میں کوئی عیب نکل آیا اس کے باوجود دونوں میں سے ایک آدمی اسی حالت پر راضی ہو گیا تو صاحبین رحمھما اللہ کے نزدیک دوسرا شخص واپس کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چیز ایسی خریدی جسے ان دونوں نے نہیں دیکھا لیکن دیکھ کر ایک راضی ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک دوسرا واپس نہیں کر سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کر سکتا ہے۔

قال ومن باع عبدا علی انه خباز او کاتب وکان بخلافه فالمشتری بالخیار ان شاء اخذه بجمیع الثمن وان شاء ترك ولان هذا وصف مرغوب فیه فیستحق فی العقد بالشرط ثم فواته یوجب التخییر لانه مارضی به دونه وهذا یرجع الی اختلاف النوع لقلة التفاوت فی الاغراض فلایفسد العقد بعدمه بمنزلة وصف الذکورة والانوثة فی الحیوانات وصار کفوات وصف السلامة واذا اخذه اخذه بجمیع الثمن لان الاوصاف لا یقابلها شئ من الثمن لکونها تابعة فی العقد علی ماعرف.

ترجمہ: اور قدوری نے کہا ہے کہ جس نے ایک غلام بیچا اس دعوی کے ساتھ کہ وہ بہترین باورچی یا عمدہ کاتب ہے حالانکہ وہ ان صفتوں کے برخلاف ہے اس طرح کے کام بالکل نہیں جانتا ہے) تو اس خریدار کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ موجودہ حالت ہی میں اگر اسے رکھنا چاہتا ہے تو ثمن یعنی بتائی ہوئی پوری قیمت کے عوض ہی اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے کیونکہ ایسی صفتیں اس لائق ہوتی ہیں کہ ان کی وجہ سے اس شخص کو جس میں یہ صفتیں ہوں خریدار اپنے لئے پسند کرنے اور اس کی طرف رغبت کرے۔ اس لئے عقد بیع میں ان کی شرط لگانے سے ان کا حق دار ہو جائے گا (یا عقد میں لائق شرط ہیں) اور جب غلام میں یہ صفتیں نہ پائی جائیں تو خریدار کو اختیار کی بناء پر واپس کرنے کا سبب بن جائے گا کیونکہ خریدار ان صفتوں کے بغیر اپنے پاس رکھنے پر راضی نہیں ہوگا وھذا یرجع الخ اور یہ حالت یعنی روٹی پکانے والا اور کاتب ہونا یا نہ ہونا نوع

اختلاف میں شمار کیا جائے گا کیونکہ اصل اور اغراض میں ان کے درمیان بہت کم فرق ہوتا ہے لہٰذا ان صفتوں کے نہ ہونے سے اصل عقد فاسد نہ ہوگی جیسے کہ کہ حیوانات میں نر اور مادہ کا وصف ہوتا ہے اور روٹی پکانے والا یا کاتب نہ ہونا ایسا ہو گیا جیسے یہ کہا جائے کہ یہ بالکل صحیح وسالم ہے مگر ویسا نہیں بلکہ عیب دار ہے اس لئے اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا) پھر اگر اس مبیع کو لینے پر راضی ہو جائے تو پورے ثمن کے عوض یعنی جتنے پر بات ہوئی ہے وہ پورا اعوض بغیر کسی کمی و بیشی کے دے اس لئے کہ اوصاف کے مقابلہ میں مستقل کوئی عوض یا دام نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد میں اوصاف اصل کے تابع ہوا کرتے ہیں جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

توضیح: کسی نے ایک غلام اس دعوی کے ساتھ بیچا کہ وہ باورچی یا کاتب ہے خریدنے پر یہ حقیقت معلوم ہوئی ہے کہ وہ ان صفتوں سے خالی ہے حکم دلائل

ومن باع عبدا الخ اگر بتائی ہوئی صفتیں مبیع میں موجود نہ ہوں تو خریدار کو حق ہوگا کہ اگر اسی حالت میں اسے رکھنا چاہتا ہے تو گفتگو کے مطابق پوری رقم یا ثمن ادا کر دے ورنہ اسے واپس کر دے کیونکہ موجودہ صورت میں غلام کے اندر ایسی صفتیں شرط لگائے جانے کے لائق ہوتی ہیں اسی لئے ان کے نہ پائے جانے سے مشتری کو اس کے رد کر دینے کا حق ہوتا ہے کیونکہ مشتری اس وصف کے بغیر اس کی خریداری پر راضی نہیں ہوتا ہے ف خلاصہ بحث یہ ہے کہ ایسے مرغوب وصف کی شرط صحیح ہوتی ہے۔ پھر بھی اس وصف کے مقابلہ میں مستقل کوئی قیمت یا ثمن نہیں ہے لہٰذا جب یہ وصف نہیں پایا جائے تو اس کی وجہ سے بیع کو باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اسے یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر پسند نہ ہو تو معاملہ کو خود ختم کر دے اور اگر رکھنا ہی منظور اور مصلحت ہو تو ثمن میں کسی کمی کرائے بغیر لے لے شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اوصاف شرط کرنے میں اصل یہ ہے کہ جس وصف کے بیان کرنے میں دھوکہ نہ ہو وہ جائز ہے اور جس میں دھوکا ہو وہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ اس سے بالکل برأت کے معنی لئے جائیں چنانچہ اگر کسی نے گائے یا بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ حاملہ یا دودھار ہے تو امام شافعی کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے اور ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شرط مجہول بات سے متعلق ہے جس کا فی الفور یقین نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ شرط کی ہوتی کہ گائے ابھی بھی دودھ دیتی ہے تو جائز ہے جیسے گھوڑے میں یہ شرط کہ وہ دو قدم (ایک خاص خیال کا نام ہے) چلتا ہے یا کتے میں یہ شرط کہ وہ شکاری ہے یا نر یا مادہ ہونے کی شرط کی تو صحیح ہے۔ اور جب یہ وصف نہ پایا جائے تو خریدار کو اختیار ہوگا اور اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ وہ عیب دار ہے پھر وہ بے عیب نکلی تو بھی بیع صحیح ہوگی امام محمد نے کہا ہے کہ اگر غلام پر قبضہ کرنے کے بعد لکھنے والا یا روٹی پکانے والا اتنا معمولی پایا کہ کسی طرح اس پر یہ نام صادق آجاتا ہے تو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر اسے شرط کے مطابق نہیں پایا اور کسی وجہ سے اسے واپس کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وہ بیچنے والے سے ثمن کا کچھ حصہ واپس لے لے لیکن ظاہر الروایۃ جو کہ پہلے بیان کی گئی ہے وہی صحیح ہے اور اگر بیع کے وقت ایسی شرط لگائی جس کو شرط کے طور پر بیان کرنا صحیح ہو پھر اس چیز کو اس شرط کے خلاف پایا تو بعض صورتوں میں اس کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح رہتی ہے مگر مشتری کو اس کے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور کبھی اختیار بھی نہیں ہوتا ہے مثلاً شرط جو لگائی گئی تھی وہ چیز اس سے بھی بہت بہتر پائی گئی۔

اس سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر عقد کے وقت اس چیز کی جو جنس بتائی گئی اگر وہ اسی جنس کی پائی گئی تو اسے اختیار ہوگا اور کپڑوں میں مختلف جنس کی مثال ہے ہروی اور مروی ہونا اور روئی و چھال (کھال) وغیرہ کا ہونا اور آدمی میں نر اور مادہ ہونا یہ دو جنس ہیں لیکن دوسرے حیوانات میں ایک ہی جنس سمجھا جائے گا یا یوں کہا تھا کہ یہ کھال کا ہے مگر وہ چمڑے کا نکلا یا سفید رنگ کی شرط کی تھی مگر وہ رنگین نکلا یا کسم سے رنگا ہوگا کہا تھا مگر وہ زعفران کا رنگا ہوا نکلا یا پختہ اینٹوں سے بنا ہوا مکان بتایا تھا مگر وہ کچی اینٹوں کا بنا

ہوا ہے یا زمین اس شرط پر خریدی تھی کہ اس کے سارے درخت پھلدار ہیں۔ مگر اس میں ایک درخت بغیر پھل کے نکلا یا اس شرط پر کہ وہ غلام ہے مگر وہ باندی نکلی یا انگوٹھی اس شرط پر خریدی کہ اس کا نگینہ یاقوت ہے حالانکہ وہ کانچ ہے تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی مف۔ وھذا یرجع الخ اور اوپر کے مسئلہ میں روٹی پکانے والا اور کاتب کا ہونا یا نہ ہونا یہ نوعی اختلاف کی مثال ہے بہر صورت اس میں مطلوبہ وصف نہ ہونے کے باوجود اگر خریدار اس سے راضی ہو جائے تو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت یعنی ثمن لازم ہوگی اس میں کم کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد کرتے وقت اوصاف تابع ہو جاتے ہیں جیسا کہ کپڑوں کی مثال میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے ف یعنی زمین یا کپڑے کو گز سے ناپ کر خریدنے میں ہے جبکہ ہر گز کی علیحدہ قیمت نہ ہو اس میں بتایا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہے اس بناء پر زمین بیچنے سے اس میں لگے ہوئے درخت ذکر کے بغیر ہی داخل ہو جاتے ہیں اور چونکہ کاتب ہونے یا نہ ہونے میں اصل غرض میں فرق کم آتا ہے اس لئے یہ نوعی اختلاف کے مانند ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے ایک خچر اس شرط پر خریدا کہ وہ مادہ ہے مگر وہ نر تھا یا اس شرط سے کہ وہ اونٹنی ہے مگر معلوم ہوا کہ وہ اونٹ ہے یا غلام اس شرط پر خریدا کہ اسے کاروبار کرنا آتا ہے مگر معلوم ہوا کہ اسے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اسی کی طرح کوئی دوسری مثال ہو تو بیع جائز ہوتی ہے مگر خریدار کو اختیار ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ غلام کاتب نہیں ہے تو بھی مشتری کو اختیار ہوگا جیسے اس شرط پر خریدا کہ وہ بے عیب ہے مگر اس میں عیب نکل آیا اس صورت میں اگر رکھنا نہ چاہے تو واپس کر دے اور اگر یہ شرط ہو کہ یہ عیب دار ہے مگر وہ بے عیب تھا۔ بعد میں وہ پھر عیب دار ثابت ہو گیا تو اس کی بیع لازم ہو جائیگی۔ اور واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانات میں نر اور مادہ کا اختلاف اس لئے کہا کہ اگر آدمیوں میں ایسا ہو مثلاً غلام کہہ کر بیچا مگر وہ باندی نکلی یا اس کے برعکس ہوا تو چونکہ ان کے مقصد اصل میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

باب خيار الرؤية

ومن اشترى شيئا لم يره فالبيع جائز وله الخيار اذا راه ان شاء اخذه بجميع الثمن و ان شاء رده وقال الشافعي لايصح العقد اصلا لان المبيع مجهول ولنا قوله من اشترى شيئا لم يره فله الخيار اذا رآه ولان الجهالة بعدم الرؤية لا تفضى الى المنازعة لانه لو لم يوافقه يرده فصار كجهالة الوصف فى المعاين المشار اليه و كذا اذا قال رضيت ثم رآه له ان يرده لان الخيار معلق بالرؤية لما روينا فلايثبت قبلها وحق الفسخ بحكم انه عقد غير لا زم لا بمقتضى الحديث ولان الرضاء بالشيئ قبل العلم باوصافه لا يتحقق فلا يعتبر قوله رضيت قبل الرؤية بخلاف قوله رددت.

ترجمہ: باب خیار رؤیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو اس کی خرید جائز ہوگی لیکن وہ جب بھی اسے دیکھے گا اس کو خیار الرؤیۃ ہوگا یعنی اگر اسے رکھنا چاہے تو مقرر کئے ہوئے پورے مال کے عوض رکھے ورنہ اسے واپس کر دے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ عقد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے (یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز ایک مجہول اور نامعلوم مبیع ہے) اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس نے ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو وہ اسے جب بھی دیکھے اسے اختیار ہوگا (ف اس سے معلوم ہوا کہ بیع صحیح ہے اور مشتری کو اس مبیع کے دیکھتے وقت خیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے اسے قبول کر کے رکھ لے یا واپس کر دے یہ حدیث دار قطنی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے لیکن ضعیف ہے اور ابن ابی شبہ رضی اللہ عنہ نے بھی ایک مرسل روایت کی ہے وہ بھی ضعیف ہے ابن حزم نے کہا ہے کہ جب غائب چیز کا وصف بیان کر دیا گیا اور مشتری کو اس کے دیکھنے کے وقت فیصلہ کرنے کے لئے اختیار بھی دیا گیا تو کسی قسم کا دھوکہ باقی

نہ رہا اور یہ دستور اب تک مسلمانوں میں جاری ہے کہ اہل اسلام اپنی ان زمینوں کو جو دور دراز علاقوں میں ہوتی ہیں ان کے حالات وصفات بتاتے ہوئے انہیں فروخت کرتے رہتے ہیں چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین کو جو کوفہ میں تھی حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی حالانکہ ان دونوں میں سے ایک نے بھی وہ زمین نہیں دیکھی تھی پس جبیر بن مطعم رضی اللہ نے یہ فیصلہ سنایا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار حاصل ہے اور امام شافعی سے پہلے کسی نے بھی ایسی بیع سے منع کیا تھا یا نہیں ہمیں معلوم نہیں ہے اور یہ کہ انہوں نے کیوں منع کیا تھا۔ ھ۔ع۔و) ولان الجهالة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ پہلے نہ دیکھنے کی وجہ سے ایسی جہالت اور ایسی خرابی نہیں آتی ہے کہ جس سے جھگڑے تک کی نوبت آجائے کیونکہ اگر مبیع واقعۃ اس کے موافق یا پسند نہ ہو تو اسے واپس کر دے گا ف حالانکہ صرف وہی اور اتنی جہالت بیع کو فاسد کرتی ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو تو مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے وہ چیز جو آنکھوں کے اشارہ سے یا دور سے دیکھ کر جانی گئی ہو مگر اس کا وصف نا معلوم بلکہ مجہول ہو ف مثلاً سامنے میں رکھے ہوئے کپڑے کو خرید ا مگر اس میں کتنے گز ہیں یہ ابھی نہیں معلوم ہوا تو اس وصف کے مجہول ہونے کے باوجود بالاتفاق اس کپڑے کی بیع جائز ہے اس کا صرف وصف مجہول ہے اسی لئے اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اس کے واپس کرنے کا اختیار ہو گا تو جیسے کہ اشارہ کر کے بتائے ہوئے کپڑے کو بیچنے سے اس کے وصف کی جہالت کے باوجود اس میں نزاع نہیں ہوتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر چیز کو دیکھنے سے پہلے ہی اپنا خیار ختم کر دے تو وہ ختم نہیں ہو گا اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے خریدنے کے بعد دیکھنے سے پہلے یہ کہا میں اس مال سے راضی ہوں اس کے بعد اس نے دیکھا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی رہے گا ف اور اس نے پہلے جو اپنا اختیار ختم کیا ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیار تو دیکھنے پر موقوف ہے اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کی ہے اس لئے اس کے دیکھنے سے پہلے اختیار حاصل نہ ہو گا ف یعنی اس گذشتہ حدیث میں فرمایا ہے کہ جس وقت دیکھے اس وقت اس کو رد کرنے کا اختیار ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختیار اس وقت ہو گا جب اس کو دیکھے لہٰذا دیکھنے سے پہلے خود سے اختیار حاصل نہیں ہوا اسی لئے اس خیال کو ساقط کرنا صحیح نہ ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ اس بناء پر اسے دیکھنے سے پہلے ہی بیع کو فسخ کرنا درست نہیں ہونا چاہئے حالانکہ صریح قول کی مطابق اس کو دیکھنے سے پہلے بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنے کا حق اس بناء پر ہے کہ یہ عقد لازمی نہیں ہے یعنی یہ حکم اس حدیث کے تقاضے کی بناء پر نہیں ہے ف یعنی بغیر دیکھے ہوئے چیز کو خریدنے کا عقد اگر چہ صحیح ہو جاتا ہے پھر بھی اس وقت تک لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس بیع کو رد کر دے اور یہ رد کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حدیث میں اس کو رد کرنے کا اختیار ہے کیونکہ حدیث کا منشا اور تقاضہ صرف دیکھنے کے بعد واپس کرنے کا ہے اور موجودہ مسئلہ میں بیع کو لازم نہ ہونے سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اس لئے اپنا خیار ساقط کرنے کا اختیار اس وقت ہے جب کہ وہ مبیع کو دیکھ لے اسے پہلے ساقط کرنا لغو ہے کیونکہ حدیث کی رو سے جو اسے اختیار حاصل ہوا ہے اس وقت ہے جب کہ مبیع کو دیکھ لے۔ ولان الرضاء الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کسی چیز کے اوصاف معلوم ہونے سے پہلے اس سے پوری رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے دیکھنے سے پہلے یہ کہنا کہ میں راضی ہو گیا معتبر نہیں ہو سکتا اس کے برخلاف یہ کہہ دینا کہ میں نے اسے رد کر دیا ہے ف کیونکہ دیکھے بغیر بھی رد کرنے کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ رد کرنے کے لئے اس کے اوصاف کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

توضیح: باب خیار رؤیت کا بیان خیار رؤیت کے معنی اور اس کا حکم اختلاف ائمہ دلائل

من اشتری شیاء الخ یعنی اس اختیار کا بیان جو مشتری کو مبیع دیکھنے کے وقت از خود حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار کسی شرط کے بغیر ہوتا ہے الجوہرہ اور بیع لازم ہونے سے مانع ہوتا ہے اگر دیکھنے سے پہلے کوئی صراحت کے ساتھ اس حق کو ساقط کر دے تو بھی ساقط نہیں ہوتا ہے البدائع اور اگر دیکھنے سے پہلے اجازت دے دی تو بھی اس کا یہ خیار باقی رہتا ہے کہ دیکھنے کے بعد اگر چاہے

تو واپس کر دے المضمرات اگر دیکھے بغیر چاہے تو فسخ کر دے یہی ائمہ مشائخ کا قول ہے اور صحیح ہے الصغری قول مختار یہ ہے کہ اس حق کے لئے کوئی زمانہ محدود نہیں ہے بلکہ یہ حق اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ اس سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے یہ خیال باطل ہو تا ہو الفتح اور یہی صحیح ہے البحر خیار رؤیت ساقط ہونے سے پہلے بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہو تا ہے مف اور جیسے ہی یہ اختیار مشتری کو مبیع میں حاصل ہو تا ہے ایسے ہی بائع کو بھی ثمن میں حاصل ہو تا ہے القاضی خان اس حق کے ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہو اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو یہ خیار ثابت نہ ہو گا البدائع اور کیلی اور وزنی چیزیں اگر معین ہوں تو ان میں بھی ثابت ہو گا اسی طرح چاندی اور سونے کے ٹکڑوں اور ان کے برتنوں میں بھی ثابت ہو گا اور جو چیز ملکیت میں اس طرح آئے کہ وہ پہلے سے کسی کے ذمہ میں بطور قرض ہے تو اس سے اختیار ثابت نہیں ہو تا ہے جیسے سلم اور درہم اور دینار اور غیر معین ناپنے اور تولنے والی چیزیں القاضی خان اور صرف ایسے عقد میں اختیار ثابت ہو تا ہے جو رد کرنے سے فسخ ہو جاتا ہو جیسے کرائے پر دینا بٹوارہ کرنا اور خرید نا وغیرہ اور ایسے عقود جو فسخ نہیں ہو سکتے ان میں اختیار بھی ثابت نہیں ہو تا ہے جیسے مہر یا خلع کا عوض وغیرہ الذخیرہ خیار رؤیت میراث نہیں ہو تا ہے یعنی اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایسا شخص مر جائے تو اس کے وارث کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے شرح الطحاوی۔

قال ومن باع مالم يره فلا خيار له وكان ابو حنيفة يقول اولا له الخيار اعتبار ابخيار العيب و خيار الشرط وهذا لان لزوم العقد بتمام الرضاء زوالاً وثبوتا ولا يتحقق ذلك الا بالعلم باوصاف المبيع وذالك بالرؤية فلم يكن البائع راضيا بالزوال ووجه القول المرجوع اليه انه معلق بالشراء لما روينا فلا يثبت دونه و روى ان عثمان بن عفان باع ارضا بالبصرة من طلحة بن عبيد الله فقيل لطلحة انك قد غبنت فقال لى الخيار لانى اشتريت مالم اره وقيل لعثمان انك قد غبنت فقال لى الخيار لانى بعث مالم اره فحكما بينهما جبير بن مطعم فقضى بالخيار لطلحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر مبیع کے مالک نے ایسی چیز فروخت کی جو اس نے پہلے نہیں دیکھی تھی تو اسے کوئی اختیار نہ ہو گا (ف یعنی بائع اپنی کوئی چیز بغیر دیکھے فروخت کرے تو اسے اس مبیع کے رد کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہو تا ہے امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ خیار عیب اور خیار شرط پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو خیار رؤیت بھی ہو تا ہے یعنی جیسے بائع کو خیار عیب اور خیار شرط حاصل ہے ویسے ہی خیار رؤیت بھی حاصل ہے اس قول کی وجہ یہ تھی کہ عقد کا لازم ہونا پوری رضامندی پر موقوف ہو تا ہے خواہ زوال کی صورت میں ہو یا ثبوت کی صورت میں ہو یعنی ملکیت کو زائل کرنے میں اور ملکیت کو حاصل کرنے میں بہر صورت پوری رضامندی چاہئے اس کے بعد ہی عقد لازم ہو گا اور اس پر پوری رضامندی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ مبیع کے اوصاف معلوم نہ ہو جائیں اور اس کے اوصاف کا معلوم ہونا اس کے دیکھنے پر موقوف ہو تا ہے اسی لئے بائع کا اپنے ملک کے زائل کرنے میں پورے طور پر چونکہ پوری رضامندی نہیں پائی جاتی ہے اسی لئے عقد بھی لازم نہیں ہو تا ہے (ف الحاصل بائع کو بھی فسخ کا اختیار حاصل ہو تا ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ یہ خیار رؤیت صرف مشتری کو ہو تا ہے بائع کو نہیں ہو تا۔ ووجه القول المرجوع اليه الخ یعنی جس قول کی طرف امام اعظم نے رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے کا اختیار خریدنے سے تعلق رکھتا ہے جس کی دلیل اوپر میں بیان کی ہوئی حدیث ہے یعنی جب دیکھے گا اس کو اختیار حاصل ہو گا اس لئے خریداری کے بغیر یہ اختیار حاصل نہیں ہو سکتا ہے یعنی بائع کو اختیار نہیں ہو گا اس دعوی کی تائید حضرت عثمان بن عفان کے واقعہ سے ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی ایک زمین جو بصرے میں تھی حضرت طلحہ بن عبد اللہ کے ہاتھ فروخت کی اس پر حضرت طلحہ سے یہ کہا گیا کہ اس زمین کے خریدنے میں آپ کو نقصان ہوا ہے تو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی کہا گیا کہ آپ کو نقصان ہوا تو

فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو میں نے نہیں دیکھی ہے اس اختلاف کی بناء پر دونوں حضرات نے جبیر بن مطعم کو اپنے معاملے میں حکم ٹھہرالیا تو انہوں نے یہ فیصلہ سنایا کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار ہے اور یہ واقعہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مجمع میں پیش آیا ہے ف اگر واقعہ اس کے خلاف ہوتا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر خاموش نہ رہ سکتے تھے کیونکہ حق بات پر خاموش رہنا معصیت ہے حالانکہ اللہ وعزوجل نے قرآن شریف میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ وصف بیان فرمایا کہ وہ حق بات میں کسی کی ملامت سے نہیں ڈرتے اس لئے اس موقع پر یہ ممکن نہیں تھا کہ صحابہ اس فیصلے کو سن کر خاموش رہ جاتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف نہیں ہوسکتا ہے حاصل یہ نکلا کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بات پر اتفاق کیا کہ خیار فسخ بائع کو نہیں ہوتا ہے صرف مشتری کو ہوتا ہے۔ م

توضیح: اگر بائع نے اپنی ایسی چیز فروخت کی جسے اس نے نہیں دیکھا ہے تو اسے حق الرؤیۃ حاصل ہوگا یا نہیں حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

ثم خيار الرؤية غير موقت بل يبقى الى ان يوجد ما يبطله و مايبطل خيار الشرط من تعيب اوتصرف يبطل خيار الرؤية ثم ان كان تصرفا لايمكن رفعه كالا عتاق والتدبير وتصرفا يوجب حقا للغير كالبيع المطلق والرهن والاجارة يبطله قبل الرؤية وبعد ها لانه لمالزم تعذر الفسخ فبطل الخيار وان كان تصرفا لايوجب حقا للغير كالبيع بشرط الخيار والمساومة والهبة من غير تسليم لا يبطله قبل الرؤية لا نه لاير بو على صريح الرضاء ويبطله بعد الرؤية لوجوددلا لة الرضاء.

ترجمہ: پھر واضح ہو کہ خیار الرؤیۃ کسی وقت تک کے لئے محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ جسے اختیار ہو وہ اس میں ایسا کام کر بیٹھے جس سے خیار باطل ہو جائے اور ہر وہ عیب یا وہ تصرف اور عمل جو خیار شرط کو باطل کرتا ہے وہ خیار الرؤیۃ کو بھی باطل کرتا ہے پھر اگر ایسا تصرف ہو کہ اسے فسخ کرنا ممکن نہ ہو جیسے غلام (مبیع) کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا ایسا تصرف ہو جو دوسرے کا حق پیدا کرتا ہو جیسے بیع مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر بیع یا جیسے رہن یا اجارہ پر دینا تو یہ سب خیار الرؤیۃ کو باطل کردے گا خواہ یہ تصرف اس کو دیکھنے سے پہلے ہو یا اس کے دیکھنے کے بعد ہو کیونکہ جب عقد اس طرح لازم ہو گیا تو اسے فسخ کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے خیار باطل ہو گیا اور اگر ایسا تصرف ہو جو کسی دوسرے کے حق کو واجب نہیں کرتا ہو جیسے شرط کے ساتھ بیچنا اور بیع کے لئے حوالہ کرنا اور قبضہ دیئے بغیر ہبہ کرنا تو یہ تصرف خیار رؤیت کو باطل نہیں کرتا ہے ہے جبکہ دیکھنے سے پہلے تصرف ہوا ہو کیونکہ یہ تصرف مراد کے ساتھ رضامندی کو ساقط کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے اور اگر دیکھنے کے بعد یہ تصرف ہو تو خیار کو باطل کردیتا ہے کیونکہ یہاں بھی رضامندی پائی جاتی ہے مگر صراحۃ نہیں بلکہ دلالۃ ف حاصل یہ ہوا کہ جس طرح دیکھنے کے بعد صراحۃ رضامندی کے ساتھ خیار ساقط ہوتا ہے اس طرح رضامندی کی دلالت پائی جانے سے بھی خیار ساقط ہو جاتا ہے)

توضیح: خیار الرؤیۃ کب تک باقی رہتا ہے اور کس وقت اور کن کن باتوں سے ساقط ہوتا ہے

قال ومن نظر الى وجه الصبرة اوالى ظاهر الثوب مطويا اوالى وجه الجارية اوالى وجه الدابة و كفلها فلاخيار له والاصل فى هذا ان رؤية جميع المبيع غير مشروط التغذره فيكتفى بروية مايدل على العلم بالمقصود ولو دخل فى البيع اشياء فان كان لايتفاوت احادها كالمكيل والموزون وعلامته ان يعرض بالنموذج يكتفى برؤية واحد منها الا اذاكان الباقي اردامماراٰى فحينئذ يكون له الخيار ان كان يتفاوت أحاد ها كالثياب والدواب لابد من رؤية كل واحدمنها والجوزو البيض من هذا القبيل فيما ذكره الكرخي و كان ينبغي ان يكون مثل الحنطة والشعير لكونها متقاربة اذاثبت هذا فنقول النظر الى وجه الصبرة كاف لانه يعرف وصف

البقية لانه مكيل يعرض بالنموذج وكذا النظر الى ظاهر الثوب مما يعلم البقية الا اذا كان في طيه مايكون مقصودا كموضع العلم والوجه هو المقصود في الادمي وهو والكفل في الدواب فيعتبر رؤية المقصودِ ولا يعتبر رؤية غيره وشرط بعضهم رؤية القوائم والاول هو المروى عن ابى يوسف وفى شاة اللحم لابد من الجس لان المقصود وهو اللحم يعرف به وفى شاة القنيه لابد من رؤية الضرع وفيما يطعم لابدمن الذوق لان ذلك هو المعرف للمقصود.

ترجمہ: جس شخص نے اناج وغیرہ کی ڈھیری کو یا تہہ کئے ہوئے تھان کو اوپر سے دیکھ لیا یا باندی کا چہرہ یا چوپایہ کا چہرہ اور اس کے پٹھے اور سرین (چوتڑ) دیکھ لئے تو اس کا خیار رؤیت اب باقی نہیں رہا (ختم ہو گیا) رویت کے ختم ہونے میں اصل بات یہ ہے کہ مبیع کے ہر حصہ اور جزو کو دیکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہونا انتہائی مشکل اور ناممکن کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس لئے نمونۃ صرف اتنے سے حصہ کو دیکھ لینا کافی سمجھا جائے گا جس کے دیکھ لینے سے اصل مقصود حاصل ہو جائے اور اگر بیع میں ایک ہی جنس کی کئی چیزیں موجود ہوں تو پھر دو صورتیں ہوں گی یعنی ان کے افراد کے درمیان آپس میں کوئی فرق ہو گا یا نہیں) اگر ان کے افراد میں فرق نہ ہو جیسے کیلی اور وزنی چیزیں ہیں اس کی پہچان یہ ہے کہ اصل مبیع کو دیکھنے دکھانے کے طور پر تھوڑی چیز نمونہ میں پیش کی جاتی ہو تو ان میں سے صرف ایک کا دیکھ لینا کافی سمجھا جائے گا یعنی اس کے دیکھنے کا حق ختم ہو جائے گا ہاں اگر دیکھے ہوئے کے مقابلہ میں بقیہ چیزیں کمتر اور خراب ہوں یعنی نمونہ میں اچھی چیز دکھادی گئی ہو تو اس صورت میں اس کا خیار رؤیت باقی رہے گا (اس لئے اگر چاہے تو واپس کر سکے گا) اور اگر اس کے افراد میں فرق ہوتا ہو جیسے کپڑے کے تھان اور چوپایوں میں تو ان میں سے ہر ایک کو دیکھنا ضروری ہو گا اخروٹ اور مرغی کے انڈوں کا بھی یہی حکم ہے یہ حکم امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق ہے اخروٹ اور مرغی کے انڈوں کا حکم گیہوں اور جو کے جیسا ہونا چاہئے کیونکہ اس کے افراد ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں یہی اصح قول ہے اور جب اس کا قاعدہ بتادیا گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لینا کافی ہے کیونکہ بقیہ کا وصف اوپر کے دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ ناپ کر دینے کی چیز ہے جو نمونہ کے طور پر دکھائی جاتی ہے اسی طرح تھان کو اوپر سے دیکھ لینے سے باقی کپڑوں کا وصف بھی معلوم ہو جاتا ہے البتہ اگر تہہ کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو مقصود ہو جیسے اس کے پھول بوٹے وغیرہ تو اسے اندر سے دیکھنا بھی ضروری ہو گا آدمی میں اس کا چہرہ دیکھ لینا کافی ہوتا ہے کیونکہ اصل مقصود یہی ہوتا ہے اسی سے بقیہ اعضاء پر حکم لگایا جاتا ہے مقصود کے علاوہ دوسرے حصوں کو دیکھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی اس کے دیکھنے کا حق باقی رہ جائے گا وہ حق ختم نہ ہو گا۔ بعضوں نے جانوروں کے ہاتھوں اور پیروں کے دیکھنے کی بھی شرط لگائی ہے پہلا قول یعنی جانور کا چہرہ اور اس کی پیٹھ دیکھنے کے بارے میں ابو یوسف سے مروی ہے اور گوشت کے لئے جو بکری خریدی جائے اس کو ہاتھ سے ٹٹول کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس میں گوشت جو اصلی چیز ہے وہ اس طرح پہچانا جاتا ہے اور جو بکری پالنے کے لئے خریدی جارہی ہو اس میں اس کے تھنوں کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے اور جو چیز کھانے کے لئے خریدی جاتی ہو اس میں سے چکھنا ضروری ہے کیونکہ اس کا مقصود چکھنے سے ہی معلوم ہوتا ہے۔

توضیح: جو چیز خریدی جارہی ہو اس کے کس کس حصہ بدن کو دیکھ لینے سے دیکھنے کا حق ہو جاتا ہے اس کے بارے میں ایک اصل۔ اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال ومن نظر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

قال وان رأى صحن الدار فلاخيار له وان لم يشاهد بيوتها وكذلك اذا راى خارج الدار اوراى اشجار البستان من خارج و عند زفر لابد من دخول داخل البيوت والاصح ان جواب الكتاب على وفاق عادتهم في

الابنية فان دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ فاما اليوم فلا بدمن الدخول فى داخل الدار للتفاوت والنظر الى الظاهر لا يوقع العلم بالداخل قال ونظر الوكيل كنظر المشترى حتى لايرده الامن عيب ولايكون نظر الرسول كنظر المشترى وهذا عندابى حنيفة وقالا هما سواء وله ان يرده قال معناه الوكيل بالقبض فاما الوكيل بالشراء فرؤيته تسقط الخيار بالاجماع لهما انه توكل بالقبض دون اسقاط الخيار فلا يملك مالم يتوكل به وصاركخيار العيب والشرط والاسقاط قصدا وله ان القبض نوعان تام وهوان يقبضه وهويراه وناقص وهو ان يقبضه مستورا وهذا لان تمامه بتمام الصفقة ولا تتم مع بقاء خيار الرؤية والموكل ملكه بنوعيه فكذاالوكيل ومتى قبض الموكل وهويراه سقط الخيار فكذاوكيل لاطلاق التوكيل واذا قبضه مستورا انتهى التوكيل بالناقص منه فلا يملك اسقاطه قصدابعد ذلك بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام الصفقة فيتم القبض مع بقائه وخيار الشرط على الخلاف ولو سلم فالموكل لا يملك التام منه فانه لايسقط بقبضه لان الاختبار وهو المقصود بالخيار يكون بعده فكذا لايملكه وكيله وبخلاف الرسول لانه لايملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة ولهذا لايملك القبض والتسليم اذا كان رسولا فى البيع.

ترجمہ: اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر کسی نے گھر کے صحن کو دیکھ لیا تو اس کے دیکھنے کا حق باقی نہیں رہا اگر چہ اس کے اندرونی حصے کمروں کو نہ دیکھا ہو اسی طرح اگر گھر کے باہر کے حصہ کو دیکھ لیا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھا تو بھی کافی ہے اور امام زفر کے نزدیک کمروں اور کوٹھڑیوں میں داخل ہونا بھی ضروری ہے قول اصح یہ ہے کہ اس کتاب (متن) میں جو کچھ مذکور ہے وہ کوفہ اور بغداد والوں کی عادت کے مطابق کہا گیا ہے کیونکہ ان کی عمارتیں ایسی ہی ہوتی تھیں (ایک جیسی ایک نقشہ کی) اسی لئے ان کے زمانہ میں ان کے گھر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے تھے لیکن اس زمانہ میں تو اندر داخل ہو کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اب مکانوں کی بناوٹ میں بہت فرق ہوتا ہے اور ظاہر کو دیکھ لینے سے اندر کا علم نہیں ہوتا ہے (ف لہٰذا اس زمانہ میں امام زفر کے قول کے موافق فتوی ہوگا قال ونظر الوكيل الخ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اور مشتری کے وکیل کا دیکھنا اصل مشتری کے دیکھنے کے برابر ہے اسی لئے اس وکیل کے دیکھ لینے کے بعد اصل مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا البتہ اگر اس میں کوئی عیب موجود ہو تو اس عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور ایلچی (صرف خبر لانے لے جانے والے) کا دیکھنا مشتری کے دیکھنے کے مثل نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایلچی اور وکیل دونوں حکم میں مساوی ہیں یعنی ان دونوں کے دیکھنے پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ مصنف هدایہ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ وکیل سے مراد وہ وکیل ہے جو مکان یا زمین پر صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو لیکن وہ وکیل جو خریداری کے لئے مقرر کیا گیا ہو اس کا دیکھنا بالا جماع خیار ساقط کرتا ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کا وکیل صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے خیار کو ساقط کرنے کے لئے نہیں مقرر کیا گیا ہے پس وہ شخص جس کام کا وکیل ہی نہیں ہے وہ اس کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے اور یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے خیار عیب وخیار شرط یا قصداً خیار رویت کو ساقط کرنا ہے اور امام (ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ کامل اور وہ اس طرح کہ مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کرلے اور دوم قبضہ ناقص یعنی ایسی مبیع پر قبضہ جو نظروں کے سامنے نہ ہو بلکہ نظروں سے اوجھل ہو اس وجہ سے کہ صفقہ پورا ہونے سے ہی قبضہ پورا ہوتا ہے حالانکہ خیار رؤیت باقی رہتے ہوئے صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے پھر جب مؤکل کو دونوں قسم کے قبضہ کا اختیار ہے تو وہی اختیار وکیل کو بھی ہوگا اور جب مؤکل نے مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کیا ہے تو اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے تو یہی حکم وکیل کے بارے میں بھی ہوگا کیونکہ توکیل (وکیل بنانا مطلق ہے جو اس کی دونوں قسموں (کامل اور ناقص) قبضہ کو شامل ہے اور اگر وکیل نے مبیع پر اس حال میں قبضہ کیا ہے کہ وہ نظروں سے پوشیدہ ہو تو اسی ناقص قبضہ پر اس کی وکالت پوری ہوگئی اس لئے اس کے بعد وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے ارادہ سے خیار رؤیت کو ختم کردے خلاصہ

بحث یہ ہوا کہ قبضہ کے لئے کسی وکیل کو قصداخیار کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قبضہ کامل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے یہاں تک کہ اگر ناقص قبضہ کیا تو اس کا خیار باقی رہتا ہے۔ اور خیار عیب اور خیار شرط پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے بخلاف خیار العیب الخ بخلاف خیار عیب کے کیونکہ یہ صفقہ پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی خیار عیب باقی رہتے ہوئے بھی قبضہ پورا ہو جاتا ہے اور خیار شرط میں اختلاف ہے (اور قول اصح یہ ہے کہ اگر خیار شرط پر کوئی چیز خریدی تو اس کے وکیل کا اس پر قبضہ کر لینے سے خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے) اور اگر خیار شرط کے باقی رہنے کو تسلیم کر لیا جائے تو مؤکل قبضہ تام کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ناقص قبضہ کا مالک ہوتا ہے کیونکہ اس کے قبضہ کرنے سے خیار شرط ساقط نہ ہوگا کیونکہ خیار شرط سے جو مقصود ہے یعنی اچھے برے کو پہچاننا غور و فکر کرنا وہ تو قبضے کے بعد ہی ہوگا اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکمل قبضہ کا اختیار نہ ہوگا برخلاف ایلچی اور محض خبر رساں کے کہ اسے نہ تو قبضہ کامل کا اختیار ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ ناقص کا اختیار ہوتا ہے بلکہ اسے صرف پیغام پہنچانے کا اختیار ہوتا ہے اسی لئے جب کوئی بیع میں ایلچی ہو تو دام وصول کرنے یا مبیع حوالہ کرنے کا اسے اختیار بالکل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: گھر۔ باغ۔ کپڑے کے تھان کے خریدار کو خیار الرؤیۃ کب تک رہتا ہے مشتری کی طرف سے اس کے وکیل یا ایلچی کا دیکھنا اس کے خیار الرؤیۃ کو باقی رکھتا ہے یا ختم کر دیتا ہے تفصیل مسائل۔ احکام۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل۔

قال وان رائی صحن الدار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱ اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو زمین کے اندر چھپی اور دبی ہوئی رہتی ہے جیسے پیاز و لہسن و گاجر و مولی وغیرہ پھر اس نے اس میں سے دو چار دیکھ لی تو جب تک کہ وہ ساری چیز نہ دیکھ لے اس کا خیار ختم نہ ہوگا یہ قول امام اعظم کا ہے اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر اس میں سے اتنی تھوڑی دیکھ لے جس سے باقی کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور اس پر راضی ہو جائے تو باقی کے دیکھنے کا خیار ختم ہو جائے گا السراج نمبر ۲ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بائع نے خود ہی اتنی چیز زمین سے اکھاڑ لی جو پیمانہ یا وزن میں آتی ہے اور مشتری اسے دیکھ کر راضی ہو گیا تو کل کی بیع لازم ہو گئی بشرطیکہ باقی مال بھی اسی جیسا ہو نمبر ۳ اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اکھاڑی اگر وہ چیز اتنی ہو کہ اس کا کچھ عوض یا ثمن ہو سکتا ہو تو اس پر کل کی بیع لازم ہو جائیگی القاضی خان اگرچہ کھیت کے کسی جانب سے کچھ نہ نکلے المحیط یہی مختار ہے (الفتح) نمبر ۴ اور اگر اس نے صرف اتنا سامان اکھاڑا جس کی کچھ قیمت نہ لگائی جاتی ہو تو اس کا خیار باقی رہ جائے گا باطل نہ ہوگا یہ سارے اقوال امام ابو یوسف کے ہیں اور اسی پر فتوی ہے القاضی خان۔ ھ

قال وبیع الاعمی وشراہ جائزولہ الخیار اذا اشتری لانہ اشتری مالم یرہ وقد قررناہ من قبل ثم یسقط خیارہ بجسّہ المبیع اذاکان یعرف بالجس وبشمہ اذاکان یعرف بالشم وبذوقہ اذا کان یعرف بالذوق کمافی البصیر ولا یسقط خیارہ فی العقار حتی یوصف لہ لان الوصف یقام مقام الرؤیۃ کمافی السلم وعن ابی یوسف انہ اذاوقف فی مکان لوکان بصیر الرٰاہ وقال قدرضیت سقط خیارہ لان التشبیہ یقام مقام الحقیقۃ فی موضع العجز کتحریک الشفتین یقام مقام القرأۃ فی حق الاخرس فی الصلوٰۃ واجراء الموسی مقام الحلق فی حق من لا شعرلہ فی الحج وقال الحسن یوکل وکیلا یقبضہ وھو یراہ وھذا اشبہ بقول ابی حنیفۃ لان رؤیۃ الوکیل رؤیۃ الموکل علی مامرانفا

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اندھے کا بیچنا اور خریدنا دونوں جائز ہے اور خریداری کی صورت میں اسے بھی خیار حاصل ہوگا

کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی ہے یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں (ف اور جس چیز کو وہ بیچے گا اس میں اسے خیار رؤیت نہیں ہوگا) پھر اندھے کا یہ خیار رویت باطل ہو جاتا ہے ٹٹول کر چھونے سے جبکہ وہ چیز ٹٹول کر چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے بھی جبکہ وہ چیز سونگھ کر پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے بھی جبکہ وہ چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو یعنی آنکھ والوں جیسا ان کا حکم بھی ہے والا یسقط خیارہ الخ اور عقار (غیر منقولہ جائداد کے خریدنے میں نابینا اندھے کا خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا یعنی باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کے سامنے اس جائداد کا وصف بیان کر دیا جائے یہی قول صحیح ہے اور درخت پر لگے ہوئے پھلوں کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ ھ اور کسی چیز کو اچھی طرح پہچاننے کے لئے اس کے بارے میں جتنا ممکن ہو وصف بیان کرنا چاہئے کیونکہ وصف بھی دیکھنے کے قائم مقام اور اس کے حکم میں ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع سلم میں ہوتا ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب اندھا آدمی ایسی جگہ پر کھڑا ہو جائے کہ اگر وہ آنکھوں والا ہوتا (آنکھیں ہوتیں) تو مبیع کو وہ خود دیکھ لیتا اور وہاں پر اس اندھے نے کہا کہ میں اس مال یا چیز سے راضی ہو گیا ہوں تو اس کا خیار رویت ختم ہو جائے گا کیونکہ جس صورت میں مجبوری اور عاجزی ہو وہاں مشابہت اور تشبیہ بھی حقیقت کے قائم مقام مان لی جاتی ہے جیسے گونگے کے لئے نماز میں اس کا صرف ہونٹ ہلانا ہی قرأت کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے اسی طرح حج کے موسم میں جس کے سر پر بال بالکل نہیں ہوتے اس کے لئے سر پر استرا پھیر لینا ہی بال منڈانے کے قائم مقام ہو جاتا ہے لیکن حسن نے کہا ہے کہ ایسے نابینا کو چاہئے کہ وہ کسی شخص کو اپنا وکیل بنادے کہ وہ سمجھ بوجھ اور دیکھ بھال کر کے اس کی مبیع پر قبضہ کر لے یہ قول امام ابو حنیفہ کے قول سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وکیل کا دیکھنا مؤکل کے دیکھنے کے مانند ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: نابینا شخص خرید و فروخت کس طرح کرے اسے دوسرے آنکھ والوں کی طرح خیار رؤیت وغیرہ ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وبیع الاعمی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ چھونے و چکھنے اور سونگھنے کی چیزوں میں وصف بیان کرنا شرط نہیں ہے اور تمام روایات میں یہی سب سے زیادہ مشہور ہے محیط السرخسی۔

نمبر ۲۔ کپڑے میں چھونے کے ساتھ طول و عرض و رفعت کا بیان کرنا ضروری ہے اور گیہوں میں بھی یہی بات ہے الجوہرۃ

نمبر ۳۔ اگر یہ باتیں عقد سے پہلے واقع ہو چکی ہوں تو بیع کے بعد اسے رویت کا اختیار نہ ہوگا التمر تاشی۔ نمبر ۴۔ اگر وصف پر راضی ہو جانے کے بعد نابینا کی آنکھوں میں روشنی آگئی تو خیار رویت دوبارہ حاصل نہیں ہوگا البدائع۔ نمبر ۵ اور اگر خریدنے کے بعد اندھا ہو گیا تو اس کا خیار وصف کے ساتھ منتقل ہو جائے گا۔ مف

نمبر ۶۔ اور اگر وصف سے پہلے اس نے کہا کہ میں راضی ہو گیا ہوں تو خیار ساقط نہ ہوگا الجوہرہ۔

نمبر ۷۔ اگر کسی کو وکیل بنایا یا ایلچی قاصد بنا کر بھیجا اور اس نے خریدنے سے پہلے مبیع کو دیکھ لیا پھر مؤکل یا بھیجنے والے نے خود خرید لی تو اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا المحیط اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔

نمبر ۸۔ جب تھوڑی سے بیع پر کوئی راضی ہوا اور باقی پر راضی نہ ہوا ایسی صورت میں اگر واپس کرتا ہے تو کل واپس کر دے یہی قول صحیح ہے۔ الجواہر۔

قال ومن رای احدالثوبین فاشتراھما ثم رأی الاٰخر جازلہ ان یردھما لان رؤیۃ احدھما لاتکون رؤیۃ الأخر للتفاوت فی الثیاب فبقی الخیار فیما لم یرہ ثم لا یردہ وحدہ بل یردھما کیلا یکون تفریقا للصفقۃ قبل التمام

وهذا لان الصفقة لاتتم مع خيار الرؤية قبل القبض وبعده ولهذا يتمكن من الرد بغير قضاء ولارضا ويكون فسخا من الاصل ومن مات وله خيار الرؤية بطل خياره لانه لايجرى فيه الارث عندنا وقد ذكرنا فی خيار الشرط

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر دونوں کو خرید لیا اس کے بعد اس نے دوسرے کو بھی دیکھا تو اس کو یہ حق ہے کہ ان دونوں کو واپس کردے کیونکہ دونوں میں سے ایک کو دیکھنے سے دوسرے کا دیکھنا نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ کپڑوں کے درمیان ایک دوسرے سے فرق ہوا کرتا ہے لہٰذا جسے نہیں دیکھا ہے اس میں اختیار باقی ہے پھر صرف اسی کو واپس نہیں کرے گا بلکہ دونوں کپڑوں کو واپس کرنا ہوگا۔ تاکہ بیع یا صفقہ تمام ہونے سے پہلے ہی صفقہ کی تفریق لازم نہ آجائے اور یہ بات اس لئے ہے کہ خیار رؤیت باقی ہونے کے ساتھ صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ مشتری کو مبیع کے واپس کرنے کا اختیار قاضی کے حکم اور بائع کی رضامندی کے بغیر بھی صرف اپنی مرضی کے مطابق حاصل ہوتا ہے دراصل یہ عقد باطل ہی نہیں بلکہ فسخ سے شمار ہوتا ہے کہ اس کی کوئی بنیاد ہی قائم نہیں ہوئی تھی ومن مات الخ اور ایسا عقد کرنے والا جسے خیار رؤیت حاصل تھا اگر مرجائے تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا اور اس میں میراث کا حکم نہیں ہوگا اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی خیار شرط کی بحث میں بیان کرچکے ہیں ف۔ کیونکہ یہ خیار دلی خواہش اور پسندیدگی کا نام ہے جو ایک شخص سے دوسرے میں منتقل نہیں ہوتی ہے اور وارث کی جانب بھی منتقل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: کسی نے ایسی مختلف چیزوں میں سے جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کسی ایک کو دیکھ کر اس کے ساتھ بقیہ چیزوں کو بھی خرید لیا اس کے بعد بقیہ چیزوں کو دیکھ کر اسے خیار رویت کی بناء پر واپس کرنے کا حق ہوگا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن رای احدا لثوبين الخ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کو خیار رویت حاصل ہوتا ہے اور اگر وہ رکھنا چاہے گا تو سب رکھے گا اور اگر واپس کرنا چاہے گا تو سب واپس کرے گا کیونکہ اس وقت واپسی کی صورت اقالہ کی نہیں بلکہ فسخ بیع کی ہوتی ہے اس لئے اس میں قاضی کے فیصلہ یا خود بائع کی رضامندی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مشتری کی پسند یا ناپسند کو اختیار ہوتا ہے ف بخلاف اقالہ کے اگر بیع تمام ہوجانے کے بعد بائع و مشتری نے رضامندی کے ساتھ آپس میں اقالہ کرلیا تو بظاہر ان دونوں نے اس بیع کو فسخ کیا ہے مگر اس کا اثر صرف ان دونوں تک ہی محدود رہے گا اس کے برخلاف دوسرے لوگوں کے حق میں اقالہ کا حکم نئی بیع کا ہوتا ہے۔

ومن رأى شيئاثم اشتراه بعد مدة فان كان على الصفة التى راٰه فلاخيار له لان العلم باوصا فه حاصل له بالروية السابقة وبفواته يثبت الخيار الااذا كان لايعلمه مرئية لعدم الرضاء به وان وجده متغيرا فله الخيار لان تلك الرؤية لم تقع معلمة باوصافه فكانه لم يره وان اختلفافى التغير فالقول قول البائع لان التغير حادث وسبب اللزوم ظاهر الا اذا بعدت المدة على ماقالوا لا ن الظاهر شاهد للمشترى بخلاف ماذا اختلفافى الرؤية لا نها امر حادث والمشترى ينكره فيكون القول قوله.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز ایک بار دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اسے خریدا اب اگر وہ اسی صفت اور حالت پر موجود ہو جس پر اسے پہلے دیکھا تھا تو مشتری کو اس کے دوبارہ دیکھنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کے اوصاف کا علم پہلی بار دیکھ لینے سے حاصل ہوچکا ہے اور خیار رؤیت اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ اس کا علم پہلے سے نہ ہو ہاں اگر اس مشتری کو اس کے پہلے دیکھنے کا علم نہ ہو یعنی وہ یہ نہ جانتا ہو کہ میں اسے پہلے بھی دیکھ چکا ہوں تب اسے خیار حاصل ہوگا کیونکہ فی الحال اس چیز کے ساتھ اس کی رضامندی

پائی گئی ہے ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ چیز اسی حالت پر موجود ہو جس حالت پر پہلے دیکھی تھی وان وجدہ متغیرا الخ اور اگر مشتری نے اس چیز کو پہلی صفت پر نہیں بلکہ اس سے بدلا ہوا پایا تو اسے اختیار ہوگا کیونکہ اس کا پہلی بار کا دیکھنا اب واقع نہیں ہوا ہے کہ اس کے اوصاف اس کے سامنے واضح ہوں اس لئے اب یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے اس سے پہلے مبیع کو دیکھا ہی نہیں ہے وان اختلفا الخ اور اگر بائع و مشتری نے مبیع کے دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا یعنی مشتری نے کہا ہے کہ مبیع متغیر ہوگئی پہلی جیسی نہیں رہی اور بائع نے کہا ایسی بات نہیں ہے بلکہ پہلی حالت پر ہے تو بائع سے قسم لے کر اسی کی بات قبول کرلی جائیگی کیونکہ حالت کا بدلنا نیا معاملہ ہے اور بیع لازم ہونے کا سبب ظاہر ہے یعنی ظاہر کے موافق حکم لگایا جائے گا البتہ اگر پہلی بار دیکھے ہوئے بہت زیادہ دن گذر گئے ہوں تب مشتری کی بات قبول کی جائے گی جیسا کہ متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کیونکہ ظاہری حالت اسی مشتری کے حق میں گواہ ہے یعنی زمانہ دراز گذرنا مثلاً جو باندی جوان تھی وہ بوڑھی ہوگئی ہوگی بخلاف اس کے اگر بائع و مشتری نے دیکھنے اور نہ دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز نہیں دیکھی ہے اور بائع نے کہا کہ تم نے دیکھ لی ہے تو بائع کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ دیکھنا ایک امر جدید ہے یعنی یہ لازمی نہیں ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اس لئے اسی مشتری کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے مدت کے بعد دیکھی ہوئی چیز دوبارہ خریدنے کی نیت سے دیکھی تو اسے خیار رویت ہوگا یا نہیں اگر دیکھنے کے بارے میں بائع و مشتری میں اختلاف ہوگیا ہو تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

قال ومن اشترى عدل زطي ولم يره فباع منه ثوبا او وهبه وسلمه لم يرد شيئا منها الا من عيب وكذالك خيار الشرط لانه تعذر الرد فيما خرج عن ملكه وفي ردها بقي تفريق الصفقه قبل التمام لان خيار الرؤيه والشرط يمنعان تما مهابخلاف خيار العيب لان الصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لاتتم قبله وفيه وضع المسائلة فلوعاداليه بسبب هو فسخ فهوعلى خيار الرؤية كذاذكره شمس الايمة السرخسى وعن ابى يوسف انه لا يعود بعد سقوطه كخيار الشرط وعليه اعتمد القدوري.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے زطی تھانوں کی ایک گٹھری دیکھے بغیر خریدی پھر اس گٹھری میں سے ایک تھان کسی کے ہاتھ فروخت کردیا یا کسی کو ھبہ کر کے قبضہ بھی کرادیا تو خیار رؤیت کا دعوی کرتے ہوئے اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرسکتا ہے اگر اس میں عیب نکل آئے تو خیار عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے یہی حکم خیار شرط کی صورت میں بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تھان اس کی ملکیت سے نکل گیا اس کا واپس کرنا ناممکن ہے اور باقی کے واپس کرنے کی صورت میں صفقہ مکمل ہونے سے پہلے صفقہ کی تفریق لازم آتی ہے اس لئے کہ خیار رؤیت اور خیار شرط دونوں ہی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو صفقہ کو مکمل نہیں ہونے دیتی ہیں یعنی جب تک یہ دونوں باتیں باقی ہیں وہ صفقہ مکمل نہ ہوگا بخلاف خیار عیب کے کہ مبیع پر قبضہ کرلینے کے بعد اس میں خیار عیب ہونے کے باوجود صفقہ مکمل ہوجاتا ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ جاریہ اسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ اس پر قبضہ ہوگیا ہو اب اگر بیچا ہوا یا ہبہ کیا ہوا تھان کسی ایسے سبب سے واپس آگیا جو فسخ کی صورت ہو تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا شمس الائمہ سرخسی نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ خیار رؤیت ایک مرتبہ کسی وجہ سے ختم ہوجائے تو دوبارہ یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے قدوری نے اسی کو قابل عمل و قابل قبول بتایا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی بڑی گٹھری جس میں کئی تھان کپڑے ہیں بغیر دیکھے خریدی پھر ان

میں سے ایک اسی طرح دوسرے کو بغیر دیکھے ہبہ کردیا یا بیچ دیا اس صورت میں خیار رویت یا خیار عیب حاصل ہوگا یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن اشتری عدل زطی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

عدل بوجھ لادنے والے جانور کی پیٹھ پر ایک طرف کا بوجھ زطی ہندوستان کی ایک قوم جارٹ یہ لفظ معرب ہے اس کی تحقیق میں اور بھی اقوال ہیں واحد زطی جمع زط (قاسمی)

باب خیار العیب

واذا اطلع المشتری علی عیب فی المبیع فهو بالخیار ان شاء اخذه بجمیع الثمن وان شاء رده لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامة فعند فواته یتخیر کیلا یتضرر بلزوم مالا یرضی به ولیس له ان یمسکه ویاخذ النقصان لان الاوصاف لا یقابلها شیئ من الثمن فی مجرد العقد ولانه لم یرض بزواله عن ملکه باقل من المسمی فیتضرر به ودفع الضرر عن المشتری ممکن بالرد بدون تضرره والمرادبه عیب کان عند البائع ولم یره المشتری عند البیع ولا عند القبض لان ذلك رضاء به

ترجمہ: باب خیار عیب= قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری کو مبیع میں کسی عیب کے رہنے کی اطلاع ہو تو اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسی حالت میں اسی مذکورہ قیمت پر اسے اپنے پاس رکھ لے۔ ورنہ اسے واپس کردے کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا یہ تھا کہ یہ مبیع صحیح وسالم رہے لیکن جب اس میں سلامتی کی صفت نہیں پائی گئی تو مشتری کو اختیار دیا جائے گا تاکہ وہ جس چیز سے راضی اور مطمئن نہیں ہے وہ اس پر لازم نہ ہو جائے اور اسے نقصان نہ اٹھانا پڑے ولیس له الخ اور اس مشتری کو اس بات کا حق نہ ہوگا کہ مبیع اپنے پاس رکھ لے اور اس مبیع میں جو کچھ عیب پایا گیا ہے اس کے عیب اور نقصان کے برابر اس کی قیمت سے کم کر کے دے یا واپس مانگے۔ ط کیونکہ فقط عقد میں اوصاف کے مقابل ثمن کا کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ بائع اپنی چیز یعنی مبیع کو اس عوض سے کم دینے پر راضی نہ ہوگا جس کی بات پہلے سے طے ہو چکی ہے اس کی کمی پر اسے مجبور کرنے سے اس کا نقصان ہو جائے گا ساتھ ہی خریدار جو اس مبیع کو صحیح وسالم خریدنے پر راضی ہوا ہے مقررہ ثمن پر اس مبیع کو لینے پر مجبور کرنے سے اسے نقصان ہوگا اسے بھی اس نقصان سے بچانا ضروری ہے اس لئے دونوں کا خیال کرتے ہوئے یہ کہنا ہوگا کہ مشتری اس مبیع کو اس کے مالک یعنی بائع کو اسی حالت میں واپس کردے اس طرح بائع بھی اس کی قیمت کے بارے میں نقصان سے محفوظ رہ جائے گا واضح ہو کہ اس جگہ عیب سے مراد وہ عیب ہے جو مبیع میں اس وقت بھی موجود ہو جبکہ مالک یعنی بائع کے پاس ہو نیز مشتری نے بیع کے وقت یا اس مبیع کو اپنے قبضہ میں لیتے وقت نہ دیکھا ہو کیونکہ اگر اس کو دیکھتے ہوئے قبضہ کیا ہو تو یہ کیفیت اس عیب پر مشتری کے راضی رہنے کی دلیل ہوگی۔

توضیح: باب۔ خیار عیب کا بیان۔ عیب سے اس جگہ کونسا عیب مراد ہے۔ خریداری کے بعد اگر مشتری کو مبیع میں کوئی عیب نظر آجائے تو وہ کیا کرے؟ کیا مشتری کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ مبیع میں عیب پائے جانے کے بعد اس عیب کی وجہ سے اس میں جو قیمت کی کمی آئی ہے وہ از خود بائع سے کسی طرح وصول کر سکتا ہے۔ حکم مسئلہ۔ دلائل۔

باب الخ۔ اس سے پہلے ابتداء عقد میں ایجاب کے بعد خیار کے قبول اور ایجاب وقبول میں خیار شرط اور مبیع میں خیار تعین اور مطلق خرید میں خیار رؤیت کا بیان ہو چکا ہے لیکن خیار عیب کا بیان اب تک باقی تھا وہ اس باب میں بیان کیا جارہا ہے م خیار عیب

از خود یعنی کسی شرط کے بغیر ہی ثابت ہوتا ہے السراج واذا اطلع المشتری الخ چونکہ نفس عقد اور خریداری کا اصل تقاضا یہی ہے کہ جو چیز بھی خریدی یا بیچی جا رہی ہو تو وہ تمام عیوب سے پاک اور صحیح وسالم ہو اب اگر انجانے میں کوئی خریدار کوئی عیب دار چیز خریدے گا تو اسے نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے اختیار دیا جائے گا کہ اگر واپس کرنا چاہے تو واپس کردے اور بائع کو اس کے واپس لینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر عیب دار ہونے کے باوجود اسے خریدنا چاہتا ہو تو جتنی مالیت پر بائع انسے وہ مال دینے پر راضی ہو اس مالیت یعنی ثمن پر اسے خریدے۔ اپنی طرف سے عیب کی وجہ سے کچھ قیمت کم کر کے نہیں لے سکتا ہے ف۔ متن میں مطلق عقد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر خریداری کے وقت ہی مشتری کو اس عیب کا علم ہو چکا ہو یا ایسا ظاہر وباہر عیب ہو جو کسی پر بھی چھپا ہوا نہ رہ سکتا ہو یا خود بائع نے اس کے عیب دار ہونے کی تصریح کر دی ہو پھر اس سے اپنے لئے برات کر لی ہو تو اس عیب مخصوص کی وجہ سے مشتری کو یہ حق نہ ہو گا کہ بائع کو واپس کردے م ان لئے اگر ایسی چیز خریدی کہ خریداری کے وقت اس کے کسی عیب پر واقف نہ تھا اور نہ پہلے سے معلوم تھا تو اس کو بیان کردہ اختیار حاصل ہو گا۔ خواہ وہ عیب معمولی ہو یا زیادہ اور بڑا ہو شرح الطحاوی بشرطیکہ اس عیب کو کسی مشقت کے بغیر دور کرنا ممکن نہ ہو ورنہ اختیار نہ ہو گا مثلاً کسی نے ایک باندی خریدی اس وقت معلوم ہوا کہ وہ احرام کی حالت میں ہے اس عذر احرام کی بناء پر باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ خریدار آسانی کے ساتھ اس کے احرام کو توڑ سکتا ہے الفتح اور اگر عیب کے ختم کرنے میں دقت ہو یا ختم کرنا ممکن ہی نہ ہو تب واپس کر سکتا ہے ولیس له ان یملکه الخ خریدار کے پاس جب عیب ثابت ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو حالت اور عیب کے باوجود بتائی ہوئی قیمت کے عوض اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کردے اس کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ عیب کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئی ہو وہ منہا کر کے بقیہ قیمت ادا کر کے مبیع اپنے پاس رکھ لے اس کا اسے اختیار نہ ہو گا ف۔ الحاصل خیار عیب ثابت ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت وہ عیب موجود ہو یا قبضہ میں آنے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اس بناء پر اگر قبضہ میں آنے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا تو اس کی وجہ سے خیار نہیں ملے گا۔ دوم یہ کہ قبضہ کے بعد وہ عیب مشتری کے پاس بھی موجود ہو ورنہ حق واپس نہ ہو گا عامہ مشائخ کا یہی قول ہے اور سوم یہ ہے کہ بائع نے مبیع میں عیب سے برات کی شرط نہ کی ہو البدائع ان کے علاوہ کچھ دوسری شرطوں کا تذکرہ بعد میں ہو گا اب آئندہ ایک بات یہ بھی بتائی جا رہی ہے کہ عیب کی تعریف کیا ہے اور کس عیب کا ایسے موقع میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

قال وكل ما اوجب نقصان الثمن فى عادة التجار فهو عيب لان التضرر بنقصان المالية وذلك بانتقاص القيمة و المرجع فى معرفته عرف اهله والاباق والبول فى الفراش والسرقة فى الصغير عيب مالم يبلغ فاذا بلغ فليس ذلك بعيب حتى يعاوده بعد البلوغ و معناه اذا ظهرت عندالبائع فى صغره ثم حدثت عندالمشترى فى صغره فله ان يرده لانه عين ذلك وان حدثت بعد بلوغه لم يرده لانه غيره وهذا لان سبب هذه الاشياء يختلف بالصغر والكبر فالبول فى الفراش فى الصغر لضعف المثانة وبعد الكبر لداء فى الباطن والا باق فى الصغر لحب اللعب والسرقة لقلة المبالات وهما بعد الكبر لخبث فى الباطن والمرادمن الصغير من يعقل فاما الذى لا يعقل فهو ضال لا أبق فلا يتحقق عيبا

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز اور صفت جو عام تاجروں کی عادت میں مبیع کے ثمن کی کمی کا سبب ہو جائے یعنی اس کی وجہ سے اس کے دام کم ہو جاتے ہوں تو وہ عیب ہے کیونکہ کاروبار میں ضرر اور گھاٹے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ مال کی مالیت گھٹ جائے اور مالیت گھٹنا قیمت کے گھٹنے سے ہوتی ہے اور ایسے عیب کو پہچاننا اور اس کا اعتبار کرنا تاجروں کے عرف پر موقوف ہے چنانچہ غلام کا بھاگنا، اور بستر پر ہی پیشاب کرنا اور چوری کرنا بچپن میں عیب ہے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائیں اور ان کے بالغ ہونے کے بعد یہ عیب نہیں ہیں یہاں تک کہ بالغ ہونے کے بعد یہ عیب دوبارہ لوٹ آئیں مطلب یہ ہے کہ کسی غلام میں اس کے بچپن کی

حالت میں یہ حرکتیں ظاہر ہوئیں پھر وہ غلام فروخت ہو کر مشتری کے پاس پہنچا اور وہاں بھی اسی بچپن کی حالت میں پرانی حرکتیں ظاہر ہوئیں تو اس مشتری کو اختیار ہوگا کہ اسے واپس کردے کیونکہ یہ عیب وہی عیب سمجھا جائے گا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا اور اگر مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان عیبوں میں سے کوئی عیب ظاہر ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اب یہ عیب وہ نہیں ہے جو اس کے بچپن میں تھا بلکہ یہ اسی جیسا دوسرا عیب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عیب بچپن اور بلوغ کے زمانوں کے لحاظ سے بدل جاتا ہے چنانچہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنا کھیل کی خواہش کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں چوری کرنا بے باک اور نڈر ہونے کی وجہ سے ہے لیکن یہی دونوں باتیں بلوغ کے بعد باطنی خباثت کی وجہ سے ہوتی ہیں پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ چھوٹا ہونا یا بچپن سے اتنا چھوٹا بچہ مراد ہے جسے بھلے اور برے کی سمجھ ہو گئی ہو کیونکہ اگر اتنا چھوٹا ہو کہ اسے اتنی بھی سمجھ نہ ہو تو اسے بھگوڑا اور بھاگنے والا نہ کہہ کر بھولا ہوا اور بھٹکا ہوا کہا جائے گا اس لئے یہ باتیں عیب میں شمار نہ ہوں گی (ف اس لئے بھگوڑا ہونے و چوری کرنے اور بستر پر پیشاب کرنے سب میں یہ شرط ہے کہ اسے سمجھ آچکی ہو تب اسے عیب دار کہا جائے گا اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کے پاس ایک ہی زمانہ میں ہو یعنی دونوں کے پاس بچپن میں ہو یا دونوں کے پاس بلوغ کے بعد ہو اور اگر زمانہ بدلا ہوا ہو اس طرح سے کہ بائع کے پاس بچپن میں اور مشتری کے پاس جوانی کے زمانہ میں ہو تو مشتری کو اس کی وجہ سے خیار عیب حاصل ہوگا۔

توضیح: مبیع میں عیب دار ہونا کسے کہا جائے گا اور کسے سمجھا جائے گا تفصیل

و کل ما وجب الخ مبیع میں عیب کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ہر وہ چیز جو تاجروں میں مال کی قیمت اور ثمن میں کمی کا سبب ہو یعنی جس کی وجہ سے مال کے دام میں کمی آجاتی ہو یعنی اس کا اعتبار اسی مال کے کاروباریوں کے قول و فعل سے ہوگا ف اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا ہے کہ جو چیز مبیع کی ذات میں دیکھنے میں کمی کو بتلائے جیسے حیوان کے ہاتھ پاؤں کا ٹیڑھا ہونا یا بے حس ہونا برتنوں میں ٹوٹا پھوٹا ہونا یا وہ جو اس مبیع کے منافع میں نقصان پیدا کرے مثلاً گھوڑے کا ٹھوکر کھانا تو یہ عیب ہے اور جو بات ذات یا منافع میں نقصان نہ لاتی ہو اس میں لوگوں کے رواج اور عمل کا اعتبار ہوتا ہے۔ کہ اگر وہ اسے عیب شمار کرتے ہوں تو وہ عیب ہے ورنہ نہیں المحیط اور اگر اس جگہ لوگ اور آدمی سے وہی معتبر ہوں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں جیسے کاروباری یا کاریگر اور فن کا ماہر اور جانوروں میں کسی سے بچہ کا پیدا ہونا اس کے حق میں عیب نہیں ہوتا ہے مگر جبکہ اس میں کھلا ہوا نقصان ہو اسی پر فتوی ہے المضمرات۔

قال والجنون فی الصغر عیب ابدا معناه اذا جن فی الصغر فی یدالبائع ثم عاوده فی ید المشتری فیه اوفی الکبر یرده لا نه عین الاول اذالسبب فی الحالین متحد و هو فساد العقل ولیس معناه انه لایشترط المعاودة فی ید المشتری لان الله تعالیٰ قادر علی ازالته وان کان قل مایزول فلابد من المعاودة للردقال والبخر والذفر عیبٌ فی الجاریة لان المقصود قد یکون الاستفراش وهما یخلان به ولیس بعیب فی الغلام لان المقصود هو الاستخدام ولا یخلان به الاان یکون من داء لان الدأ عیب.

ترجمہ: امام محمد نے اپنی کتاب جامع میں فرمایا ہے کہ غلام میں وہ جنون جو اس کے بچپن میں ظاہر ہو وہ ہمیشہ کے لئے (اس وقت بھی اور جوانی کے بعد بھی) عیب ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی کے غلام میں اس کے بچپن میں اسکے مالک یعنی بائع کے پاس رہتے ہوئے یہ مرض پایا گیا اور وہ ایک مرتبہ دیوانہ ہو گیا پھر وہ غلام فروخت ہو جانے کے بعد مشتری کے پاس بھی اسی بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد بھی مجنون ہو گیا تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اسے اس بیماری کی بناء پر واپس کردے کیونکہ ابھی بھی پائی جانے والی بیماری وہی ہے جو اسے پہلے ہوئی تھی کیونکہ دونوں حالتوں کا سبب ایک ہی ہے یعنی عقل میں فتور اور فساد ہونا اس

قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری کے پاس اس کا دوبارہ ہونا شرط نہیں ہے (جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے عیب ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار میں ہے کہ وہ دیوانگی کی اس بیماری کو ہمیشہ کے لئے ختم کردے اگرچہ ایسا کم ہوتا ہے اس لئے واپسی کا حق ہونے کیلئے یہ ضروری ہے ف۔ کیونکہ جب تک کہ بیماری دوبارہ ظاہر نہ ہو تب تک یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ زائل کیا گیا ہے قال و البحرو الذفر الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ باندی کے منہ کا بدبودار رہنا اسی طرح اس کے بغل سے بدبو کا پایا جانا عیب ہے کیونکہ اکثر باندی رکھنے کی غرض صاحب فراش اور ہمبستر بنانا ہے جبکہ یہ دونوں گندگیاں اس مقصد میں خلل اور نفرت پیدا کرتی ہیں۔ لیکن غلام میں یہ بدبو عیب نہیں ہے کیونکہ غلام سے مقصود خدمت کرانا ہے جبکہ ان دونوں بدبوؤں سے خدمت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہ بدبو کسی خاص بیماری کی وجہ سے ہو تو عیب ہے کیونکہ ایسی بیماری کا ہونا خود ہی عیب ہے (ف بعضوں نے کہا ہے کہ اگر دونوں قسم کی بدبو اتنی زیادہ ہو کہ مولی کے پاس اس کے آنے سے مولی کو تکلیف ہوتی ہو تو عیب ہے کیونکہ یہ بدبو کسی اندرونی بیماری کی وجہ سے ہے۔ ھ۔ لیکن دونوں اقوال کا ماحصل ایک ہوا۔

توضیح: غلام اور باندی کے منہ اور بغل میں بدبو کے ہونے کی وجہ سے اس کے مشتری کو خیار العیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں اسی طرح اس میں اگر بچپن کی حالت میں دیوانگی پائی گئی تو اس کی وجہ سے بھی خریدار کو خیار عیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم دلائل

البحر وہ تیز بدبو جو منہ سے نکلتی ہو۔ الذفر وہ تکلیف دہ بدبو جو بغل سے آتی ہو۔

والزناء وولدالزناء عيب في الجارية دون الغلام لانه يخل بالمقصود فى الجارية وهو الاستفراش و طلب الولدو لا يخل بالمقصود فى الغلام وهو الاستخدام الا ان يكون الزنأ عادة له على ماقالو لا ن اتبا عهن يخل بالخدمة قال والكفر عيب فيهما لان طبع المسلم يتنفر عن صحبته ولانه يمتنع صرفه في بعض الكفارات فتختل الرغبة فلو اشتراه على انه كا فر فوجده مسلمالا يرده لانه زوال العيب وعند الشافعي يرده لان الكافر يستعمل فيما لايستعمل فيه المسلم وفوات الشرط بمنزلة العيب قال فلوكانت الجارية بالغة لا تحيض اوهي مستحاضة فهو عيب لان ارتفاء الدم واستمراره علامة الداء ويعتبرفى الارتفاع اقصى غاية البلوغ وهو سبع عشرة سنة فيها عندابى حنيفة ويعرف ذلك بقول الامة فترد اذا انضم اليه نكول البائع قبل القبض وبعده هو الصحيح قال واذاحدث عند المشترى عيب واطلع على عيب كان عند البائع فله ان يرجع بالنقصان ولا يردالمبيع لان فى الرداضرار بالبائع لانه خرج عن ملكه سالما ويعود معيبا فامتنع ولا بدمن دفح الضرر عنه فتعين الرجوع بالنقصان الا ان يرضى البائع ان ياخذه بعيبه لانه رضى بالضرر.

ترجمہ: اور زنا کرنا یا ولد الزنا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے کیونکہ باندی بنا کر رکھنے سے جو مقصود ہے اس میں یہ خلل انداز ہے یعنی باندی سے ہمبستری کرنا اس سے اولاد ہونے کی خواہش کرنا کیونکہ اگر زانیہ یا ولد الزنا ہوگی تو اس سے ہونے والے بچوں کو ہمیشہ کے لئے عار ہوگا لیکن غلام سے یہ باتیں مقصود نہیں ہوتی ہیں اس سے تو دوسری خدمتیں لی جاتی ہیں اور اس میں اس عیب کے ہونے سے کوئی خلل نہیں ہوگا البتہ اگر زناکاری اس کی عادت ہو جائے اسی لئے متاخرین مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ ایسا غلام عورتوں کے پیچھے لگا رہے گا اور اپنے مالک کی خدمت بجالانے میں کوتاہی کرے گا قال والکفر عیب الخ محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ کافر ہونا غلام اور باندی دونوں میں عیب ہے کیونکہ مسلمان کی طبیعت کافر سے صحبت کرنے سے متنفر ہوا کرتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ کچھ کفارا ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس لئے ایسی رغبت میں بھی خلل ہوگا یعنی اس کفر کے عیب کی وجہ سے اس کے دام گھٹ جائیں گے اس طرح اگر اسے اس شرط پر خریدا ہو کہ

وہ کافر ہے مگر حقیقت میں مسلمان ہو تو اس وجہ سے اسے واپس بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی بناء پر کچھ ایسے کام میں اسے لگایا جاسکتا ہے جس میں مسلمان غلام کو نہیں لگایا جاسکتا ہے اسی طرح بیع میں جو شرط لگائی گئی ہو اس کا نہ پایا جانا بھی عیب کے جیسا ہے فلو کانت الخ اگر خریدی ہوئی باندی جو اپنی عمر کی وجہ سے تو بالغہ ہو چکی ہو اس کے باوجود اسے حیض نہ آتا ہو یا آتا ہو مگر استحاضہ ہو کر یعنی وہ خون بند نہ ہوتا ہو تو یہ بھی باندی کے حق میں عیب ہے اس لئے کہ عورت کو خون بالکل نہ آنا جس طرح عیب ہے اسی طرح اس کے خون کا برابر جاری رہنا بھی عیب ہے اور یہ تو اس کی بیماری کی واضح علامت ہے حیض بند ہونے میں بلوغ کی انتہاء معتبر وہ ہے جو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت کے حق میں سترہ برس کی ہوتی ہے اور اس عیب کا ہونا خود اسی باندی کے کہنے سے معلوم ہوگا اب اگر اس کے ساتھ بائع کا انکار جو قسم کے ساتھ ہو پایا جائے تو باندی واپس کردی جائیگی خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں ہو اور یہی قول صحیح ہے قال واذا احدث الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر مبیع میں مشتری کے پاس کوئی عیب لگ گیا ساتھ ہی اسے ایسا عیب بھی مبیع میں نظر آگیا جو بائع کے پاس موجود تھا تو اس مشتری کو اس بات کا حق ہوگا کہ اس پرانے عیب کی وجہ سے مبیع میں جو کچھ قیمت میں کمی آئی تھی بائع سے واپس مانگ لے لیکن اگر وہ مبیع کو واپس کرنا چاہے تو واپس نہیں کرسکے گا کیونکہ اس طرح واپس کرنے سے بائع کا نقصان لازم آئے گا اس لئے کہ وہ مبیع اس نئے عیب سے پاک تھا تو دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ مشتری اس پرانے عیب کی وجہ سے قیمت واپس مانگ لے اور نئے عیب کے نقصان کو خود برداشت کرے اس طرح کسی کا نقصان نہ ہوگا البتہ اگر بائع خود ہی نئے عیب کے ساتھ مبیع کو واپس لینے پر راضی ہو جائے تو واپس لے سکتا کیونکہ اس کا ذاتی حق ہے۔

توضیح: غلام اور باندی کا زانی یا ولد زنا ہونا یا کافر ہونا عیب ہے یا نہیں = اگر مشتری کو مبیع میں کوئی پرانا عیب نظر آیا جو بائع کے پاس پہلے سے تھا پھر خود مشتری کے پاس بھی دوسرا کوئی عیب لگ گیا تفصیل حکم دلیل۔

قال ومن اشترى ثوبا فقطعه فوجدبه عيبا رجع بالعيب لانه امتنع الرد بالقطع فانه عيب حادث فان قال البائع انا اقبله كذلك كان له ذلك لان الامتناع لحقه وقد رضى به فان باعه المشترى لم يرجع بشئ لان الردغير ممتنع برضأ البائع فيصير هو بالبيع حابسا للمبيع فلا يرجع بالنقصان فان قطع الثوب وخاطه اوصبغه احمر اولتّ السويق بسمن ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه لامتناع الرد بسبب الزيادة لانه لا وجه الى الفسخ فى الاصل بدونها لا نها لاتنفك عنه ولا وجه اليه معها لان الزيادة ليست بمبيعة فامتنع اصلا وليس للبائع ان ياخذه لان الامتناع لحق الشرع لا لحقه فان باعه المشترى بعد مارائ العيب رجع بالنقصان لان الرد ممتنع اصلاقبله فلايكون بالبيع حابساللمبيع وعن هذا قلنا ان من اشترى ثوبا فقطعه لباسا لولده الصغير وخاطه ثم اطلع على عيب لايرجع بالنقصان ولوكان الولد كبيرا يرجع لان التمليك حصل فى الاول قبل الخياطة وفى الثانى بعده بالتسليم اليه.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے (سلائی کی غرض سے) کاٹ لیا اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آگیا تو عیب دار ہونے کی وجہ سے اس میں قیمت کا جو نقصان آگیا تھا وہ اس کے مالک سے واپس لے گا کیونکہ اس کپڑے کو کاٹ دینے کی وجہ سے اس کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے کہ یہ ایک نیا عیب آگیا ہے فان قال البائع الخ اگر وہ بائع اس کپڑے کو کٹے ہوئے اسی حالت میں بھی واپس لینے پر راضی ہو اور یوں کہے کہ میں اسی کو قبول کرتا ہوں تو اسے اس کا حق ہوگا یعنی واپس لے سکے گا کیونکہ اوپر میں اس کی واپسی کو اس بائع کے حق کی وجہ سے ممنوع کہا گیا تھا اور اگر مشتری نے اس کپڑے کو کسی تیسرے

شخص کے پاس بیچ دیا ہو تو وہ پرانے عیب سے نقصان کا بدلہ بھی وصول نہیں کر سکے گا کیونکہ اس کے لئے یہ بات ممکن تھی کہ بائع کی رضامندی اور مشورہ کے ساتھ ایسے بیچتا اور اب اس کو بیچ کر وہ مشتری اس کپڑے کو روکنے والا ہو گیا یعنی واپس کرنے سے معذور ہو گیا لہذا پہلے نقصان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ **فان قطع الثوب الخ** اگر مشتری نے اس کپڑے کو کاٹنے کے بعد سلا لیا یا سرخ رنگ سے اسے رنگ دیا یا وہ کھانے کا ستو تھا جسے گھی میں ڈال کر ملا دیا اس کے بعد اس کے پرانے عیب پر وہ واقف ہوا تو وہ اس بائع سے نقصان واپس مانگ لے کیونکہ اب کپڑے کو واپس کرنا کسی حال میں ممکن نہیں رہا کیونکہ اس مشتری نے کپڑے میں اپنی طرف سے کچھ زیادہ چیز یا محنت بھی ملا دی ہے اور اب بغیر عزیادتی کے اسے فسخ کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی یعنی کپڑے اور ستو کی بیچ اس طرح فسخ نہیں ہو سکتی ہے کہ اس میں کچھ زیادتی نہ آجائے اس لئے کہ اصل کپڑے یا ستو کو کسی زیادتی کے بغیر واپس کرنا ممکن نہیں ہے پھر زیادتی کے ساتھ بھی واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی وہ اصل مبیع نہیں ہے الحاصل واپس کرنا ناممکن ہو گیا۔

ولیس للبائع الخ اور بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس زیادتی کے ساتھ ہی مبیع کو واپس لے کیونکہ موجودہ صورت میں واپس لینے کا حق نہ ہونا ایک شرعی حق اور قانون کی بناء پر ہے یعنی اس بائع کے حق کی وجہ سے نہیں ہے اب اگر مشتری نے عیب دیکھنے کے بعد بھی اس مبیع یعنی کپڑے یا ستو کو فروخت کر دیا تو عیب کی وجہ سے اس مبیع کی قیمت میں جو فرق آیا تھا اسے وہ واپس لے سکتا ہے اس لئے کہ اس مشتری نے جو اس مبیع کو فروخت کر دیا ہے اس کی وجہ سے اصل میں کوئی فرق نہیں آیا کیونکہ اسے فروخت کرنے سے پہلے بھی اس کو واپس کرنا ممکن نہ تھا لہذا فروخت کر دینے کی وجہ سے وہ مبیع کو روکنے والا نہ ہوا اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کپڑا خرید کر اس سے چھوٹے نابالغ لڑکے کا لباس کاٹ لیا اور سلوا لیا اس کے بعد اس کپڑے کے عیب پر واقف ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اس میں جو نقصان آگیا وہ اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر بالغ لڑکے کا اس کپڑے سے لباس تیار کر لیا تو اس عیب کا نقصان بائع سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ پہلے یعنی نابالغ کی صورت میں سلائی کے بعد اس کے حوالہ کرنے سے مالک بنانا پایا گیا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ نابالغ ہونے کی صورت میں اس کی نیت سے چیز خریدتے ہی وہ مالک ہو جاتا ہے اس لئے اس کو بائع کے پاس واپس کرنا ممنوع ہوا۔ لیکن بالغ لڑکے کی صورت میں کپڑے کی سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کے بعد اسے مالک بنانے سے روک دیا اس لئے نقصان کو واپس کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑا خرید کر اس میں تصرف کر ڈالا اس کے بعد کوئی پرانا عیب اس میں نکل آیا تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى عبدا فاعتقه او مات عنده ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه اما الموت فلان الملك ينتهي به والامتناع حكمي لا بفعله واما الاعتاق فالقياس فيه ان لا يرجع لان الامتناع بفعله فصار كالقتل في الاستحسان يرجع لان العتق انهاء الملك لان الادمي ماخلق في الاصل محلا للملك وانما يثبت الملك فيه موقتا الى الاعتاق فكان انهاء فصار كالموت وهذا لان الشيئ يتقرر بانتهاء فيجعل كان الملك باق والرد متعذر والتدبير والاستيلاد بمنزلته لان تعذر النقل مع بقاء المحل امر الحكمي وان اعتقه على مال لم يرجع بشيئ لانه حبس بدله وحبس البدل كحبس المبدل وعن ابي حنيفة انه يرجع لانه انها للملك وان كان بعوض

ترجمہ: صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر اسے آزاد کر دیا یا غلام اس کے پاس آ کر مر گیا اس کے

بعد اس غلام کے کسی عیب کی اس کو خبر ملی تو اس عیب کی وجہ سے جو کمی آئی تھی وہ اس کے بائع سے وصول کر لے اس کے مر جانے کی صورت میں اس لئے کہ مر جانے کی وجہ سے ملکیت اپنی آخری حد تک پہنچ چکی ہے اور اس کی واپسی اب محال ہے اور یہ بات بائع یا مشتری کے کسی عمل اور دخل کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے بلکہ حکمی (من عند اللہ) ہے اور اس لئے اس پر حکم لگایا گیا ہے اسی لئے اسے نقصان واپس ملنے کا حق باقی رہا اور آزاد کرنے کی صورت میں اگرچہ قیاس تو یہ تھا کہ نقصان واپس لینے کا حق نہ ہو کیونکہ اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ خود اس کا اپنا فعل آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنا ایسا فعل ہوا جیسے قتل کرنا اور قتل کرنے میں نقصان کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے لیکن استحسان کی دلیل سے نقصان کے واپس لینے کی اجازت ملتی ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنی ملکیت کو ختم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں ایک انسان شریف اور آزاد پیدا ہوتا ہے یعنی وہ غلام بننے کا محل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے آزاد کئے جانے تک ہی اس میں کسی کی ملکیت باقی رہتی ہے لہٰذا اس میں ملکیت محدود وقت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے پس اس کے آزاد کر دینے سے اس کی ملکیت کو ختم کرنا لازم آیا اس لئے یہ ہبہ کئے ہوئے غلام کے مثل ہو گیا کیونکہ کوئی بھی چیز اپنی آخری حد پر پہنچ کر ہی مکمل ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں کہا جائے گا کہ گویا آزاد کر دینے کے باوجود اس پر ملکیت باقی ہے البتہ موجودہ حالت میں اسے واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہے اور غلام کو مدبر اور باندی کو ام ولد بنانا اس کے آزاد کرنے کے حکم میں ہے کیونکہ اگرچہ دونوں کی ذات اور محل ہنوز موجود ہے مگر امر حکمی کی بناء پر اسے واپس کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر مشتری نے ایسے غلام سے کچھ مال لے کر اسے آزاد کیا ہو تو اب بائع سے اس کے نقصان عیب کے عوض کچھ مال واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مشتری نے اس غلام کو تو اپنے پاس نہیں روکا ہے البتہ اس غلام کا عوض مال اپنے پاس روک لیا ہے اور قاعدہ ہے کہ کسی بھی بدل کو روکنا اس کے مبدل کے روکنے کے حکم میں ہوتا ہے اگرچہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس صورت میں بائع سے نقصان کو واپس مانگ سکتا ہے کیونکہ مال کے عوض آزاد کرنا بھی ملک کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا یا وہ غلام خریدار کے پاس جا کر مر گیا پھر خریدار کو اس غلام میں خرابی کا علم حاصل ہوا تو وہ بائع سے نقصان کے وصول کا مستحق ہو گا یا نہیں تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن اشتری عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف کسی چیز کی خریداری کے بعد کبھی اس میں کمی نظر آتی ہے اور کبھی اس میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے پھر جس طرح کمی اور خرابی کی صورت میں خریدار کو بعض صورتوں میں نقصان کی تلافی اور کبھی اس کے واپس کر دینے کی اجازت ہوتی ہے اسی طرح زیادتی کی صورتوں میں بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادتی کی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زیادتی دو قسموں کی ہوتی ہے ایک وہ جو مبیع کے ساتھ لگی ہوئی ہو (متصلہ) دوسری جو اس سے علیحدہ ہو (منفصلہ) پھر متصلہ کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مبیع کی ذات میں پیدا ہو جیسے اس کا موٹا ہو جانا یا اس کی شکل وصورت میں خوبصورتی اور نکھار پیدا ہونا، پس اگر مبیع میں عیب نظر آ جائے اور یہ زیادتی بھی اس میں لگ گئی ہو تو اس کی وجہ سے اس کی واپسی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو گی اگر مشتری چاہے تو بائع کو اس کی چیز واپس کر سکتا ہے اور دوسری زیادتی وہ ہے جو اس مبیع نے پیدا نہ ہو جیسے اس میں رنگ ڈال دیا اس کی سلائی کر دی یا مثلاً ستو میں گھی ڈال کر اسے ملا دیا تو یہ زیادتی بالاتفاق مبیع کو بائع کے پاس واپس کرنے سے روکتی ہے یعنی ایسی زیادتی کے ساتھ وہ چیز واپس نہیں کی جا سکے گی اسی طرح مبیع سے جدا ہونے والی زیادتی کی بھی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو خود مبیع سے پیدا ہو جیسے بچہ ہونا یا درخت میں پھل لگ جانا تو یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع ہو گی دوسری وہ جو مبیع سے پیدا نہ ہو جیسے اس غلام کا محنت ومشقت ومزدوری کر کے کچھ آمدنی حاصل کرنا اور یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ ک۔

فان قتل المشتری العبد او کان طعاما فاکلہ لم یرجع بشئ عند ابی حنیفۃ اما القتل فالمذکور ظاہر الروایۃ

وعن ابی یوسف انه یرجع لان قتل المولی عبده لایتعلق به حکم دنیا وی فصار کالموت حتف انفه فیکون انهاء ووجه الظاهر ان القتل لایوجدالامضمونا وانما یسقط الضمان ههنا باعتبار الملك فیصیر کا لمستفید به عوضا بخلاف الاعتاق لانه لایوجب الضمان لا محالة کاعناق المعسر عبدامشتر کا واما الا کل فعلی الخلاف عندهما یرجع وعنده لایرجع استحسانا وعلی هذا الخلاف اذالبس الثوب حتی تخرق لهمانه صنع فی المبیع مایقصد بشرائه ویعتا دفعله فیه فاشبه الاعتاق وله انه تعذر الرد بفعل مضمون منه فی المبیع فاشبه البیع والقتل ولا معتبر بکونه مقصودا الاتری ان البیع ممایقصد بالشراء ثم هویمنع الرجوع فان اکل بعض الطعام ثم علم بالعیب فکذا الجواب عندابی حنیفة لان الطعام کشیئ واحد فصار کبیع البعض وعنهما انه یرجع بنقصان العیب فی الکل وعنهما انه یرد مابقی لانه لایضره التبعیض

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا یا کھانے کی چیز خرید کر اسے کھا گیا اس کے بعد اسے ان چیزوں میں کسی ایسے عیب کا علم ہوا جو پہلے سے بائع کے قبضہ میں رہنے کے وقت تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عیب کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اس کے مالک بائع سے مطالبہ نہیں کر سکے گا اس قتل کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی ظاہر الراویہ ہے اور امام ابو یوسف سے نوادر میں مذکور ہے کہ اس صورت میں بھی اپنے نقصان کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ مولی جب اپنے غلام کو قتل کر دیتا ہے تو اس قتل کرنے کی وجہ سے دیت وغیرہ جیسا کوئی بھی دنیاوی حکم اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ غلام از خود مر گیا ہے مارا نہیں گیا ہے اس طرح قتل بھی ملکیت پوری ہونے کے معنی میں ہوا اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جب کبھی بھی قتل کا عمل پایا جاتا ہے اس کے ساتھ ضمان کا حکم ضرور ہوا کرتا ہے یعنی ہر قتل کی ضمان لازم ہوا کرتی ہے خواہ قصاص کی صورت میں ہو یا دیت کی صورت میں ہو البتہ اس موقع میں اس لئے مالک سے ضمان کو ساقط کر دیا گیا ہے کہ وہ غلام اس کی ملکیت میں ہے تو یہ حکم ایسا ہو گیا کہ گویا اس مشتری نے اپنے ذمہ سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملکیت کا عوض حاصل کر لیا ہے۔ بر خلاف آزاد کرنے کے کہ آزاد کرنا کسی صورت میں بھی ضمان کا سبب نہیں ہوتا ہے اور ضمان کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے کسی مشترک غلام کو اس کے دو مالکوں سے ایک ایسے مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا ہے جو تنگدست اور مفلس ہے کہ وہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اپنی بقیہ نصف قیمت دوسرے مالک کو ادا کر کے مکمل آزاد ہو جائے گا اور کھانے کے لائق جو مبیع ہو کہ اگر مشتری اسے کھا جائے اور بعد میں عیب پر اطلاع ہو تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک مشتری نقصان واپس لے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک استحساناً وہ نقصان واپس نہیں لے گا اسی طرح اگر مشتری نے خریدے ہوئے کپڑے کو پہن کر پھاڑ دیا اس کے بعد کپڑے کے پرانے عیب کی مشتری کو خبر ملی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کپڑے وغیرہ سے وہی مصرف لیا ہے جو اس کو خریدنے سے مقصود ہو سکتا ہے اور اس طرح کا عمل ہوتا رہتا ہے لہٰذا اس کا یہ عمل کسی غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہو گیا ہے اور اعتاق کی صورت میں نقصان عیب کو بائع سے وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اسے اس لئے یہاں بھی اس نقصان کی وصولی کا حق ہو گا اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ نقصان واپسی لینا اس لئے ناممکن ہو گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے مبیع میں ایسا فعل پایا گیا ہے کہ اگر وہ فعل غیر کی ملک میں ہوتا تو اس کی ضمان واجب ہوتی مگر یہاں اپنی ملک ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں ہے لہٰذا اس طرح مبیع کو فروخت کر دینے یا قتل کر دینے کے مشابہ ہو گیا اور اس میں اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا کہ ایسا فعل اس مبیع سے مقصود ہوتا ہے یا نہیں کیا یہ نہیں دیکھتے کہ کسی چیز کی خریداری اس غرض سے بھی ہوتی ہے کہ اسے فروخت کر کے نفع حاصل کیا جائے اس کے باوجود اس کو فروخت کر دینے کی وجہ سے نقصان عیب وصول کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے اگر پورا کھانا نہیں کھایا بلکہ اس میں سے تھوڑا کھایا اس کے

بعد ایسے عیب پر مشتری واقف ہوا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ پورا کھانا ایک ہی چیز کے حکم میں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے مبیع میں سے تھوڑی سی چیز فروخت کر دی اور صاحبینؒ سے روایت ہے کہ وہ تمام کھانے کا نقصان واپس لے گا یعنی جتنا باقی رہ گیا اس کے حصہ کا نقصان تو واپس لے گا ہی ساتھ ہی اس حصہ کا بھی لے گا جو کھالیا ہے اور صاحبین کی دوسری روایت یہ ہے کہ باقی جو بچا ہوا ہے اتنے کو واپس کر دے گا کیونکہ کھانے کو ٹکڑا ٹکڑا کرنے سے کوئی نقصان یا فرق لازم نہیں آتا ہے اور جتنا کھالیا اتنے کا نقصان واپس لے گا اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ کے قول کے مثل ہے عینی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا یا کھانے کی چیز خرید کر پوری کھائی یا اس میں سے تھوڑی کھائی بعد میں اس کے کسی عیب کا علم ہوا جو بائع کے پاس ہی سے تھا تفصیل حکم اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ومن اشترى بيضا اوبطيخا اوقثاء اوخيارا اوجوزا فكسره فوجده فاسدا فان لم ينتفع به رجع بالثمن كله لانه ليس بمال فكان البيع باطلا و لا يعتبر في الجوز صلاح قشره على ماقيل لان ماليته باعتبار اللب وان كان ينتفع به مع فساده لم يرده لان الكسر عيب حادث ولكنه يرجع بنقصان العيب دفعا للضرر بقدر الامكان وقال الشافعي يرده لان الكسر بتسليطه على الكسرفي ملك المشترى لا في ملكه فصار كما اذا كان ثوبا فقطعه ولو وجد البعض فاسدا وهو قليل جاز البيع استحسانا لانه لا يخلوا عن قليل فاسدو القليل مالا يخلوعنه الجوز عادة كالواحدو الاثنين في المائة وان كان الفاسد كثيرا لايجوز وير جع بكل الثمن لا نه جمع بين المال وغيره فصار كالجمع بين الحرو عبده

ترجمہ: اگر ایک شخص نے انڈا یا خربوزہ یا کھیرا یا ککڑی یا اخروٹ یا کوئی دوسرا پھل خریدا پھر اسے توڑا یا کاٹا تو اسے خراب پایا پس اگر وہ کسی طرح نفع حاصل کرنے کے قابل نہ ہو تو اسے واپس کر کے اس کی پوری قیمت وصول کرلے کیونکہ یہ تو مال ہی نہیں ہے بلکہ گندگی ہے اس لئے بیع باطل ہوئی اگر چہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اخروٹ کے چھلکے ایندھن اور جلانے کے کام میں آسکتے ہیں اس لئے اس کی بیع صحیح ہونی چاہئے مگر اس کے کہنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اخروٹ کی مالیت چھلکوں کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس کے مغز کی قیمت ہوتی ہے اور اگر یہ چیزیں خراب ہونے کے باوجود ایسی ہوں کہ ان سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہو تو واپس نہیں کر سکے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ بائع بھی اس کو اس حالت میں واپس لینے پر راضی ہو جائے ورنہ واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اسے توڑ دینے یا کاٹ ڈالنے سے ایک نیا عیب لگ جاتا ہے لیکن مشتری کو یہ حق ہوگا کہ جو کچھ اس کا نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو نقصان اور خسارہ سے محفوظ رکھا جائے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ واپس کر سکتا ہے کیونکہ بائع کے موقع دینے کی وجہ سے ہی مشتری نے اسے توڑا ہے مگر احناف یہ کہتے ہیں کہ توڑنے پر مسلط کرنا اور اس کا موقع دینا مشتری کی ملکیت پر ہوا ہے بائع کی اپنی ملکیت پر نہیں ہوا ہے اس لئے ایسی صورت ہو گئی جیسے کپڑا خرید کر اسے کاٹا ہو اور اگر اس کے بعد اس مال و مبیع میں سے کچھ تھوڑا سا خراب بھی نکلا تو بھی استحسانا یہ بیع جائز سمجھی جائیگی کیونکہ کوئی بھی مبیع ہو اس میں کچھ نہ کچھ خرابی ہوا ہی کرتی ہے پورے طور پر خرابی سے پاک نہیں ہوتی ہے اور تھوڑا ہونے کے لئے عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ عموماً اخروٹ میں خرابی ضرور ہوتی ہے مثلاً سو دانوں میں سے دو چار دانے لیکن اگر زیادہ مقدار میں وہ خراب ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی اس صورت میں پورا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال اور غیر مال کو اکٹھا کر دیا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر بیچا ہو ف اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے جتنے اچھے نکلے ہوں ان کی بیع جائز

ہو گی اور یہی قول اصح ہے الکفایہ

توضیح: کسی نے انڈے، خربوزے، کھیرے، اخروٹ وغیرہ خرید کر انہیں توڑا یا کاٹا تو خراب پایا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع عبدافباعه المشترى ثم ردعليه بعيب فان قبل بقضاء القاضى باقرار وبينة اوباباء يمين له ان يرده على بائعه لانه فسخ من الاصل فجعل البيع كان لم يكن غاية الامرانه انكر قيام العيب لكنه صار مكذبا شرعا بالقضاء ومعنى القضاء بالاقرارانه انكرالاقرار فاثبت بالبينة وهذا ابخلاف الوكيل بالبيع اذا رد عليه بعيب بالبينة حيث يكون رد اعلى الموكل لان البيع هناك واحد والموجود ههنا بيعان فبفسخ الثانى لا ينفسخ الاول وان قبل بغير قضاء القاضى ليس له ان يرده لانه بيع جديد فى حق ثالث وان كان فسخا فى حقهما والاول ثالثهما وفى الجامع الصغير وان ردعليه باقراره بغير قضاء بعيب لا يحدث مثله لم يكن له ان يخاصم الذى باعه وبهذايتبين ان الجواب فيما يحدث مثله وفيما لايحدث سواء وفى بعض روايات البيوع ان فيما لايحدث مثله يرجع بالنقصان للتيقن بقيام العيب عند البائع الاول .

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر زید نے دوسرے کے ہاتھ اپنا ایک غلام بیچا پھر اس کے مشتری بکر نے بھی اسی غلام کو خالد کے پاس بیچ دیا لیکن خالد نے غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے بکر کے پاس واپس کر دیا گیا تو اگر بکر نے اس غلام کو قاضی کے فیصلہ کی بناء پر قبول کیا ہو جو اس کے اپنے اقرار کرنے یا گواہ موجود ہونے یا قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے ہوا ہو تو پہلے خریدار یعنی بکر کو یہ حق ہو گا کہ وہ بھی اس غلام کو اصل مالک یعنی بائع اول کے پاس لوٹا دے اس لئے کہ یہ اصل بیع کا فسخ ہے اس بناء پر اس بیع کو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ بیع واقع ہی نہیں ہوئی تھی اور زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس نے عیب ہونے سے انکار کر دیا تھا لیکن قاضی کا فیصلہ صادر ہو جانے کی بناء پر شریعت نے اس کے انکار کو جھٹلا دیا ہے اس جگہ حکم قاضی یا اقرار کے معنی یہ ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کرنے سے انکار کیا لیکن گواہوں کے ذریعہ سے انکار کو غلط ثابت کر کے اقرار ثابت کیا گیا اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کر لیا ہے ورنہ وہ اپنے بائع کو واپس نہیں کر سکے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خالد و بکر کے درمیان کی بیع ختم ہو جانے کے باوجود بکر اور زید کے درمیان کی بیع اپنے حال پر باقی رہے گی اور یہ حکم اس بیع کے خلاف سے جو اس کے وکیل نے کیا ہو اور خود نہ کیا ہو اس طرح سے کہ جب کسی نے کسی کو اپنی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے بیچ دی بعد میں خریدار کے پاس اس چیز میں عیب نظر آیا اور گواہوں کی گواہی کی بناء پر وکیل کے پاس واپس کر دی گئی تو یہ واپسی مؤکل کے پاس بھی جائز ہو گی کیونکہ وکیل کی صورت میں صرف ایک ہی بیع ہوتی ہے لیکن کتابی مسئلہ میں تو دو بیعیں ہوئی ہیں لہٰذا اگر دوسری بیع فسخ ہو گئی ہے تو اس کی وجہ سے پہلی بیع فسخ نہ ہو گی ف یعنی خالد و بکر کی بیع اگرچہ قاضی نے فسخ کر دی ہے مگر بکر اور زید کی بیع اب بھی باقی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہے کہ جب قاضی نے اس کے بیچنے کو فسخ کر دیا تو وہ بھی عیب کی وجہ سے اپنے بائع کو واپس کر دے م اور اگر بکر قاضی کے حکم کے بغیر خود ہی خالد کی طرف سے واپس کرنے کو قبول کر لے تب اسے یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے بائع کو واپس کر دے کیونکہ یہ بیع تیسرے مستحق کے حق میں جدید بیع ہو گی اگرچہ بکر اور خالد کے حق میں فسخ ہو اور یہاں پر تیسرا شخص وہی پہلا بائع یعنی زید ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف مشتری کے اقرار سے مبیع ایسے عیب کی وجہ سے واپس کر دی گئی کہ اس جیسا عیب دوسرا نہ ہوتا ہو جیسے انگلی کا پورا کم یا زائد ہو جانا تو مشتری اول کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے بائع سے مخاصمہ یا کچھ مطالبہ کرے اس مسئلہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اگر ایسا عیب ہو کہ اس کے جیسا دوسرا بھی ہو سکتا ہو جیسے پھوڑا پھنسی وغیرہ یا ایسا ہو کہ نہیں ہو سکتا ہو تو اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا کیونکہ ایسا

ہونے سے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پہلے سے ہی موجود تھا۔

توضیح: زید نے بکر کے ہاتھ ایک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ بیچ دیا پھر خالد نے اس غلام میں عیب پانے کی وجہ سے اسے بکر کو واپس کر دیا قاضی کے حکم کی بناء پر یا اپنی ذاتی رضامندی کے ساتھ بغیر قضائے قاضی کے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن باع عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف جس عیب کی وجہ سے دوسرے خریدار نے پہلے خریدار کے پاس مال واپس کیا ہے اسے دیکھنا ہوگا کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہوتا ہے یا نہیں دوبارہ عیب ہونے کی مثال پھوڑے پھنسی اور دانہ کا نکلنا یا دوبارہ نہیں ہوتا ہو اتفاقا قدرت نے کسی کو ایسا کر دیا ہو جیسے فطرۃ انگلیوں کا چھ ہو جانا تو اس صورت میں جب دوسرے مشتری نے دوسرے بائع کو واپس کر دیا تو وہ بھی پہلے بائع کو واپس کر سکتا ہے اور وہ بھی اسے واپس لے سکتا ہے اسی وجہ سے کہ یہ یقین ہو گیا کہ یہ عیب پہلے سے بائع کے پاس موجود تھا کیونکہ ایسا عیب نیا نہیں ہوتا ہے یا بار بار نہیں ہوتا ہے لیکن جامع صغیر کی روایت ہی صحیح ہے کیونکہ بلاشبہہ اس بات میں یقین ہے کہ بائع اول کے پاس یہ عیب موجود تھا لیکن پہلے مشتری نے اس کو بیچ کر اپنی ملکیت سے نکال دیا اور اس کی واپسی ناممکن ہو گئی تو اس عیب کی وجہ سے ہونے والا نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہ معذوری غلام کو آزاد کرنے کے طور پر حکمی معذوری نہیں ہے بلکہ اپنے فعل انتفاع سے ہے اس لئے عیب کی وجہ سے نقصان کا بدلہ پانے کا مستحق نہیں رہا پھر جب دوسرے خریدار نے مبیع واپس کر دی اور یہ واپسی قاضی کے حکم کی وجہ سے ہوئی ہو تو یہ نہ ہونے کے برابر اور کالعدم ہو جائے گی گویا اس نے فروخت کی ہی نہیں ہے لہٰذا وہ عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کر دے یا جو نقصان ہوا ہے وہ وصول کر لے اور جب پہلے مشتری نے اپنے اقرار کے ساتھ مبیع واپس لی تو حکما یوں سمجھا جائے گا کہ ان دونوں بائع اور مشتری نے اس بیع کو فسخ کر دیا ہے مگر فسخ کا یہ حکم صرف ان دونوں کے معاملہ تک ہی محدود رہے گا اس فسخ کو ان دونوں کے علاوہ کسی کے لئے بھی اس کے فسخ کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسروں کے لئے اسے نئی بیع کا ہی حکم دیا جائے گا پس بائع اول نے یوں سمجھا کہ گویا دوسرے مشتری نے اپنے بائع کے ساتھ اقالہ کر لیا ہے اور اقالہ غیروں کے حق میں بیع جدید کا حکم رکھتا ہے اس طرح پہلے خریدار کی بیع حسب دستور قائم اور باقی رہی اور وہ اپنے بائع سے اس عیب کی بناء پر جو نقصان ہوا ہے اس وجہ سے وصول نہیں کر سکتا ہے کہ اس نے مبیع کو اپنی ملکیت سے نفع حاصل کرنے کی غرض اور کاروباری طور پر نکال دیا ہے اس لئے وہ عیب جیسا بھی ہو یعنی اس جیسا دوبارہ عیب پیدا ہو سکتا ہو یا نہ ہوتا ہو ان کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا اس طرح جامع صغیر کی ہی روایت صحیح ہے اس تفصیلی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ عیب کے ہونے یا نہ ہونے میں صرف شک کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کہ شاید یہ عیب پہلے سے نہ ہو اور بعد میں پیدا ہو گیا ہو م بلکہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے ایسا کوئی کام بھی نہ کیا ہو جس سے عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کے وصول کا حق باطل ہو تا ہو۔ م۔

قال ومن اشترى عبدا فقبضه فادعى عيبا لم يجبر على دفع الثمن حتى يحلف البائع او يقيم المشترى البينة لانه انكرو جوب دفع الثمن حيث انكر-تعين حقه بدعوى العيب ودفع الثمن اولا ليتعين حقه بازاء تعين المبيع ولانه لوقضى بالدفع فلعلة يظهر العيب فينتقض القضاء فلا يقضى به صونا لقضائه فان قال المشترى شهودى بالشام استحلف البائع ودفع الثمن يعنى اذاحلف وله ينتظر حضور الشهودلا ن فى الانتظار ضرر بالبائع وليس فى فالدفع كثير ضرر به لانه على حجة اما اذا نكل الزم العيب لانه حجة فيه

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر اس میں عیب ہونے کا دعوی کیا تو قاضی قیمت کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر نہیں کرے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یا مشتری گواہ پیش کر دے کیونکہ جب اس مشتری نے

عیب کا دعوی کر کے اپنا حق متعین ہونے سے انکار کر دیا تو اپنے اوپر ثمن کی ادائیگی کے واجب ہونے سے انکار کیا ہے ف کیونکہ عیب کے پائے جانے کی وجہ سے مبیع واپس کئے جانے کے لائق ہے اس بناء پر مبیع میں مشتری کا حق متعین ہی نہیں ہوا ہے لہذا اس پر ثمن کی ادائیگی بھی واجب نہ ہوئی ورفع الثمن الخ اور مشتری پر ثمن کی ادائیگی اسی لئے واجب کی گئی تھی کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اس مقابلہ اور تبادلہ کی وجہ سے کہ مشتری کا حق تو مبیع میں متعین ہو چکا ہے اس طرح مشتری کا حق مبیع میں متعین ہو گا تو بائع کا حق ثمن میں متعین ہو گا ف۔ اور جب مبیع میں اس کا حق متعین نہیں ہوا یا اس نے انکار کیا تو اس پر ثمن بھی پہلے ادا کرنا واجب ہوا ولانہ لو قضی یالدفع الخ اور ثمن پہلے ادا کرنے کا حکم اس وجہ سے بھی نہیں دیا جاتا ہے کہ اگر قاضی مشتری پر ثمن دینے کا حکم کر دے اور بعد میں کسی طرح مبیع میں عیب ظاہر ہو جائے تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا اس احتمال سے بچنے اور اپنے حکم کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے قاضی ثمن دینے کا حکم نہیں کرے گا (ف اور جب قاضی کی طرف سے ثمن ادا کرنے کا حکم نافذ نہیں ہو گا تو اس ثمن کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب ہوتی تو قاضی پر حکم دینا بھی واجب ہوتا لیکن اس کے انکار کرنے پر مشتری سے گواہ مانگے جائیں گے فان قال المشتری الخ گواہ کے مطالبہ پر اگر مشتری یوں کہے کہ میرے گواہ تو یہاں سے بہت دور کم از کم تین دن کی راہ پر مثلاً ملک شام میں ہیں تو بائع سے قسم لی جائیگی پھر اسے ثمن دلایا جائے گا یعنی جب بائع قسم کھالے تو ثمن دلا دیا جائے گا اور گواہی کے آنے تک کا انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ موجودہ حالت میں انتظار کرنے سے بائع کا شدید نقصان ہو گا اور مشتری کو دیدینے میں کوئی زیادہ نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنے دعوی اور حجت پر قائم ہے اور اگر بائع قسم کھانے سے انکار کرتا ہو تو مبیع میں عیب کے رہنے کو لازم کر دیا جائے گا کیونکہ اس میں بائع کا انکار کرنا حجت ہے ف کیونکہ بائع سے قسم کھانے کے مطالبہ کے بعد بھی اس کا قسم کھانے سے انکار کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس مبیع کے عیب دار ہونے کا اقرار کر رہا ہے اور اس بائع کا خود عیب کا اقرار کرنا اس بائع کے خلاف دلیل ہے اس میں قسم کھانے کی صورت یہ ہو گی کہ وہ یوں کہے واللہ میں نے اس مبیع کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کے پاس اسے حوالہ بھی کر دیا اس حالت میں کہ اس مبیع میں مذکورہ عیب نہ تھا جس کا دعوی یہ شخص کر رہا ہے اب اگر مشتری نے اس بائع کے قسم کھالینے اور اس کے عوض ثمن دینے کے بعد بھی اپنے حق میں گواہ پیش کر دیئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ مبیع پر قبضہ کرتے وقت اس میں یہ عیب تھا یا بائع نے اس عیب کا اقرار کیا تھا اور وہ گواہ عادل بھی ہوں تو مدعی کا دعوی ثابت ہو جائے گا پھر اگر بائع نے یہ دعوی کیا کہ میں نے تو اس عیب سے برأت کر لی تھی تو قسم کے باوجود متناقض ہے جس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آئندہ کتاب الدعوی میں ذکر کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب پائے جانے کا دعوی کیا تو کیا قاضی کی طرف سے مشتری پر ثمن ادا کرنے کے لئے جبر کیا جا سکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشتری عبدا فقبضه الخ۔ موجودہ صورت میں قاضی ادائیگی ثمن کے لئے فوری حکم نافذ نہیں کرے گا بلکہ اس وقت تک انتظار کرے گا کہ یا تو بائع قسم کھالے یا مشتری گواہ قائم کر دے ف یعنی اس وقت تک قاضی انتظار کرے اور فیصلہ میں تاخیر کرے گا کہ یا تو مشتری اس بات پر گواہ موجود کر دے کہ عیب موجود ہے تاکہ بائع کو غلام واپس کر دے یا وہ بائع سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے پھر وہ قسم بھی کھالے تب قاضی حکم دے گا کہ ثمن ادا کر دو اور جب مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو جاتا ہے تو پہلے مشتری سے بائع کو ثمن دینے کا حکم اس لئے ہوتا ہے کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اور یہاں اگرچہ مشتری نے پہلے قبضہ کر لیا تب بھی اس کو جبراً ثمن ادا کرنے کا حکم نہیں ہو گا۔

قال ومن اشترى عبدا فادعى اباقا لم يحلّف البائع حتى يقيم المشرى البينة انه أبق عنده والمراد التحليف على انه لم يابق عنده لان القول وان كان قوله ولكن انكاره انما يعتبر بعد قيام العيب به في يدالمشترى ومعرفته بالحجة فاذااقا مها حلف باللّٰه تعالىٰ لقد باعه وسلمه اليه وما ابق عنده قط كذاقال في الكتاب وان شاء حلفه باللّٰه ماله حق الرد عليك من الوجه الذى يدعى اوباللّٰه ما ابق عندك قطا اما لا يحلفه باللّٰه لقد باعه وما به هذا العيب و لا بالله لقد باعه وسلمه وما به هذا العيب لان فيه ترك النظر للمشترى لان العيب قد يحدث بعد البيع قبل التسليم وهو موجب للردو الاول ذهول عنه والثانى يوهم تعلقه بالشرطين فيتاوله في اليمين عند قيامه وقت التسليم دون البيع ولو لم يجد المشترى بينة على قيام العيب عنده واراد تحليف البائع بالله ما تعلم انه ابق عنده يحلف على قولهما واختلف المشائخ على قول ابى حنيفة لهما ان الدعوى معتبرة حتى يترتب عليها البنية فكذا يترتب التحليف وله على ماقاله البعض ان الحلف يترتب على دعوى صحيحة و ليست تصح الا من خصم ولا يصير خصما فيه الابعد قيام العيب واذا نكل عن اليمين عندهما يحلف ثانيا للرد على الوجه الذى قد مناه قال رضى اللّٰه عنه اذاكان الدعوى في اباق الكبير يحلف ما ابق منذ بلغ مبلغ الرجال لان الا باق في الصغر لايوجب رده بعد البلوغ.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام بھگوڑا ہے (مگر بائع نے ماننے سے انکار کیا اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا) تو قاضی اس بائع سے قسم نہیں لے گا یہاں تک کہ مشتری اس بات کے گواہ پیش کردے کہ اس مشتری کے پاس آنے کے بعد بھی یہ غلام بھاگا ہے اور بائع سے قسم لینے مراد یہ ہے کہ اس بات پر قسم لی جائے کہ بائع کے پاس سے وہ نہیں بھاگا تھا۔ اس لئے کہ اگرچہ بائع کا قول اس کے منکر ہونے کی وجہ سے قابل قبول ہے لیکن اس کا انکار اسی صورت میں معتبر ہوگا کہ مشتری کے پاس اس عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے اور یہ عیب اس وقت ثابت ہوگا کہ اس کے لئے دلیل بھی ہو۔

(ف۔ پہلے یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ غلام میں بھاگنے کے عیب سے مشتری کو بائع کے پاس واپس کرنے کا حق اسی وقت ہوگا جبکہ مشتری کے پاس غلام آجانے کے بعد بھی وہ عیب پایا گیا ہو یعنی بھاگا ہو۔ اسی لئے مشتری پر یہ لازم ہوگا کہ پہلے وہ اپنے پاس سے غلام کے بھاگنے کو ثابت کردے اس کے ثابت کردینے کے بعد ہی اس کا یہ دعویٰ کہ عیب بائع کے پاس رہنے کے وقت سے ہی ہے سنا جائے گا۔

فاذا اقامها الخ پھر جب مشتری گواہ پیش کردے تب بائع سے اللہ تعالیٰ کے نام کی یہ قسم دلائی جائیگی کہ اس نے یہ غلام اس مشتری کے پاس فروخت کرنے کے بعد اس کے حوالہ بھی کردیا ہے حالانکہ یہ غلام اس کے یعنی خود بائع کے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ہے (ف۔ یعنی جب اس مشتری نے گواہ پیش کر کے اپنے پاس سے غلام کا بھاگنا ثابت کردیا تو وہ دعویٰ اب بائع سے متعلق ہو گیا اسی لئے اس بائع سے قسم لی جائیگی چنانچہ وہ قسم کے مطالبہ پر اس طرح قسم کھائے کہ واللہ میں نے اس غلام کو بیچا ہے اور اس مشتری کے حوالہ بھی کردیا ہے حالانکہ اس شخص کے پاس اس غلام کو حوالہ کردینے تک وہ میرے پاس سے کبھی بھی نہیں بھاگا ہے یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ غلام کی حالت بائع اور مشتری دونوں کے پاس متحد ہو یعنی دونوں ہی کے پاس وہ نابالغ ہو یا بالغ ہو اور قسم بھی صرف اللہ تعالیٰ کے پاک نام کی ہوگی کتاب (یعنی المبسوط یا الجامع صغیر) میں قسم کا لفظ اسی طرح مذکور ہے۔

وان شاء حلفه الخ اور اگر قاضی چاہے تو وہ بائع کو اللہ تعالیٰ کے نام کی اس طرح قسم دلائے کہ مشتری کے غلام کا تم پر واپسی کا حق اس وجہ سے جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے ثابت نہیں ہے یا یہ کہ یہ تمہارے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ہے یعنی تم یوں قسم کھاؤ کہ واللہ جس عیب کی وجہ سے یہ مجھ پر دعویٰ کرتا ہے اس کا حق واپسی مجھ پر نہیں ہے یا واللہ یہ غلام حوالہ کرنے تک میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے مگر اس طرح قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا اور اس طرح بھی قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا حالانکہ اس وقت اس میں یہ عیب نہیں تھا کیونکہ ان دونوں طریقوں سے قسم دلانے میں مشتری کی بھلائی کا کوئی خیال نہیں رہتا ہے۔

کیونکہ کبھی ایسا بھی تو ہو جاتا ہے کہ بیع کے بعد اس کے سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہو جاتا ہے، اور ایسے عیب کی وجہ سے بھی وہ واپسی کے لائق ہو جاتا ہے، جبکہ پہلی قسم (واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا) میں اس مفہوم سے کوتاہی اور غفلت ہے اور دوسری قسم (واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا) میں اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ عیب نہ ہونے کا تعلق دونوں وقتوں میں موجود تھا، پس اگر سپرد کرتے وقت عیب ہو اور بیع کرتے وقت نہ ہو بائع اپنی قسم میں یہ تاویل کرلے گا، یعنی یہ مطلب نکال لے گا کہ واللہ بیع کرنے اور سپرد کرنے دونوں وقت میں یہ عیب موجود نہیں تھا۔

اگر مشتری کو کوئی ایسا نہ ملا جو یہ گواہی دے کہ اس مشتری کے پاس رہتے ہوئے غلام میں عیب تھا اس لئے وہ بائع سے ہی اس کے علم کی مطابق لینی چاہئے یعنی قاضی کو اس سے اس بات کی قسم لینے کو کہے کہ میں (یعنی بائع خود) یہ نہیں جانتا ہوں کہ مشتری کے پاس سے یہ غلام بھاگا ہے، تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق قاضی اس بائع سے اس طرح کی قسم لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنی بعض فقہاء کے نزدیک ایسی قسم لینا واجب نہیں ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا دعویٰ قابل اعتبار ہے اسی بناء پر اس سے گواہ لینے کا مطالبہ ہوتا ہے، اسی لئے اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا بھی صحیح ہوگا، یعنی مشتری کے اس دعویٰ پر گواہ قبول کرلئے جائینگے، اب اگر گواہ نہ مل سکیں تو اس بائع سے قسم لی جائیگی، اور بعض مشائخ کے قول کی بناء پر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم کسی صحیح دعویٰ پر مرتب ہوتی ہے، اور اسی شخص کا دعویٰ صحیح ہوتا ہے جس کو خصم کہا جاسکے، یعنی اسے دوسرے سے خصوصیات کا حق حاصل ہو، حالانکہ اس دعویٰ میں مشتری کو خصومت کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ پہلے اس کے پاس غلام میں عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے یعنی شرعی طریقہ اور دلیل سے اس کا ثبوت ہو جائے۔

پھر صاحبینؒ کے نزدیک جب بائع سے قسم طلب کی گئی کہ واللہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے، مگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا، (اس طرح گویا اس نے قرار کرلیا) یعنی ثبوت ہو گیا، تو دوبارہ اس سے واپسی کے لئے اسی طرح قسم لی جائے گی، جیسے ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، یعنی جو شروع مسئلہ میں بیان کیا ہے مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بھاگنے والے بالغ غلام کے بارے میں دعویٰ ہو تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائیگی کہ جب سے وہ بلوغ کے مرتبہ کو پہنچا ہے کبھی بھی میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے، کیونکہ بچپن میں بھاگنا اس کے بلوغ کے بعد اس کی واپسی کا سبب (عیب شمار) نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر بچپن میں بھاگا تھا پھر مشتری کے پاس بلوغ کے بعد بھاگا تو اب اسے واپسی کرنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرلیا پھر اس پر بھگوڑا ہونے کا الزام لگا کر بائع سے واپسی کا مطالبہ کیا، مگر بائع نے انکار کیا، اس لئے قاضی کے پاس شکایت کرکے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا، تو قاضی بائع کو قسم کھانے پر مجبور کرسکتا ہے یا نہیں، اور کب اور کس الفاظ سے، اگر مشتری کے پاس غلام کے بھاگنے پر گواہی دینے والا کوئی نہ ہو اس لئے بائع سے ہی اس کے علم کے مطابق قسم لینی چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى جارية وتقابضا فوجدبها عيباً فقال البائع بعتک هذه واخرى معها وقال المشترى بعتنيها وحدها فالقول قول المشترى لان الاختلاف فى مقدار المقبوض فيكون القول للقابض كمافى الغصب وكذااذا اتفقا على مقدار المبيع واختلافا فى المقبوض لما بينا قال ومن الشترى عبدين صفقة واحدة فقبض

احدهما ووجد بالاخر عيباً فانه ياخذهما اويد عهما لان الصفقة تتم بقبضهما فيكون تفريقها قبل التمام وقد ذكرناه وهذا لان القبض له شبه بالعقد فالتفريق فيه كالتفريق فى العقدولووجدبا لمقبوض عيبا اختلفوا فيه ويروى عن ابى يوسف انه يرده خاصة والاصح انه ياخذهما اويرد هما لان تمام الصفقة تعلق بقبض المبيع وهواسم للكل فصار كحبس المبيع لما تعلق زواله باستيفاء الثمن لايزول دون قبض جميعه ولو قبضهما ثم وجد باحدهما عيبا يرده خاصة خلا فالزفرهو يقول فيه تفريق الصفقة ولا يعرى عن ضررلا ن العادة بضم الجيد الى الردى فاشبه ما قبل القبض وخيار الرؤية والشرط ولنا انه تفريق الصفقة بعد التمام لا ن بالقبض تتم الصفقة فى خيار العيب وفى خيار الروية والشرط لاتتم به على مامروهذالواستحق احدهما ليس له ان يرد الاخر.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور بائع و مشتری میں سے ہر ایک نے یعنی مشتری نے باندی پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے باندی میں کوئی عیب پا کر بائع سے واپسی کے لئے کہا تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک نہیں بلکہ ایک ساتھ دو باندیاں ایک یہ اور ایک دوسری بھی فروخت کی تھی، مگر مشتری نے کہا کہ تم نے تو مجھے صرف یہی ایک فروخت کی تھی تو اس صورت میں مشتری ہی کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ جس چیز پر قبضہ کیا گیا ہے اس کی مقدار میں اختلاف ہے، لہٰذا قبضہ کرنے والے کا قول مقبول ہوگا، جیسا کہ غصب کر لینے کی صورت میں ہوتا ہے، اسی طرح اگر دونوں نے مبیع کی مقدار میں اتفاق کیا لیکن مقبوض (کتنے پر قبضہ کیا ہے) میں اختلاف کیا تو بھی قابض کا قول مقبول ہوگا۔

(ف: یعنی کہ غاصب نے کہا کہ میں نے صرف اس کپڑے پر غصباً قبضہ کیا ہے اور مالک نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اس کے ساتھ دوسرے کپڑے پر بھی قبضہ کیا ہے تو اس صورت میں غاصب کا قول مقبول ہوگا، اسی طرح اگر بائع و مشتری نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دو باندیاں بیچی گئی ہیں، مگر مشتری نے کہا کہ میں نے صرف ایک ہی پر قبضہ کیا ہے اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر ہی قبضہ کیا تو اس صورت میں مشتری کا قول مقبول ہوگا، اس وقت بائع کو چاہئے کہ اپنے گواہ حاضر کرے، ع، م، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ اگر مبیع میں سے تھوڑے میں عیب پا کر کوئی واپس کرنا چاہیے، اور بے عیب کو رکھنا چاہئے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے اگر رکھنا چاہے تو کل کو رکھ لے، ورنہ کل کو واپس کردے، جس کی مثال سامنے آتی ہے)۔

قال ومن اشتری عبدین الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک ساتھ ایک صفقہ سے دو غلام خریدے، ان میں سے ایک پر قبضہ کرلیا اور دوسرے میں عیب پایا تو وہ یا تو دونوں غلاموں کو رکھ لے یا دونوں کو ہی واپس کردے یعنی فقط عیب دار کو واپس نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ دونوں پر قبضہ کرنے سے ہی وہ صفقہ پورا ہوگا، اس لئے صرف ایک کو واپسی کرنے سے اس کے تمام ہونے سے پہلے اس صفقہ کی تفریق لازم آجائیگی، اور یہ بات پہلے بارہا بتائی جاچکی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کرنا عقد کرنے کے مشابہ ہوتا ہے، لہٰذا قبضہ میں تفریق اور علیحدہ علیحدہ کرنا عقد کی تفریق کے مانند ہے اور اسی مذکورہ صورت میں اگر اسی غلام میں عیب پایا جس کو اپنے قبضہ میں لئے لیا ہے، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس پر قبضہ کیا ہے صرف اسی کو واپسی کرے، اور قول اصح یہ ہے کہ رہنے دے یا دونوں کو واپس کردے، کیونکہ صفقہ کا تمام ہونا قبضہ مبیع سے متعلق ہے، اور مبیع اسی مجموعہ کا نام ہے جس پر بیع واقع ہوتی ہے (جتنی چیزوں کے مجموعہ پر بیع واقع ہوئی وہ سب ملا کر مبیع کہلاتی ہیں) اس لئے صفقہ پورا ایسا ہوگیا جیسے ثمن وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنا کہ جب تک پورے ثمن پر قبضہ نہیں ہوجاتا ہے اس وقت تک ساری چیزیں بندش میں اور رو کی ہوئی رہتی ہیں، کہ جب پورے ثمن پر قبضہ ہوجائے گا ان چیزوں کی رکاوٹ ختم ہوجائیگی، کیونکہ ان چیزوں کے عوض جو دام طے پایا ہے ان کا مجموعہ ثمن ہوتا ہے، اس طرح جب کل معقود علیہ (جس پر معاملہ پایا ہے) کا نام مبیع ہے تو اس کل پر قبضہ کرنے سے صفقہ تمام ہوگا۔

اور اگر دونوں غلام پر قبضہ کیا پھر امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس طرح بھی تفریق صفقہ ہو جائے گی، اور نقصان سے خالی بھی نہیں ہے، کیونکہ عام کاروباریوں کی عادت یہی ہے کہ اچھے مال کے ساتھ برے مال کو بھی شامل کر دیا جاتا ہے، تو اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے قبضہ سے پہلے ایک کو واپس کیا یا خیار رؤیت اور خیار شرط کی وجہ سے ایک کو واپس کیا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں صفقہ پورا ہو جانے کے بعد تفریق ہے، کیونکہ خیار العیب ہونے کی صورت میں قبضہ ہو جانے کے ساتھ ہی صفقہ پورا ہو جاتا ہے، لیکن خیار الرؤیۃ اور خیار الشرط میں قبضہ کے بعد بھی صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ خیار الرویت اور خیار الشرط کو ختم نہ کیا جائے، جیسے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے اگر قبضہ کے بعد دو غلاموں میں سے ایک کو کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو دوسرے کو مشتری واپس نہیں کر سکتا ہے، (ف: یعنی جب صفقہ تمام ہونے کے اس کی تفریق جائز ہے، اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا پھر کسی ایک شخص نے یہ ثابت کر دیا کہ ان دونوں میں سے ایک میرا غلام ہے میں اس کا مالک ہوں، یہانتک کہ اسے دیدیا گیا تو مشتری باقی ماندہ دوسرے غلام کو واپس نہیں کر سکتا ہے، لیکن یہ تفصیل ایسی صورت میں ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جس میں باقی ماندہ سے فائدہ حاصل ممکن ہو جیسے کہ اسی مسئلہ میں ہے، اور اگر ایسی دو چیزیں ہوں ایک کے بغیر دوسرے سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو جوتے، موزے، دروازے کے پلے، کوڑا، ہل جوتنے، یا گاڑی کھینچنے والے گھوڑے بیل کہ ان میں سے کسی ایک سے دوسرے کے بغیر کام نہیں لیا جاسکتا ہے، اسی لئے وہ عیب کی وجہ سے صرف ایک کو واپس نہیں کر سکتا ہے اگرچہ صفقہ تمام ہو گیا ہو، ع، ھ، اسی اصل کے مطابق ایک اصل یہ بھی ہے کہ صفقہ تمام ہونے کے بعد اگر مبیع کے ٹکڑے کرنے میں نقصان نہ ہو تو قصداً ٹکڑے کر سکتے ہیں، اور اگر نقصان ہو تو قصداً ٹکڑے نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح: ایک باندی خرید کر بائع اور مشتری نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی میں عیب پا کر واپسی کے لئے بائع سے کہا تو اس نے کہا میں نے ایک ساتھ دو فروخت کی تھیں، اور مشتری نے دو کا انکار کیا تو کس کی بات مقبول ہوگی، اور کس اصل کے ساتھ، کسی نے ایک صفقہ میں دو غلام خریدے ان میں ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا، تو کیا وہ صرف عیب دار کو واپس کر سکتا ہے، اور کس اصل کی بناء پر، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى شيئا مما يكال اويوزن فوجد ببعضه عيبارده كله اواخذه كله ومراده بعد القبض المكيل اذا كان من جنس واحد فهو كشيئ واحدالاترى انه يسمى باسم واحد وهو الكرونحوه وقيل هذا اذا كان فى دعاء واحدو ان كان فى وعائين فهو بمنزلة عبد ين حتى يرد الوعاء الذى وجدفيه العيب دون الاخر ولو استحق بعضه فلاخيارله فى رد مابقى لانه لا يضره التبعيض والاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقدلا برضاء المالك وهذا اذا كان بعد القبض ما لو كان ذلک قبل القبض له ان يرد الباقى لتفرق الصفقة قبل التمام وان كان ثوبا فله الخيار لان التشقيص فيه عيب وقد كان وقت البيع حيث ظهر الاستحقاق بخلاف المكيل والموزون ومن اشترى جارية فوجدبها قرحا فداواها او كانت دابة فركبها فى حاجته فهو رضا لان ذلک دليل قصده الاستبقاء بخلاف خيار الشرط لان الخيار هنالک للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون الركوب مسقطا وان ركبها ليردها على بائعها اوليسقيها اوليشترى لهاعلفا فليس برضا اماالركوب للرد فلانه سبب الرد والجواب فى السقى واشتراء العالف محمول على ما اذا كان لايجد بدامنه اما لصعوبتها

اولعجزه اولكون العلف في عدل واحدواما اذا كان يجد بدامنه لانعدام ما ذكرناه يكون رضا.

ترجمہ: اور جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جو گیہوں کی طرح ناپی جاتی ہو یا لوہے کی طرح تولی جاتی ہو پھر اس میں سے تھوڑے سے حصہ کو عیب دار پایا تو اسے اختیار ہوگا، کہ چاہے تو سب واپس کردے یا سب رکھ لے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایسا ہوا ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مبیع ایک ہی جنس کی ہو تو وہ سب ایک چیز کے حکم میں ہے، یہی وجہ ہے کہ سب کو ایک ہی نام کردیا من وغیرہ سے بولا جاتا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایک ہی برتن میں موجود ہو، کیونکہ اگر دو برتنوں میں ہو تو وہ دو غلام کے حکم میں ہوگا، لہٰذا جس برتن میں عیب پایا گیا ہو فقط اسی کو واپس کردے، دوسرے کو نہیں۔

ولو استحق الخ اور اگر ایسی چیز میں سے کچھ چیز استحقاق کے طور پر لے لی گئی ہو تو اس کو باقی چیز کے واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیچنے سے بھی نقصان نہیں ہوتا ہے، اور اس پر کسی دوسرے کا حق ثابت ہوجانے سے صفقہ کے تمام ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ صفقہ تمام کرنا تو عقد کرنے والے کی رضامندی پر موقوف ہے، اور حقدار ثابت ہونے والے مالک کی رضامندی سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب قبضہ کرلینے کے بعد اس پر استحاق ثابت ہوا ہو کیونکہ اگر قبضہ سے پہلے استحقاق ثابت ہوا ہو تو اس میں اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ باقی بھی واپس کردے کیونکہ اس صورت میں بیع ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی ہے، اگر مبیع کپڑا ہو (غلہ وغیرہ نہ ہو) اور اس کا کچھ حصہ استحقاق کے طور پر لیا گیا تو مشتری کو باقی بیچے ہوئے کپڑے کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس کو ٹکڑے کرنے سے نقصان نہیں ہوتا ہے۔

ومن اشترى جارية الخ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس کے بدن میں زخم پایا اس لئے اسے دوادی یا کوئی چوپایہ خرید کر اس پر اپنی ضرورت سے سوار ہوا تو اس کے اس عمل سے رضامندی ثابت ہوگی، یعنی خریدار عیب کے باوجود مبیع سے راضی ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے نفع حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا ہے، بخلاف خیار شرط کے، کیونکہ اس صورت میں خیار کا ہونا اسے جانچنے اور آزمائش کرنے کے لئے دیا جاتا ہے، اور یہ آزمائش اس کو کام میں لانے سے ہی ہوگی اس لئے اس پر سوار ہونے سے خیار شرط ختم نہ ہوگا، (ف: پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اپنے مقصد اور ضرورت سے اس پر سوار ہوا ہو۔

وان ركبها الخ اور اگر اس جانور پر اس لئے سوار ہوا تا کہ اسے لے جا کر بائع کو واپس کردے یا اس کو پانی پلادے یا اس کے لئے چارہ خرید کر لے آئے تو یہ عیب سے رضامندی کی علامت نہ ہوگی، اس میں واپسی کے لئے سوار ہونا تو خود واپسی کا سبب ہے اور پانی پلانے یا چارہ خریدنے کے لئے سوار ہونا اس صورت میں درست ہوگا جبکہ مشتری کے لئے اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کام میں سختی تھی یا مشتری اپنی کمزوری کی وجہ سے عاجز تھا یا اس وجہ سے کہ چارہ کا گھٹا صرف ایک طرف لٹکا تھا، اور اگر مشتری کے لئے اس پر سوار نہ ہونے کی صورت میں ممکن ہو مثلاً مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو سوار ہونا رضامندی کی علامت سمجھی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے ایسی چیز خریدی جو ناپی یا تولی جاتی ہو اور اس میں سے تھوڑی مقدار کو عیب دار پایا خواہ وہ ایک ہی برتن میں ہو یا دو برتنوں میں ہو، یا ایسی چیز میں سے کچھ بطور استحقاق لی گئی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل،

قال ومن اشترى عبداً قد سرق ولم يعلم به فقطع عند المشترى له ان يرده وياخذ الثمن عند ابى حنيفة وقالا يرجع بما بين قيمته سارقا الى غير سارق وعلى هذا الخلاف اذا قتل بسبب وجد في يد البائع والحاصل انه بمنزلة الاستحقاق عنده وبمنزلة العيب عندهما لهما ان الموجود في يد البائع سبب القطع والقتل وانه لا ينافى المالية فنفذ العقد فيه لكنه متعيب فيرجع بنقصانه عند تعذرردہ وصار كمااذااشترى جارية حاملا فماتت في

یدہ بالولا دۃ فانہ یرجع بفضل ما بین قیمتھا حاملاالی غیر حامل ولہ ان سبب الوجوب فی یدالبائع والوجوب یفضی الی الوجود فیکون الوجود مضافاالی السبب السابق وصار کما اذا قتل المغصوب اوقطع بعد الردبجنایۃ وجدت فی ید الغاصب وما ذکر من المسالۃ ممنوعۃ ولو سرق فی یداالبائع ثم فی ید المشتری فقطع بھما عندھما یرجع بالنقصان کما ذکرنا وعندہ لایردہ بدون رضاء البائع للغیب الحادث ویرجع بربع الثمن وان قبلہ البائع فبثلثۃ ارباع لان الیدمن الأدمی نصفہ وقد تلفت بالجنایتین وفی احدھما الرجوع فیتنصف ولوتدأولتہ الایدی ثم قطع فی یدالاخیر رجع الباعۃ بعضھم علی بعض عندہ کما فی الاستحقاق وعندھما یرجع الاخیر علی بائعہ ولا یرجع بائعہ علی بائعہ لانہ بمنزلۃ العیب وقولہ فی الکتاب ولم یعلم المشتری یفید علی مذھبھما لان العلم بالغیب رضابہ ولا یفید علی قولہ فی الصحیح لان العلم بالاستحقاق لا یمنع الرجوع.

ترجمہ: کہا کہ اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی، مگر مشتری کو نہ خریدتے وقت معلوم ہوا اور نہ اس پر قبضہ کرتے وقت معلوم ہوا، لیکن اسی مشتری کے پاس اس چوری کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مشتری کو اختیار ہوگا، کہ اس غلام کو بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے پورے دام واپس لے لے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے چور ہونے اور نہ ہونے کے درمیان قیمت میں جو فرق ہو وہ اس سے واپس لے لے، یعنی ایک مرتبہ غلام کو چور ظاہر کرتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے، اور دوسری مرتبہ چور نہ ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے، پھر دونوں میں جو مالی فرق ہو وہ بائع سے واپس لے، اسی طرح یہ غلام اگر کسی ایسے سبب سے قتل کیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بھی یہی اختلاف ہوگا۔

جملہ یہی اختلاف کا مطلب یہ ہوگا کہ صاحبینؒ نے نزدیک اس غلام کی قیمت ایک مرتبہ اس لحاظ سے لگائی جائے کہ اس کا خون مباح ہے مثلاً اس کی قیمت فی الحال سودرہم ہوں، اور ایک مرتبہ اس لحاظ سے قیمت لگائی جائے کہ اس کا خون مباح نہیں ہے مثلاً اس وقت اس کی قیمت پانچ سودرہم ہوں تو مشتری اپنے بائع سے چار سودرہم وصول کرلے گا، م، اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عیب استحقاق کے درجہ میں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف عیب ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے نزدیک ہاتھ کاٹے جانے یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہے، اور اس سبب سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ غلام کی کوئی قیمت ہی نہ رہے اور وہ بے قیمت ہوجائے، اسی لئے اس کی بیع جائز ہے لہذا عقد بیع نافذ ہوجائیگی، البتہ وہ عیب دار ہے، چنانچہ مشتری اپنے بائع سے عیب کا نقصان واپس لے گا، اس صورت میں کہ اسے واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہو، اس کی مثال ایسی ہوجائیگی جیسے کسی نے ایک ایسی باندی خریدی جو بائع کے پاس ہی حاملہ تھی، پھر مشتری کے پاس ولادت کے سبب سے وہ مرگئی، تو مشتری اس کی قیمت سے حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ واپس لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سزا نافذ کردی جائے یعنی ہاتھ کاٹ دیا جائے، اور قتل کی سزا اسی جرم کی طرف منسوب کی جائے جو بائع کی پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا۔

اس طرح اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے غاصب کے پاس غلام نے ایسی حرکت کی جس سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا یا قتل کیا گیا، حالانکہ مالک اس سے اپنے غلام کی پوری قیمت لیتا ہے اسی طرح خریداری کے مسئلہ میں بھی ہوگا، اور صاحبینؒ نے حاملہ باندی کے بارے میں جو فرمایا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مسئلہ میں بائع سے پورے دام واپس لے گا، اگر ایک غلام نے بائع کے پاس چوری کی پھر مشتری کے پاس بھی چوری کی، اور ان دونوں چوریوں کی بناء پر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ مشتری اس عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے گا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیا عیب پیدا ہوجانے کی وجہ سے بائع کی رضامندی کے بغیر اس کو واپس نہیں کرسکتا ہے، اور چوتھائی دام واپس لے گا، (کیونکہ ایک ہاتھ کی قیمت پورے بدن کے مقابلہ میں آدھی ہوتی ہے جیسے کہ ایک آزاد آدمی کا ایک ہاتھ کاٹ دینے سے آدھی دیت لازم آتی ہے، لیکن اس کا ہاتھ چونکہ دو چوریوں کی بناء پر ہے، جن میں سے ایک ذمہ دار خود

مشتری ہے اس لئے اس کے دو حصہ کر کے صرف ایک چوتھائی بائع کے ذمہ آئے گی اور دوسری چوتھائی خود مشتری کے ذمہ ہوگی، اسی لئے فرمایا ہے کہ) اگر بائع نے کٹے ہوئے ہاتھ کے ساتھ غلام کو واپس لینا قبول کر لیا تو مشتری تین چوتھائی ثمن (دام) واپس پائے گا، کیونکہ آدمی کا ہاتھ اس کے پورے بدن کے مقابلہ میں نصف مانا جاتا ہے، جو کہ اس مسئلہ میں دو جرم کے بدلہ کاٹا گیا ہے اور دونوں میں سے ایک جرم میں مشتری کو نقصان لینے کا حق ہے اس لئے اس آدھے کے دو حصے ہوں گے۔

اور اگر یہ چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہوا یعنی ایک مشتری سے دوسرے نے اور دوسرے سے تیسرے نے اسی طرح خریدا پھر اخیر مشتری کے پاس پہنچ کر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہر ایک مشتری اپنے بائع سے اپنا ثمن واپس مانگ لے گا، جیسے کہ استحقاق میں لے لئے جانے کی صورت میں ہوتا ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ آخری مشتری اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا، لیکن اس کا بائع اپنے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ صورت عیب کے حکم میں ہے، جبکہ فروخت کر دیئے جانے کے بعد عیب کا نقصان لینا جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے الکتاب یعنی جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے، حالانکہ مشتری کو خرید یا قبضہ کے وقت معلوم نہیں ہے، یہ صاحبینؒ کے مذہب کے لئے مفید ہے، کیونکہ عیب سے واقف رہنا اس عیب کے ساتھ بھی راضی رہ جانے کی علامت ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر صحیح روایت میں کچھ بھی مفید نہیں ہے، کیونکہ جب یہ استحقاق کے حکم میں ہے تو خریدتے وقت یا قبضہ کے وقت استحقاق سے واقف ہونا اپنے دام واپس لینے سے نہیں روکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی یا کسی کو قتل کیا تھا مگر مشتری کو خریدتے یا قبضہ کرتے کسی وقت بھی یہ معلوم نہ ہو سکا اور اسی چوری کی یا قتل کی وجہ سے اسی مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا خود اسے قتل کر دیا گیا، اگر چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہو کر آخر میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، ایک غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی، پھر مشتری کے پاس آ کر بھی چوری کی اور دونوں جرم کی سزا میں اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

الباعۃ، بائع کی جمع ہے جیسے الحاقۃ، حائک کی جمع ہے، انوار الحق قاسمی،

قال ومن باع عبدا وشرط البراءة من كل عيب فليس له ان يرده بعيب وان لم يسم العيوب بعددها وقال الشافعي لا يصح البراءة بناء على مذهبه ان الابراء عن الحقوق المجهولة لا يصح هو يقول ان في الابراء معنى التمليك حتى يرتد بالرد وتمليك المجهول لا يصح ولنا ان الجهالة في الاسقاط لا تفضي الى المنازعة وان كان في ضمنه التمليك لعدمه الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدة ويدخل في هذه البراءة العيب الموجود والحادث قبل القبض في قول ابي يوسفؒ وقال محمدؒ لايدخل فيه الحادث وهو قول زفرؒ لان البرأة تتناول الثابت ولا بي يوسف ان الغرض الزام العقدباسقاط حقه عن صفة السلامة وذلك بالبرأة عن الموجود والحادث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غلام بیچا اور اس میں ہر عیب سے بری رہنے کی شرط کی تو مشتری کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، اگر چہ اس نے اس کے عیوب کو نام بہ نام شمار نہ کیا ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی برائت صحیح نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ ان کے مذہب میں مجہول اور نا معلوم حقوق سے بری کرنا جائز نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بری کرنے کے معنی مالک بنا دینے کے ہیں اسی بناء پر اس برائت کو رد کر دینے سے یہ رد بھی ہو جاتی ہے، اور کسی مجہول چیز کا کسی کو مالک

بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مجہول حقوق سے بری کردینے سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا ہے، اگر چہ ایسا کرنے سے ضمناً دوسرے کو مالک بنانا بھی لازم آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں حوالہ کردینے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ایسی جہالت فساد کا سبب نہ بنے گی، اور ایسی برائت میں ہر وہ عیب داخل ہو جائے گا جو بالفعل یعنی اس وقت موجود ہو یا قبضہ سے کچھ پہلے ہو گیا ہو، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے جو عیب پیدا ہو گیا ہو وہ اس برائت میں داخل نہ ہوگا، امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ برائت میں تو ویسی ہی چیز داخل ہوتی ہے جو اس وقت موجود ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری کا جو یہ حق ہوتا تھا کہ اس کی مبیع عیوب سے سالم ہو اسے ختم کر کے موجود معاملہ کو لازم کر دیا جائے، اور یہ مقصود اسی وقت حاصل ہوگا، جب کہ موجودہ اور قبضہ کے وقت تک پیدا ہونے والے تمام عیوب سے براءت ہو۔

توضیح: اگر بیچنے والا کوئی چیز بیچتے وقت اس کے اندر ہر قسم کے عیب سے براءت کرے تو خریدنے والے کو عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

و من باع عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے،

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اگر مبیع قبضہ میں لینے سے پہلے ہی اس میں عیب ثابت ہو جائے تو مشتری خود ہی واپس کر دے، (۲) اگر قبضہ کے بعد ثابت ہو تو خود واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر بائع خود راضی ہو جائے یا قاضی کا حکم نافذ ہو جائے، (۳) اگر بائع کی رضامندی سے بیع فسخ کی تو ان دونوں بائع اور مشتری کے حق میں فسخ ہوگی، لیکن تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہوگی، اور اگر قاضی نے فسخ کی تو جڑ سے فسخ ہوگی، السراج (۴) جس بیع میں خیار عیب ہو تو مشتری کو اس بیع میں فی الحال ملکیت ثابت ہوتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی ہے البدائع، (۵) دودھ کا جانور اگر اپنے تھن سے دودھ چوس لے تو یہ عیب ہے، (۶) جانور کا کم کھانا عیب ہے لیکن زیادہ کھانا عیب نہیں ہے الخلاصہ، (۷) مندرجہ ذیل باتیں جانوروں میں یا مبیع میں عیب شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) زیادہ ٹھوکر لینا، یا گرنا (۲) مرغ کا بے وقت بانگ دینا (۳) قربانی کے جانور میں ایسی کوئی بات ہونا جس سے قربانی جائز نہ ہو، (۴) گائے یا بکری کا غلاظت کھانا، (۵) جانور کے سم یا کھر میں ورم ہونا، (۶) دم ٹیڑھی ہونا (۷) اس کی ٹانگ میں بلتوڑی (پتھر جیسا سخت ورم) ہونا (۸) اس کے منہ سے بہت کف جاری ہونا (۹) ٹانگوں کا مڑا ہونا، (۱۰) رگ یا پٹھا پھولنا (۱۱) ٹانگوں کا رگڑ کھانا (۱۲) گھوڑے کی رفتار میں کوکھ سے آواز نکلنا (۱۳) آنکھ سفید ہونا (۱۴) بائع کا بغیر دوہے کئی وقت تھنوں میں دودھ جمع کرنا (۱۵) کوزہ یا جوتا پاؤں میں تنگ ہونا، پاؤں کی کجی کے بغیر، (۸) جانے بغیر ناپاک کپڑا خریدا اگر دھونے سے ناقص ہو تو واپس کر سکتا ہے، ورنہ نہیں یہی فتویٰ کے لئے مناسب ہے، المضرات وغیرھا کے حوالہ سے فتاویٰ میں ایسا ہی ہے، م۔

باب البیع الفاسد

واذا کان احد العوضین او کلاھما محرما فالبیع فاسد کالبیع بالمیتة والدم والخمر والخنزیر و کذااذا کان غیر مملوک کالحر قال العبد الضعیف ھذہ فصول جمعھا وفیھا تفصیل نبینہ ان شاء اللّٰہ تعالٰی فنقول البیع بالمیتة والدم باطل و کذابالحرلا نعدم رکن البیع وھو مبادلة المال بالمال فان ھذہ الاشیاء لا تعدما لا عند احدو البیع بالخمرو الخنزیر فاسد لوجود حقیقة البیع وھو مبادلة المال با لمال فانہ مال عند البعض والباطل لا یفید ملک التصرف ولو ھلک المبیع فی ید المشتری فیہ یکون امانة عند بعض المشائخ لان العقد غیر معتبر فنبقی القبض باذن المالک وعند البعض یکون مضمونا لانہ لا یکون ادنی حالا من المقبوض علی سوم

الشراء وقيل الاول قول ابى حنيفة والثانى قولهما كما فى بيع ام الوالد والمدبر على ما نبينه انشاء الله تعالٰى والفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به ويكون المبيع مضمونا فى يد المشترى فيه وفيه خلاف الشافعى وسنبينه بعد هذا ان شاء الله تعالٰى وكذابيع الميتة والدم والحرباطل لا نها ليست اموالا فلا تكون محلا للبيع واما بيع الخمر والخنزيران كان قوبل بالدين كالدراهم والدنا نير فالبيع باطل وان كان قوبل بعين فالبيع فاسد حتى يملك ما يقابله وان كان لا يملك عين الخمر والخنزير ووجه الفرق ان الخمر مال وكذاالخنزير مال عند اهل الذمة الاانه غير متقوم لما ان الشرع امربا هانته وترك اعزازه وفى تملكه بالعقد مقصودا اعزازله وهذا الانه متى اشتراهما بالدراهم فالدراهم غير مقصودة لكونها وسيلة لما انها تجب فى الذمة انما المقصود الخمر فسقط التقوم اصلا بخلاف ماذا اشترى الثوب بالخمر لان مشترى الثوب انما يقصد تملك الثوب بالخمر وفيه اعزاز الثوب دون الخمر فبقى ذكر الخمر معتبرا فى تملك الثوب لا فى حق نفس الخمر حتى فسدت التسميةووجبت قيمة الثوب دون الخمر وكذااذا باع الخمر بالثوب بانه يعتبر شراء الثوب بالخمرلكونه مقايضة.

ترجمہ: باب بیع فاسد کا بیان: اگر بیع کا دونوں عوض محرم یعنی شریعت نے اسے حرام بتایا ہو تو وہ بیع فاسد ہوئی جیسے مردار یا خون یا شراب یا سور کے عوض کی بیع، اسی طرح اگر وہ غیر مملوک ہو جیسے آزاد آدمی تو بھی یہی حکم ہے، مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اگر چہ ان تمام صورتوں کو جمع کر دیا ہے مگر دراصل اس میں تفصیل ہے جسے انشاء اللہ ہم ابھی بیان کرتے ہیں کہ مردار یا خون کے عوض بیع باطل ہے، اسی طرح آزاد آدمی کے عوض بھی بیع باطل ہے، کیونکہ بیع کے لئے جو رکن ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ یہاں نہیں پایا جار ہا ہے، کیونکہ یہ چیزیں کسی کے نزدیک بھی مال شمار نہیں ہوتی ہیں، (ف: مال کی تعریف مال وہ چیز ہے جس سے انسان کو مالداری اور دولت حاصل ہوتی ہو اور ضرورت میں کبھی کام آنے کے لئے اسے جمع کیا جاتا ہو، ع،) اور شراب اور سور کے عوض بیع فاسد ہوتی ہے یعنی باطل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ بیع کی جو حقیقت ہے یعنی مال کا تبادلہ مال سے یہاں موجود ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک شراب اور سور مال نہیں یعنی کفار ان کو مال سمجھتے ہیں، بیع باطل اور فاسد میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل سے کسی طرح سے بھی مالک کی حیثیت سے تصرف کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اگر بیع باطل میں مشتری کے پاس مبیع برباد اور ہلاک ہوگئی تو حکم کے لحاظ سے بعض مشائخ کے نزدیک یہ کہا جائے گا کہ وہ چیز امانت تھی، اس لئے مشتری اس کے دام یا قیمت کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس میں عقد بیع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے مالک کی اجازت سے اس کے قبضہ میں تھی یہ امانت ہے، (غصب نہیں ہے) اور بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضمانت کے طور پر ہوگی، کیونکہ اس مبیع کی حالت اس سے کم نہیں ہوتی ہے جو خرید کے طور پر قبضہ میں لائی گئی ہو، (ف: یعنی اگر کوئی شخص بائع کے پاس کوئی چیز خرید کے طور پر یہ کہہ کر لایا ہو کہ میں اس کو اس طور پر لیتا ہوں کہ اگر پسند آ گئی تو اس درہم کے عوض خرید لوں گا، اب اگر وہ چیز اس شخص کی پاس ہلاک ہو جائے تو اس درہم یا اس کی قیمت دینی ہوگی، پس بیع باطل کا درجہ اس سے تو کم نہ ہوگا، اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی مبیع کی قیمت دینی ہوگی، ع۔

بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلا قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے یعنی امانت ہونا، اور دوسرا قول صاحبین کا ہے، جیسے ام ولد اور مدبر کی بیع میں ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کرینگے، یعنی اگر مشتری کے پاس ام الولد یا مدبر ہلاک ہوگئی تو امام اعظمؒ کے نزدیک امانت تھی ضائع ہوگئی، اور صاحبینؒ کے نزدیک بطور ضمانت تھی اس لئے اس کی ضمانت ادا کرے، اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ اگر مبیع فاسد کی بیع پر قبضہ بھی مانجائے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں مبیع ضمانت کی طور پر ہوتی ہے، یعنی اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت یا اس کے مثل کا وہ ضامن ہوگا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، چنانچہ انشاء اللہ آئندہ فصل میں ہم بات وضاحت کے ساتھ بیان کرینگے، اس طرح مردہ جانور اور آزاد آدمی کو بیچنا بھی باطل ہے، جیسے ان کے

عوض کچھ بیچنا باطل ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں، اسی لئے یہ بیع ہونے کا محل نہ ہوگی، جیسے یہ ثمن نہیں ہوسکتی ہیں، اور شراب وسور کو بیچنے کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم ودینار ہوں تو بیع باطل ہوگی، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی، یہانتک کہ جو چیز ان کے مقابلہ میں ہو جیسے تھان وغیرہ وہ قبضہ میں آجانے کے بعد اس کی قیمت کے عوض ملک میں آجائیگی، اگر چہ خود شراب مال ہے اور سور بھی مال ہے مگر ہماری شریعت میں وہ متقوم نہیں ہے یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہوسکتی ہے۔

کیونکہ شریعت نے ان کی امانت اور تذلیل کا حکم دیا ہے، لیکن ان کے عوض میں قصداً نقد دینے سے ان کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس اعزاز کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے شراب یا سور کو کچھ درہم ودینار دے کر خریدا تو اس سے مقصود صرف شراب اور سور ہوں گے وہ درہم ودینار مقصود نہیں ہوں گے، کیونکہ دراہم تو شراب اور سور کے حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں، اسی لئے یہ دراہم مشتری کے ذمہ واجب ہوتے ہیں، اور مقصود شراب یا سور ہے، پس اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شراب یا سور کا قیمتی ہونا بالکل ساقط ہے، بخلاف دوسری صورت کے جبکہ تھان شراب یا سور کے عوض خریدا کیونکہ اس صورت میں مشتری کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح شراب کے ذریعہ تھان اپنی ملکیت میں آجائے، اس میں تھان کا اعزاز ہوتا ہے، شراب کا اعزاز نہیں ہوتا ہے، اس لئے شراب کا ذکر فقط تھان کی ملکیت حاصل کرنے کے لئے معتبر ہوا ہے، اور خود شراب کے بارے میں معتبر نہیں ہے، یہانتک کہ شراب کا ثمن اسے کہنا باطل ہوا، اور تھان کی قیمت واجب ہوتی ہے، اور شراب کی قیمت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر شراب کو تھان کے عوض بیچا تو بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تھان کے خریدار کی طرف سے تھان کو شراب کے عوض خریدنا معتبر ہوگا کیونکہ یہ بیع مقایضہ ہے، یعنی ایک عین دوسرے عین کے عوض فروخت کیا گیا ہے۔

توضیح: باب، بیع فاسد کا بیان، بیع فاسد اور باطل کی تعریف، حکم کا فرق، مال کی تعریف، شراب، سور، خون، آزاد، ام ولد، مدبر، وغیرہ کی بیع ان میں سے کسی ایک یا تھان وغیرہ کے عوض کا حکم، بیع مقایضہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

اذا کان احد العوضین الخ، ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، بیع صحیح کی شرطوں میں سے جب کوئی شرط نہ ہو تو بیع فاسد ہے، اور کبھی وہ باطل ہو جاتی ہے، اسی لئے کتاب میں فاسد اور باطل کو ایک ساتھ بیان کیا ہے۔

قال وبیع ام الولد والمدبر والمکاتب فاسد ومعناه باطل لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقوله اعتقها ولد ها و سبب الحریة انعقد فی حق المدبر فی الحال للبطلان الا هلیة بعد الموت والمکاتب استحق یدا علی نفسه لا زمة فی حق المولی ولوثبت الملک بالبیع لبطل ذٰلک کله فلا یجوز ولو رضی المکاتب بالبیع ففیه روایتان والاظهر الجواز والمراد المد برالمطلق دون المقید وفی المطلق خلاف الشافعی وقد ذکرناه فی العتاق.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ام ولد و مدبر و مکاتب کو بیچنا فاسد ہے، یہاں پر اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع باطل ہے، کیونکہ ام ولد کے لئے آزاد ہو جانے کا حق ثابت ہو چکا ہے، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ماریہ قبطیہؓ کو اس کے لڑکے نے اسے آزاد کر دیا ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور مدبر کے حق میں آزاد ہو جانے کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا ہے، کیونکہ اس کے مولیٰ کی موت کے بعد مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی ہے، اور مکاتب بالفعل اپنی ذات پر ایسے تصرف کا مستحق ہو گیا ہے جو مولیٰ کے حق میں بھی لازم ہے، اب اگر بیع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ سارے حقوق اور اسباب اور تصرف باطل ہو جائیں، حالانکہ وہ باطل نہیں ہو سکتے، اس لئے بیع جائز نہیں، اور اگر مکاتب اپنی اپنی بیع پر خود راضی ہو گیا

ہوتو اس میں دوروایتیں ہیں ایک روایت میں جائز نہیں ہے لیکن اظہر روایت میں جائز ہے۔

(ف: چنانچہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ نے بریرہ مکاتبہ کوان کی رضامندی سے خرید کر آزاد کیا جیسا کہ صحیحین اور سنن میں ہے،م،ع،) اس جگہ مدبر سے مراد مطلق ہے، مدبر مقید مراد نہیں ہے، اور مطلق میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اس مسئلہ کو ہم کتاب الاعتاق میں ذکر کر چکے ہیں، (ف: مدبر مطلق وہ غلام ہے جس کی آزادی کو مولیٰ نے اپنی موت پر معلق کیا ہو کسی قید کے بغیر جیسے کہ یوں کہا ہو کہ تم میری موت کے بعد آزاد ہو، یا جب میں مرجاؤں تو تم آزاد ہو، اور مدبر مقید کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے کہ جب میں اس سفر سے واپس آؤں یا اس مرض سے اچھا ہو جاؤں تو تم آزاد ہو، اور ایسے مدبر مقید کی بیع بالا جماع جائز ہے، ع،

توضیح: ام ولد، مدبر اور مکاتب کی بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں، مدبر مطلق اور مقید کی تعریف اور مثال حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان ماتت ام الولد او المدبر فی ید المشتری فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة وقالا علیه قیمتهما وهو روایة عنه لهما انه مقبوض بجهة البیع فیکون مضمونا علیه کسائر الا موال وهذا لان المدبر وام الولد ید خلان تحت البیع حتی یملک ما یضم الیهما فی البیع بخلاف المکاتب لا فی ید نفسه فلا یتحقق فی حقه القبض وهذا الضمان بالقبض وله ان جهة البیع انما تلحق بحقیقته فی محل یقبل الحقیقة وهما لا یقبلان حقیقة البیع فصار اکالمکاتب ولیس دخولهما فی البیع فی حق انفسهما وانما ذلک لیثبت حکم البیع فیما ضم الیهما فصار کمال المشتری لا یدخل فی جکم عقده بانفراده وانما یثبت حکم الدخول فیما ضمه الیه کذا هذا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ام الولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مرجائے تو اس مشتری پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضمان اور تاوان لازم نہیں آئے گا، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر دونوں کی قیمت واجب ہوگی، امام اعظمؒ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے ان دونوں پر خریدنے کی نیت سے قبضہ کیا ہے، لہٰذا مبیع اس کی ضمانت میں ہوگی، جیسے دوسری قسم کے مالوں کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کے اعتبار سے قبضہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد دونوں ہی ایسے ہیں کہ بیع کے ماتحت آجاتے ہیں یہانتک کہ تھان وغیرہ جو چیز بھی ان کے ساتھ ملائی جائے وہ ان کی بیع میں مشتری کی ملکیت میں آجاتی ہے، بخلاف مکاتب کے کہ وہ تو خود اپنے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کے حق میں مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا، حالانکہ قبضہ ہی کی وجہ سے یہ ضمانت ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی حیثیت کو حقیقی بیع کے ساتھ ایسی بیع میں تو ملایا جا سکتا ہے جس کی بیع حقیقی بیع کے قابل ہو، حالانکہ مدبر اور ام ولد کا یہ حال ہے کہ حقیقی بیع کے ساتھ ایسی نہیں ہے لہٰذا یہ دونوں بھی مکاتب کے مثل ہو گئے، اور ام ولد اور مدبر کے ساتھ دوسری ملائی ہوئی چیز کو بیع میں داخل کرنا صرف ان کے اپنے حق میں نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس لئے ہے کہ جو چیز ان کے ساتھ ملائی گئی ہے اس میں بیع کا حکم ثابت ہو جائے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے مشتری کے اپنے ذاتی مال کے ساتھ ملا کر فروخت کیا کیونکہ وہ تنہا بیع کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف اس مال میں داخل ہونے کا حکم ثالث ہوتا ہے جس کو بائع نے اپنے مال سے مشتری کے مال کے ساتھ ملا دیا ہے، اور یہی حال مدبر اور ام ولد کے ساتھ کوئی مال ملانے کا ہے، (ف: مثلاً بائع نے مشتری کے غلام کے ساتھ اپنا غلام ملا کر بیچا تو مشتری اس مجموعی رقم کو ان دونوں غلاموں کے درمیاں تقسیم کر کے صرف اتنی ہی رقم بائع کو دے گا جو بائع کے غلام کی ہوگی، اور یہی اصح قول ہے، النہایہ)۔

توضیح: اگر ام ولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مرجائے تو مشتری اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانه باع ما لا یملکه ولا فی حظیرة اذا کان لا یؤخذ الابصید

لا نه غير مقدور التسليم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يؤخذ من غير حيلة جاز الااذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملك. قال ولا بيع الطير فى الهواء لانه غير مملوک قبل الاخذ وكذا لوارسله من يده لانه غير مقدور التسليم ولا بيع الحمل ولا النتاج لنهى النبى عن بيع الحبل وحبل الحبلة ولان فيه غررا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مچھلی شکار کر لینے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کا کہ وہ خود مالک نہیں ہے، اور ایسی مچھلی کی بھی بیع جائز نہیں ہے جو حظیرہ (گھیری ہوئی جگہ) میں ہو مگر شکار کئے بغیر پکڑی نہ جا سکتی ہو، کیونکہ ایسی مچھلی کو مشتری کے حوالہ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اس مسئلہ کے معنی اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر اپنی ملکیت میں لا کر گھیری ہوئی جگہ میں ڈال دیا ہو البتہ اگر حیلے اور شکار کے بغیر ناممکن ہو مثلاً وہ جگہ چھوٹی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن اگر اس جگہ میں مچھلیاں خود بخود کم جمع ہو گئی ہوں اور ان کے آنے کا راستہ بند نہیں کیا گیا ہو تو بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ ایسی مچھلیوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، (ف: اور اس گڈھے میں آنے کا راستہ بند کر دیا، تو اگر بغیر شکار کے پکڑی گئی ہو تو جائز ہوگی ورنہ نہیں، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے مچھلی کو پانی میں رہتے ہوئے نہ خریدو، کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے، رواہ احمد)۔

ولا بيع الطير الخ اور ایسے پرندہ کی بھی بیع جائز نہیں ہے جو ہوا میں ہو کیونکہ اسے گرفتار کر لینے سے پہلے تک ملکیت میں نہیں آ سکتا ہے، اسی طرح اگر اسے پکڑ کر چھوڑ دیا ہو تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے حوالہ کر دینے کی قدرت نہیں ہے: **ولا بيع الحمل الخ**: اور حمل بیچنا اور نتاج بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حبل اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں غرر یعنی دھوکہ ہے۔

توضیح: مچھلی شکار کرنے سے پہلے اس کی بیع، اڑتے ہوئے پرندہ کی بیع، پیٹ کے بچہ اور اس کے بچہ کی بیع، حکم، دلائل

لايجوز بيع السمک الخ جبتک کہ مچھلی شکار کر کے قبضہ میں نہ آ جائے اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ مچھلی جبتک دریا یا تالاب میں یا حظیرہ میں ہو تب تک وہ کسی کی ملک میں نہیں ہے، بلکہ مباح ہے، حظیرہ (حاء بے نقطہ اور ظاء نقطہ کے ساتھ) سے مراد یہ ہے کہ تالاب یا جھیل سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر باندھ دیا جس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہوں، اگر وہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر مچھلی پکڑی جا سکتی ہو تو گویا وہ اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کی بیع جائز ہوگی۔

ولا بيع الحمل الخ حمل اور نتائج کی بیع جائز نہیں ہے، ف: حمل سے مراد پیٹ کا وہ بچہ ہے جو پیٹ سے باہر نہ ہوا ہو، اور نتائج سے مراد وہ بچہ ہے جو پیٹ سے پیدا ہونے اور اس کے بڑے ہونے کے بعد اس سے جو بچہ پیدا ہو اسی کو حبل الحبلہ بھی کہا جاتا ہے دراصل زمانہ جاہلیت میں عرب میں ایسی بیع ہوا کرتی تھی کہ آدمی دوسرے سے اونٹنی خریدتا کہ اتنی رقم کے عوض یہ اونٹنی میرے پاس رہیگی اتنے دنوں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، پھر اس کے بچہ کا بھی بچہ ہو، جیسا کہ صحیحین میں ہے اس کے بعد وہ اونٹنی دوبارہ پرانے مالک کی ملکیت میں چلی جاتی، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مضامین و ملاقیح اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، مضامین سے مراد وہ نطفہ ہے جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو، اور ملاقیح وہ نطفہ ہے جو اونٹ کی پیٹھ میں ہو یا اس کے برعکس ہے (کہ مضامین وہ نطفہ جو اونٹ کی پیٹھ میں اور ملاقیح وہ نطفہ جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو) اور حبل الحبلہ اونٹنی کے بچہ کا بچہ ہے، اس کی روایت عبدالرزاق و مالک والبزار اور الطبرانی نے کی ہے، حبل کے معنی حمل کے ہیں، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کا حمل خریدنے سے منع فرمایا یہاں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، اور تھنوں کے دودھ سے منع فرمایا ہے، اور بھاگا ہوا غلام خریدنے سے منع

---

(۱) تاک، انگوری کی بیل یا درخت، انوار الحق قاسمی۔

فرمایا ہے، اور مال غنیمت خریدنے سے بھی یہاں تک کہ وہ تقسیم کر دیا جائے، اور صدقات خریدنے سے یہانتک کہ فقیر کے قبضہ میں آجائے، اور چڑی مار کے ایک بار جال مارنے کی خرید سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور البزار اور الدار قطنی اور ابویعلی اور ابن شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے، شکاری کے ایک بار جال سے مراد یہ ہے کہ مثلاً چڑیوں کے شکاری سے کہا جائے کہ اس مرتبہ تمہارے اس جال میں جو جتنے یا جو پرندہ پھنس جائے وہ میں نے دس روپے میں خریدا، یا آج تم جو کچھ بھی شکار کرو یا اس کے مانند کوئی دوسری صورت ہو وہ سب ممنوع ہے۔

قال. ولا اللبن في الضرع للغرر فعساه انتفاخ ولا نه يناز ع في كيفية الحلب وربما يزداد فيختلط المبيع بغيرقال ولا الصوف على ظهر الغم لانه من اوصاف الحيوان ولا نه ينبت من اسفل فيختلط المبيع بغيره بخلاف القوائم لا نها تزيد من اعلى وبخلاف القصيل لانه يمكن قلعه والقطع في الصوف متعين فيقع التناز ع في موضع القطع وقد صح انه نهى عن بيع الصوف على ظهر الغنم وعن لبن في ضر ع وسمن في لبن وهو حجة على ابي يوسفؒ في هذا الصوف حيث جوز بيعه فيما يروى عنه قال وجذ ع في السقف وذراع من ثوب ذكرا القطع اولم يذكراه لا نه لا يمكن تسليمه الا بضرر بخلاف ما اذا باع عشرة دراهم من نقرة فضة لانه لا ضررفي تبعيضه ولو لم يكن معينا لا يجوز لماذ كرنا وللجهالة ايضاولو قطع البائع الذراع اوقلع الجذع قبل ان يفسخ المشتري يعود صحيحا لزوال المفسد بخلاف ما اذا باع النوى في التمر اوالبذر في البطيخ حيث لا يكون صحيحا وان شقهما اخرج المبيع لان في وجودهما احتمالا اما الجذع فعين موجود قال وضربة القانص وهو ما يخرج من الصيد بضرب الشبكة مرة لانه مجهول ولان فيه غررا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ تھن میں رہتے ہوئے دودھ کو خریدنا بھی جائز نہیں ہے، کہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اس طرح سے کہ شاید ریاح سے تھن پھولا ہوا معلوم ہوتا ہو، اور اسی وجہ سے بھی کہ شاید تھن سے دوہنے کی کیفیت اور مقدار میں بائع سے مشتری کا اختلاف ہو جائے، اور اس احتمال کی بناء پر بھی کہ شاید دوہتے وقت تک مزید کچھ دودھ تھن میں اتر آیا ہو جس سے مبیع کا دودھ تازہ دودھ سے جو مبیع نہ ہو مل جائے، ف: ابن ماجہ کی حدیث جو اوپر گزر چکی ہے اس میں اسی بیع سے صراحت کے ساتھ ممانعت آئی ہے۔

ولا الصوف الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بکری اور دنبہ کی پیٹھ پر بال رہتے ہوئے اسے خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ اون کاٹنے سے پہلے تک حیوان کے اوصاف کے حکم میں ہے یعنی اس کے بدن کے تابع ہے، کہ وہ نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتا ہے اس طرح مبیع غیر مبیع سے ملتی رہتی ہے، بخلاف درخت کی شاخوں کے کہ وہ اوپر سے بڑھتی ہیں، اور بخلاف سبز کھیتی کے (جو پوری تیار ہوئی ہو،) یعنی جو بغیر بالیوں کے کاٹ لی جاتی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اسے اکھیڑ لینا بھی ممکن ہے اور اس پر تعامل بھی ہے، لیکن اون اور صوف کو تو صرف کاٹا ہی جاتا ہے اسی اکھاڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کاٹنے کی جگہ میں دونوں بائع اور مشتری کی درمیان جھگڑا ہو سکتا ہے، اور یہ ایک صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کی پیٹھ پر صوف بیچنے سے اور تھنوں میں دودھ بیچنے سے اور دودھ میں مکھن بیچنے سے منع فرمایا ہے، (اس کی روایت طبرانی والدار قطنی وابن ابی شیبہ اور ابوداؤد وغیرھم نے کی ہے، شیخ ابن حجرؒ کا قول حق یہ ہے کہ یہ مرفوع حسن ہے، م، ہ) یہ حدیث ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے کہ ان سے روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے ایسے صوف کی بیع جائز رکھی ہے جو بکری کی پیٹھ پر لگی ہوئی ہو، (ف: پیٹھ سے صوف تراش لینے کے بعد اس کی بیع جائز ہے)۔

قال وجذع في السقف الخ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ وہ شہتیر جو چھت میں لگا ہوا ہو، اور کسی ایسے لباس سے کہ جس کا کاٹنا نقصان دہ ہو کاٹ کر ایک گز بیچنا بھی جائز نہیں ہے، خواہ دونوں نے اس کے اکھاڑنے یا کاٹنے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ بائع کے لئے نقصان اٹھائے بغیر اسے مشتری کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا (ف: حالانکہ نقصان برداشت کرنا عقد کے تقاضا کے خلاف ہے)

بخلاف ماذاباع الخ بخلاف اس کے چاندی کی ڈلی اور اینٹ وغیرہ سے دس درہم کاٹ کر بیچی تو جائز ہوگی، کیونکہ اس کے

ٹکڑے کرنے میں کچھ نقصان نہیں ہے، (ف: پھر شہتیر اور ذراع میں حکم مذکورہ اس صورت میں ہوگا کہ وہ شہتیر معلوم اور متعین ہو، کیونکہ اگر وہ متعین نہ ہو یا لباس سے جو ایک دو گز کپڑا خریدا ہو وہ متعین نہ ہو تو اس کی بیع دو وجہوں سے جائز نہ ہوگی،) ایک وجہ تو یہی ہوگی جو ابھی ہم نے بیان کر دی ہے، یعنی نقصان لازم آتا اور دوسری وجہ مبیع کا متعین نہ ہونا بھی ہے۔

ولو قطع البائع الذراع الخ :اور اگر مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے بائع نے وہ متعین گز جو فروخت کیا ہے کپڑے سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا یا شہتیر جو فروخت کیا ہے اسے چھت سے اکھاڑ کر علیحدہ کر لیا تو پہلی بیع اب صحیح ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ کی درستگی میں فساد ڈالنے والی جو بات تھی وہ ختم ہو گئی ہے، ف: یعنی بائع کے ذمہ جو نقصان لازم آ رہا تھا، اسے اس نے خود ختم کر دیا ہے، اور جو مبیع معلوم تھی وہ کاٹ کر علیحدہ کر لی گئی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر چھواروں میں رہتے ہوئے صرف گٹھلیاں فروخت کیں یا خربوزہ میں رہتے ہوئے صرف اس کے بیج فروخت کئے تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی اگر چہ بعد میں بائع چھوہارے کاٹ کر ان سے بیج علیحدہ کر دے یا خربوزہ پھاڑ کر ان کے بیج نکال دے، اس وجہ سے کہ ان میں گٹھلیوں اور بیجوں کے موجود ہونے میں شبہ رہتا ہے (کہ شاید ان کے درمیان نہ ہوں یا خراب ہوں) مگر شہتیر تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں رہتا ہے، (ف: جیسے کپڑے میں سے وہ گز جو فروخت کیا گیا ہے وہ بھی محسوس اور معین ہوتا ہے)۔

وضربة القانص الخ اور قدوری نے لکھا ہے کہ ضربۃ القانص کی بیع جائز نہیں ہے، اس سے مراد وہ شکار کئے ہوئے جانور جو ایک مرتبہ شکار کرنے یا جال پھینکنے سے ہاتھ میں آ جائیں، اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بیع مجہول ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ اس جال میں بجائے پرندہ شکار کے سانپ، بچھو، کتا، لومڑی وغیرہ پھنس جائیں)۔

توضیح: تھن میں رہتے ہوئے دودھ، بکری و دنبہ کی پیٹھ پر سے اون اور بال، چھت میں لگے ہوئے شہتیر، گٹھلی کھجور میں اور بیج خربوزہ میں رہتے ہوئے کی بیع، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال.وبيع المزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا لا نه نهى عن المزابنه والمحاقلة فالمزابنة ما ذكرنا والمحاقلة بيع الحنطة في سنبلها بحنطة مثل كيلها خرصاو لانه باع مكيلا بمكيل من جنسه فلا يجوز بطريق الخرص كما اذا كان موضوعين على الارض و كذا العنب بالزبيب على هذا وقال الشافعي يجوز فيما دون خسمة اوسق لانه نهى عن المزابنه ورخص في العرايا وهوان يباع بخرصها تمرافيما دون خمسة اوسق قلنا العرية العطية لغة وتاويله ان يبيع المعرى له ما على النخيل من المعرى بتمر مجذوذ وهو.بيع مجازا لا نه لم يملكه فيكون برا مبتداء.

ترجمہ: اور مزابنہ کی بیع جائز نہیں ہے، یہ ہے کہ جو پھل اور چھوہارے درخت پر لگے ہوں وہ توڑے ہوئے تر یا خشک چھوہاروں کے عوض اندازہ اور اٹکل سے برابر پیمانہ پر فروخت کئے جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ اور محاقلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس میں مزابنہ کی صورت تو وہی ہوئی جو ابھی ہم نے بیان کی ہے، اور بیع محاقلہ کی صورت یہ ہے کہ جو گیہوں بالیوں میں موجود ہیں ان کو نکالے ہوئے گیہوں کے عوض اٹکل اور اندازہ سے ان کے برابر پیمانہ پر فروخت کرنا،) ف: اور یہ تفسیر بھی حدیث میں مذکور ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوئی، م)، اور اس لئے کہ اس نے کیلی چیز کو اسی کی جنس کے

تفصیل، دو نقطوں کے ساتھ، فقہاء کی اصطلاح میں وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی ہو، جذع، جیم کے کسرہ کے ساتھ، درخت کا تنہ۔

عوض فروخت کیا ہے، اس لئے اٹکل اور اندازہ سے جائز نہیں ہوگی، جیسے اگر دونوں جنس زمین پر ڈھیر ہوں تو اٹکل سے بیع جائز نہیں ہوگی، اسی طرح اگر خشک انگوروں کے عوض تاک[1] میں لگے ہوئے انگور فروخت کئے تو بھی ایسی اٹکل پر جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ سے منع کیا ہے اور عرایا کی اجازت دی ہے عرایا، عریہ، معنی عطیہ کی جمع ہے اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ مثلاً درختوں میں لگی ہوئی پانچ وسق سے کم کھجوریں ان کھجوروں کے عوض بیچی جائیں جو تخمینہ میں ان سے کم ہوں، جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں، کہ عریہ لغت میں عطیہ کے معنی میں ہے اور مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ اس میں مجازاً بیع کی صورت ہوئی حقیقت میں بیع نہیں تھی کیونکہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے عوض درخت کے مالک نے پہلے سے توڑی کھجوروں کا ڈھیر دیا تھا جو تبادلہ کی صورت میں ہوگیا تھا اس لئے کہ جس کو عطیہ ملا تھا وہ شخص اس وقت تک نہ اس درخت کا مالک ہوا تھا اور نہ ہی اس پر لگی ہوئی کھجوروں کا مالک ہوا تھا، اس لئے توڑی ہوئی کھجوریں درخت کی کھجوروں کے عوض دینا ایک احسان تھا۔

توضیح: مزابنہ اور محاقلہ کی تعریف، عرایا کی تحقیق، اور حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال و بیع المزابنه الخ ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، ورخص فی العرایا الخ عریہ ایک عطیہ ہے، اور جب تک ہبہ میں موہوب لہ اس موہوب یا ہبہ پر قبضہ نہ کرے، تب تک مالک نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر ہبہ کی صورت میں بالاتفاق قبضہ کرنا بھی شرط ہے، اور اس مسئلہ میں قبضہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ درخت کے پھل اس وقت تک ہبہ کرنے والے کے درخت ہی پر لگے ہیں، پس جبکہ وہ غریب موہوب لہ ان پھلوں کا مالک ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع کس طرح صحیح اور ثابت ہوگی، پھر جس شخص کو عطیہ دیا گیا ہے اس کو اپنے محتاج ہونے کی وجہ سے ان پھلوں کی ضرورت ہے اس لئے پھلوں کے ہبہ کرنے والے نے اس غریب پر دوسرا یہ احسان کیا کہ اپنے توڑے ہوئے پھلوں کو جو تمام آفتوں سے محفوظ ہو کر اس کو حاصل ہوئے ہیں بطور احسان دیدئے، اور یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ جس کو عطیہ دیا گیا ہے وہ اس درخت کے واسطے برابر اس باغ میں آتا جاتا ہے، یعنی جب ایک باغ میں سے ایک درخت کے پھل کسی محتاج کو دئے تو وہ خود اور اس کے بچے باغ میں ہر وقت آتے جاتے رہتے ہیں جس سے بسا اوقات مالک کو تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اپنے توڑے ہوئے پھل اسے دے کر باغ میں ان کے آمد و رفت کو روک دیا جائے، لیکن اسے اس بات کا خوف بھی ہوتا ہے کہ شاید اس طرح وعدہ خلافی کی صورت پیدا ہو جائے، اسی خیال کو دور کرنے کے لئے حدیث سے یہ بتلایا گیا کہ یہ وعدہ خلافی نہیں ہے، چونکہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے جو تین من کے قریب ہوا اسلئے پانچ وسق سے کم میں ایسی اور اجازت فرمائی تا کہ وعدہ خلافی نہ ہو، الحاصل، اپنے اس وعدہ کو جو بطور احسان کسی کے ساتھ کر لیا گیا ہو اس کے پورا کرنے کا یہ ایک طریقہ ہوا اس میں احتیاط کا پورا خیال رکھا گیا ہے اسی لئے اس پر حقیقی بیع کا قیاس کرنے سے منع کیا گیا ہے، م۔

قال. ولا یجوز البیع بالقاء الحجرو الملامسة والمنابذة وهذه بیو ع كانت فی الجاهلیة وهوان یتراوض الرجلان علی سلعة ای یتساوما ن فاذالمسها المشتری او نبذها الیه البائع اووضع المشتری علیها حصاة لزم البیع فالاول بیع الملامسة والثانی بیع المنابذة والثالث القاء الحجر وقد نهی النبی علیه السلام عن بیع الملامسة والمنابذة ولان فیه تعلیقا بالخطر قال ولا یجوز بیع ثوب من ثوبین لجهالة المبیع ولو قال علی انه بالخیار فی ان یاخذ ایهما شاء جازالبیع استحسانا وقد ذکرناه بفروعه قال ولا یجوز بیع المراعی ولا اجارتها والمراد الکلا اماالبیع فلا نه وردعلی مالا یملکه لا شترک الناس فیه بالحدیث واما الاجارة فلانها عقدت علی استهلاک عین مباح ولو عقدت علی استهلاک عین مملوک بان استاجر بقرة لیشرب لبنها لا یجوز فهذا

---

(۱) تاک انگور کی بیل یا درخت، قاسمی

اولی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پتھر ڈال کر اور چھو کر یا مبیع پھینک کر بیع کرنا صحیح اور جائز نہیں ہوتی ہے، ایسی بیوع زمانہ جاہلیت میں ہوا کرتی تھیں، جس کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جب دو شخصوں میں کسی سامان کے بارے میں بیع کی گفتگو ہوتی تو مشتری اس کو چھو لیتا یا بائع اس سامان کو مشتری کی طرف پھینک دیتا یا اس پر مشتری کنکری رکھ دیتا جس سے وہ لازم اور مکمل سمجھی جاتی، ان میں سے پہلی صورت کو بیع ملامسہ اور دوسری کو بیع منابذہ اور تیسری کو القاء الحجر یعنی پتھری ڈالنا کہتے تھے، مگر یہ سب کام ممنوع ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ سے منع فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں تعلق بخطر (شک اور تردد پر بیع معلق کرنی) ہے، (ف: یعنی بطور قمار کے مالک بنانے کے معنی میں ہے لہٰذا بیع کا یہ ممنوع طریقہ جائز نہیں ہوگا۔

ولایجوز بیع ثوب الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس طرح سے بھی بیع کرنا کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خریدا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی بیع مجہول ہے، اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے لے تو استحسانا جائز ہے، اس مسئلہ کو تمام جزیات کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں، قال ولایجوز بیع المراعی الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چراگاہوں کو بیچنا اور ان کو اجارہ پر دینا بھی جائز نہیں ہے، اس سے مراد گھاس ہے یعنی گھاس کو فروخت کرنا یا اجارہ دینا جائز نہیں ہے، اس میں بیع کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جس کا مالک وہ بائع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس جگہ میں حدیث کے حکم سے عام لوگوں کی شرکت ثابت ہے، اور اجارہ کو بھی ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ ایک مال کے عین مباح کے ختم اور برباد کرنے پر ہو رہا ہے حالانکہ اگر اجارہ ایک مال عین مملوک کے ختم کرنے پر ہوتا مثلاً ایک گائے کو اجارہ لیتا تاکہ اس کا دودھ پیئے تو جائز نہ ہوتا بس ایک مباح شئی کے تلف کرنے کا اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا (الحاصل اس جگہ اجارہ کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہو رہی ہیں (۱) اپنا مال نہ ہو کر مباح مال کا ہونا (۲) اجارہ میں عین مال کو محفوظ رکھ کر اس کا نفع حاصل کرنا جبکہ یہاں بجائے نفع کے عین مال کو ہلاک کیا جا رہا ہے حالانکہ اجارہ کے ناجائز ہونے کے لئے صرف کسی ایک وجہ کا ہونا بھی کافی ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ بیع بالقاء الحجر یا بالملامسہ یا بالمنابذہ کی تعریف بیع ثوب من ثوبین، بیع المراعی واجارتھا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولا یجوز بیع النحل وھذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یجوز اذا کان محرزا وھو قول الشافعی لانه حیوان منتفع به حقیقة وشرعا فیجوز بیعهٗ وان کان لا یؤکل کالبغل والحمار ولھما انه من الھوام فلا یجوز بیعه کالزنا بیر والانتفاع بمٖا یخرج منه لا بعینه فلا یکون منتفعاً به قبل الخروج حتی لوباع کوارة فیھا عسل بما فیھا من النحل یجوز تبعًاله کذاذکره الکرخی ولا یجوز بیع دود القزعند ابی حنیفة لانه من الھوام وعندابی یوسف یجوز اذا ظھرفیه القزتبعاله وعند محمد یجوز کیف ما کان لکونه منتفعابه ولا یجوز بیع بیضه عندابی حنیفة وعندھما یجوز لمکان الضرورة وقیل ابو یوسف مع ابی حنیفة کمافی دودالقزو الحمام اذاعلم عددھا وامکن تسلیمھا جازبیعھا لانه مال مقدور التسلیم.

ترجمہ: فرمایا کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مکھیاں جب شہد کی حفاظت (چھتہ) میں جمع ہوں تو ان کی بیع جائز ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ جانور حقیقۃً اور شرعاً دونوں لحاظ سے انتفاع کے قابل ہے، کیونکہ اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ اگرچہ مکھی کا کھانا جائز نہیں ہے، جیسے خچر

اور گدھا کہ ان کا کھانا تو جائز نہیں ہے لیکن بالا جماع ان کو بیچنا جائز ہے، اور امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مکھی بھی کاٹنے والے کیڑوں میں سے ہے اس لئے بھڑوں (کاٹنے والوں) کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، ان سے حاصل شدہ شہد اور موم کے ذریعہ ان سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، ان کی ذات سے نفع نہیں حاصل کیا جاتا ہے، للہذا شہد اور موم نکلنے سے پہلے یہ جانور ایسی چیز نہیں ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے، یعنی یہ اپنی ذات میں مال نہیں ہے، یہانتک کہ اگر اس کا ایک ایسا چھتہ جس میں شہد موجود ہے ان کی مکھیوں کے ساتھ بیچا تو شہد کے ماتحت کر کے ان کی بیع بھی جائز ہوگی، امام کرخیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ریشم ظاہر ہو جائے تو اس کے تابع کر کے کیڑوں کا بیچنا بھی جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر طرح سے جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا جانور ہے جس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، (ف: اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور شہد کی مکھیوں کے بیچنے میں بھی امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے، یعنی جائز ہے، الذخیرہ، ع)۔

ولا یجوز بیع بیضه الخ اور ریشم کے کیڑے کے انڈوں کو بھی بیچنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، (اور اسی پر فتویٰ ہے، الذخیرہ، ع) کیونکہ اس کی ضرورت ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور موافق ہے، جیسے کی ریشم کے کویہ میں ہے، یعنی اس وقت تک ریشم ظاہر نہ ہوا ہو، کبوتروں کو بیچنا جائز ہے، بشرطیکہ ان کی تعداد معلوم ہو اور ان کو مشتری کے حوالہ کرنا ممکن ہو۔

توضیح: شہد کی مکھیوں کی بیع، ریشم کے کیڑے کا خول یا کویہ، اس کے انڈے، کبوتر کی بیع، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یجوز بیع الآبق لنهی النبی علیه السلام عنه ولا نه لا یقدر علی تسلیمه الاان یبیعه من رجل زعم انه عنده لان المنهی بیع اٰبق مطلق وهوان یکون اٰبقا فی حق المتعاقدین وهذا غیر اٰبق فی حق المشتری ولا نه اذا کان عند المشتری انتفی العجز عن التسلیم وهو المانع ثم لایصیر قابضا بمجرد العقد اذا کان فی یده وکان اشهد عند اخذه لانه امانة عنده وقبض الا مانة لا ینوب عن قبض البیع ولو کان لم یشهد یجب ان یصیر قابضا لانه قبض غصب ولو قال هو عند فلان فبعه منی فباعه لا یجوز لانه اٰبق فی حق المتعاقدین ولانه لا یقدر علی تسلیمه ولو باع الأبق ثم عاد من الأباق لایتم ذلک العقدلانه وقع باطلا لانعدام المحلیة کبیع الطیر فی الهواء وعن ابی حنیفة انه یتم العقد اذا لم یفسخ لان العقد انعقد بقیام المالیة والمانع قد ارتفع وهو العجزعن التسلیم کما اذا ابق بعد البیع وهکذا یروی عن محمد.

ترجمہ: اور بھاگے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بائع اس کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر اپنے بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ بیچا جو یہ کہتا ہو کہ وہ غلام میرے پاس موجود ہو، یعنی وہ مالک اور خریدار دونوں کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ غلام مشتری کے پاس موجود ہے تو سپرد کرنے سے عاجز ہونے کا عذر نہیں رہا حالانکہ یہی عذر اور عاجزی بیع سے مانع تھی، پھر جب غلام مشتری کے پاس موجود ہو اور اس غلام کو پکڑتے وقت اس نے لوگوں کو اس بات پر گواہ بنالیا ہو کہ میں نے اس کو اس کے مولیٰ کے پاس پہنچانے کے لئے پکڑا ہے تو وہ مشتری صرف معاملہ اور عقد بیع کرنے سے ہی اس پر قابض نہیں سمجھا جائیگا، کیونکہ وہ غلام اس مشتری کے پاس فی الحال امانت کے طور پر ہے، اور قاعدہ ہے کہ امانت کا قبضہ ایسے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا ہے جو بیع سے مستحق ہوا ہو۔

اور اگر اس مشتری نے اس غلام کو پکڑتے وقت کسی کو گواہ نہ بنایا ہو تو اسے خریدتے ہی قابض ہو جانا چاہئے، کیونکہ اس وقت اس کا قبضہ غصب کا قبضہ ہوگا، (اور غصب کا قبضہ خریداری کے قبضہ کا نائب ہو جاتا ہے)، اور اگر خریدار نے یہ کہا کہ وہ غلام فلاں شخص

کے پاس ہے تم اسے میرے پاس فروخت کردو میں وہیں سے اسے لے لوں گا، اور مولیٰ نے اس کے کہنے کے مطابق اس کے پاس فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تمام ان دونوں معاملہ کرنے والوں (بائع اور مشتری) کے حق میں بھاگا ہوا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ مولیٰ خود اس غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اور اگر بھاگے ہوئے غلام کو فروخت کیا پھر وہ غلام از خود مالک کے پاس آ گیا تو ظاہر الروایہ میں یہ عقد درست نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد باطل ہو گیا تھا، کیونکہ اس وقت محل بیع غائب تھا جیسے کہ اگر ایسے پرندہ کو بیچا ہو جو ہوا میں اڑ رہا ہو، اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک نادر روایت یہ ہے کہ وہ عقد درست ہو کر پورا ہو گا اگر اس وقت اسے فسخ نہ کیا گیا ہو، کیونکہ بھاگے ہونے غلام کی مالیت پائے جانے کی وجہ سے وہ عقد منعقد ہو گیا تھا، البتہ اس کے مکمل سے جو چیز مانع ہو رہی تھی، یعنی حوالہ کرنے سے عاجز ہونا وہ اب ختم ہو گئی، جیسے فروخت کے بعد غلام بھاگ گیا ہو ایسا ہی امام محمدؒ سے بھی مروی ہے۔

توضیح: بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس نے اس غلام کو پکڑ کر پہلے سے اپنے پاس رکھ لیا ہو، یا دوسرے شخص نے اسے پکڑ رکھا ہو، اور مشتری اس پر واقف ہو، اگر بھاگا ہوا غلام فروخت کے بعد از خود واپس آ گیا ہو، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولابیع لبن امراة فی قدح وقال الشافعی یجوز بیعه لانه مشروب طاهر ولنا انه جزء الادمی وهو بجمیع اجزائه مکرم مصون عن الابتذال بالبیع ولا فرق فی ظاهر الروایة بین لبن الحرة والامة وعن ابی یوسف انه یجوز بیع لبن الامة لانه یجوز ایرادالعقد علی نفسها فکذاعلی جزئها قلنا المرق قدحل نفسها فاما اللبن فلارق فیه لانه یختص بحمل یتحقق فیه القوة التی هی ضده وهو الحی ولا حیوٰة فی اللبن قال ولا یجوز بیع شعر الخنزیر لا نه نجس العین فلا یجوز بیعه اهانة له ویجوز الانتفاع به للخرز للضرورةفان ذلک العمل لا یتاتی بدونه ویوجد مباح الاصل فلا ضرورة الی البیع ولو وقع فی الماء القیل افسده عند ابی یوسف وعند محمد لایفسده لان اطلاق الا نتفاع به دلیل طهارته ولا بی یوسف ان الاطلاق للضرورة فلا تظهرا لا فی حالة الاستعمال وحالة الوقوع تغایرها .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت کا دودھ دوہا ہوا کسی برتن میں ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ وہ پینے کی پاک چیز ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دودھ آدمی کا جزء ہے، اور آدمی اپنے تمام اعضاء بدن کے ساتھ محترم اور بیع کی ذلت اٹھانے سے محفوظ ہے، واضح ہو کہ ظاہر الروایہ میں آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کچھ فرق نہیں ہے، لیکن نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ باندی کا دودھ بیچنا جائز ہے، کیونکہ جب باندی کی ذات کو بیچنا جائز ہے تو اس کے جز کو بھی بیچنا جائز ہوگا، اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ قیمت تو اس کی ذات کی لگی ہے، اس کے دودھ میں اس کی غلامی کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ غلامی ایسے محل کے ساتھ مخصوص ہے جس میں قوت آزادی جو غلامی کی ضد ہے پائی جا رہی ہو (جس جگہ آزاری کی قوت پائی جا سکتی ہو اسی میں غلامی بھی پائی جائے گی) جبکہ قوت کا اظہار اور وجود زندہ شخص کے لئے ہے، دودھ میں ایسی حیات نہیں ہے،

ف: اس لئے دودھ غلامی کا محل نہ ہوا لہٰذا باندی کا دودھ بھی آزاد عورت کے دودھ کے جیسا ہوا، ع۔

ولایجوز بیع شعر الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ سور کے بال بیچنا بھی جائز نہیں ہے اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ سور کی ذات نجس ہے، اور اس کی اہانت کے خیال سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے، اور موزوں کی سلائی کے لئے انتہائی مجبوری کی بناء پر اس کے بالوں کو کام میں لانا جائز ہے، کیونکہ تجربہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ سور کے بالوں کے بغیر عموماً سلائی کا کام نہیں ہوتا ہے، اور چونکہ یہ بال مباح الاصل کے طور پر مل جاتے ہیں اس لئے ان کی خرید و فروخت کی ضرورت نہیں ہے (اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر خریدار کے بغیر یہ نہ ملیں ان کی بیع جائز ہوگی لیکن بائع کے لئے ان کی قیمت اچھی نہیں ہوگی) اور اگر تھوڑے

پانی میں سور کا بال گر پڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو وہ پانی کو خراب کر دے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ اس سے مطلقاً نفع اٹھانے کی اجازت اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس سے انتفاع کی اجازت ضرورت ہونے کی بناء پر ہے، اس لئے اس ضرورت کا ظہور صرف استعمال سے ہی ہوگا جبکہ پانی میں گرنے کی حالت استعمال کی حالت کے مخالف ہے۔

توضیح: عورت کے دوہے ہوئے دودھ کو بیچنا، آزاد اور باندی کے دودھ کا حکم، سور کے بالوں کو بیچنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولایجوز بیع شعور الانسان ولا الانتفاع به لان الادمی مکرم لا مبتذل فلا یجوزان یکون شیئ من اجزائه مهانا مبتذلا وقد قال علیه السلام لعن اللّٰه الواصلة المستوصلة الحدیث وانما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرون النساء ذوائبهن قال ولا بیع جلود المیتةقبل ان تدبغ لا نه غیر منتفع به قال علیه السلام لا تنتفعوامن المیتة باهاب وهو اسم لغیر المدبوغ علی مامرفی کتاب الصلٰوة ولا باس ببیعها والانتفاع بها بعد الدباغ لانها طهرت بالدباغ وقد ذکرنا ہ فی کتاب الصلٰوة ولا باس ببیع عظام المیتة وعصبها وصونها وقرنها وشعرها ووبرها والا نتفاع بذلک کله لا نها طاهرة لایحلها الموت لعدم الحیٰوة وقد قررناه من قبل والفیل کالخنزیر نجس العین عند محمدوعند هما بمنزلة السباع حتی یباع عظمه وینتفع به.

ترجمہ: اور آدمی کے بال بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح اس سے نفع اٹھانا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ آدمی باعزت بنایا گیا ہے یعنی حقیر اور بے عزت نہیں بنایا گیا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے کسی بھی جزء سے نفع اٹھا کر اسے ذلیل اور حقیر کیا جائے نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی عورت پر لعنت کرے جو عورتوں کے بال جوڑے اور ایسی عورت پر بھی جو ایسے بال جوڑوائے، اور ایسی عورت پر بھی جو دوسری عورت کو گودے ایسی عورت پر بھی جو گودوائے، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جوڑنے کی اجازت تو صرف ایسے بالوں سے ہے جو اونٹ وغیرہ سے لے کر عورتوں کی زلف اور چوٹیوں میں بڑھائے جاتے ہیں،

(ف: حقیقت میں ان چیزوں سے عورتوں کے بال جوڑے نہیں جاتے ہیں بلکہ گوندھتے وقت ایسی تدبیر سے گوندھتے ہیں کہ وہ اصل بالوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، مسئلہ: اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک لا کر کسی کو دے اور دوسرا خوش ہو کر اسے زیادہ مقدار میں یا زیادہ قیمتی چیز ہدیہ کے طور پر دیدے تو یہ جائز ہوگا، ھ)۔

قال ولابیع جلود الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مردار کی کھال کو دباغت (پکانے) سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مردوں کے؛ اہاب؛ سے نفع حاصل نہ کرو، رواہ الترمذی، اہاب اس کھال کو کہا جاتا ہے جو دباغت نہ دی گئی ہو، جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر گیا ہے، دباغت کے بعد اس کو بیچنے اور اس سے نفع حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ دباغت سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اس مسئلہ کو بھی ہم نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر دیا ہے،

ولاباس ببیع عظام الخ اور مردار کی ہڈیوں اور ان کے پٹھوں اور مردہ بکریوں کے صوف اور مردار کے سینگ اور بال اور مردہ اونٹ کے بال بیچنے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور ان سب سے نفع حاصل کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ان میں موت نے اثر نہیں کیا ہے، کیونکہ ان میں پہلے بھی حیات نہیں تھی، اس مسئلہ کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی سور کے مثل نجس العین ہے، اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھی دوسرے درندوں کے مثل ہے یہانتک کہ اس کی ہڈی فروخت کی جاسکتی ہے اور اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے، ف: اسی پر عمل اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، ع، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ہاتھی کی ہڈی پر چکنائی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ اگر چکنائی ہوگی، تو وہ ناپاک ہوگی، اور اس کی بیع جائز نہ

ہوگی۔

توضیح: آدمی کے بال کو بیچنا یا اس سے نفع اٹھانا، مردہ جانور کی کھال کو بیچنا، مردار کی ہڈیوں ان کے پٹھوں، سینگ، صوف، اون، ہاتھی کے اعضاء بدن سے فائدہ حاصل کرنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. واذا كان السفل لرجل وعلوه لآخر فسقطا اوسقط العلووحده فباع صاحب العلوعلوه لم يجزلان حق التعلى ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل للبيع بخلاف الشرب حيث يجوز بيعه تبعا للارض باتفاق الروايات ومفردا فى رواية وهو اختيار مشائخ بلخ لانه حظ من الماء ولهذا يضمن بالاتلاف وله قسط من الثمن على ماتذكره فى كتاب الشرب قال وبيع الطريق وهبته جائز وبيع مسيل الماء هبته باطل والمسالة تحتمل وجهين بيع رقبة الطريق والمسيل وبيع حق المرور والتسييل فان كان الأول فوجه الفرق بين المسالتين ان الطريق معلوم لان له طولا وعرضا معلوما واما المسيل فمجهول لانه لا يدرى قدرما يشغله من الماء وان كان الثانى ففى بيع حق المرور روايتان ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلى وعلى الارض مجهول لجهالة محله ووجه الفرق بين حق المرورو حق التعلى على احدى الروايتين ان حق تعلى يتعلق بعين لا تبقى وهو البناء فاشبه المنافع اماحق المروريتعلق بعين تبقى وهو الارض فاشبه الاعيان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دومنزلہ مکان جو دو مالکوں کے نام کے ہوں ایک ساتھ دونوں گر گئے یا فقط اوپر کا مکان گر گیا، پھر دوسری منزل والے نے اپنا حق فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اب دوسری منزل کا کوئی حق نہ ہوگا اس لئے مال وہ چیز ہوتی ہے جس کو محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا ممکن ہو حالانکہ بیع کے واسطے مال ہی محل ہے، بخلاف پینے کے حق کے یعنی پانی کا حصہ جو کسی زمین کا حق ہے، چنانچہ اس زمین کے تابع کر کے اسے بیچنا تمام روایات کے موافق جائز ہے اور تنہا کے حساب سے بھی ایک روایت میں جائز ہے یعنی اگر زمین کے بغیر صرف پانی پینے اور لینے کے حق کو فروخت کیا تو بھی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، اور مشائخ کا یہی مذہب مختار ہے، کیونکہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے، اس لئے جو شخص اس کو ضائع کردے گا وہ ضامن ہوگا، اور خاص شرب کا بھی ثمن میں ایک حصہ ہوتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو کتاب الشرب میں ہم وضاحت کے خاص ساتھ بیان کریں گے۔

قال وبيع الطريق الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خاص راستہ کو بیچنا اور اسے حصہ کرنا بھی جائز ہے مگر پانی کے بہنے رہنے کے لئے راستہ بیچنا اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے، اس مسئلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ آنے جانے کا راستہ پانی اور بہنے کا رقبہ بیچنا، دوسری صورت یہ ہے راستہ سے گزرنے اور نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا پس اگر پہلی صورت یعنی راستہ کا رقبہ (حلقہ اور حد) ہو تو اسے بیچنا جائز ہوگا البتہ پانی بہنے کی جگہ اور اس کے رقبہ کو بیچنا ہو تو باطل ہوگا، ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راستہ ایک متعین اور معلوم چیز ہے، کیونکہ اس کا طول اور عرض معلوم ہے، لیکن پانی کے بہنے کا راستہ ایک مجہول اور غیر متعین چیز ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ پانی بہتے وقت کتنی جگہ لے گا، اور اگر دوسری صورت یعنی راستہ سے صرف گزرنے کا حق بیچنا ہو تو جائز ہوگا، لیکن نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا باطل ہوگا، پس جاننا چاہئے کہ راستہ سے گزرنے کے حق کے بارے میں دو روایتیں ہیں، یعنی ایک جائز اور دوسری ناجائز کی ہے، پس جائز ہونے کی روایت کے مطابق اس میں اور پانی جاری کرنے کا حق باطل ہونے میں فرق یہ ہے، کہ وہ راستہ ہے، اور چھت پر سے پانی بہانے کا حق تو ایسا ہی جیسے چھت کے اوپر دوسری منزل بنانے کا حق یعنی وہ بالاتفاق ناجائز ہے، لیکن خود پانی کے بہنے کی جگہ مجہول ہے، اور راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا تو ایک روایت کی مطابق جائز ہے لیکن

دوسری منزل بنانے کا حق بیچنا جائز نہیں ہے، بس ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری منزل بنانے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی نہیں رہے گا، جو کہ نیچے کا مکان ہے، للہذا یہ حق بھی اس کے منافع میں سے اور اس کے مشابہ ہو گیا، لیکن راستہ سے گزرنے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی رہے گا، یعنی زمین جو باقی رہتی ہے، اس طرح یہ حق بھی عین کے مشابہ ہو گیا، (ف: اس بناء پر عین کی طرح اس حق کا بیچنا بھی جائز ہو گا، اسی کو عامہ مشائخ نے قبول کیا ہے)۔

توضیح: اگر دو مالکوں کے نام کے ایک مکان میں علیحدہ علیحدہ ایک ایک منزل ہو اور وہ دونوں منزل یا فقط اوپر کی ایک منزل گر گئی پھر دونوں منزل کے مالک نے اپنی منزل بیچنی چاہی، کسی خاص راستہ کو بیچنا یا اسے ہبہ کرنا، پانی بہتے رہنے کے لئے راستہ بیچنا، صورت مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما بخلاف ما اذا باع كبشا فاذا هو نعجة حيث ينعقد البيع ويتخير والفرق يبتنى على الاصل الذى ذكرناه فى النكاح لمحمد وهوان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا فى مختلفى الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويبطل لا نعدامه وفى متحدى الجنس يتعلق بالمشار اليه وينعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف كمن اشترى عبدا على انه خباز فاذا هو كاتب وفى مسالتنا الذكر والانثى من بنى أدم جنسان للتفاوت فى الاغراض وفى الحيوانات جنس واحد للتقارب فيها وهو المعتبر فى هذا دون الاصل كالخل والدبس جنسان والوذارى والزند نيجى على ما قالو اجنسان مع اتحاد اصلهما.

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس باندی فروخت کی مگر بعد میں ثابت ہوا کہ وہ تو غلام (مرد) ہے تو وہ بیع قائم نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر بیچا کہ وہ بھیڑ (نر) ہے مگر وہ بھیڑی (مادہ) نکلی یعنی حیوانات بکرا بکری وغیرہ میں ایسا معاملہ ہوا تو وہ بیع منعقد ہو جائے گی، مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس معاملہ کو باقی رہنے دے یا اسے ختم کر دے، دراصل یہاں پر انسانوں اور حیوانوں میں فرق اس قاعدہ کی بناء پر ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب النکاح میں امام محمدؒ کے حوالہ سے بیان کر دیا ہے، (ف: جس کو دوبارہ یہاں بھی بیان کیا جا رہا ہے کہ جب بھی اشارہ کے ساتھ لفظوں سے بھی بیان کر دیا جائے یعنی دونوں باتیں پائی جائیں کہ اشارہ بھی کیا اور نام بھی لیا، (حالانکہ اشارہ مثلاً غلام کی طرف ہو اور نام باندی کا لیا ہو) تو وہ مختلف جنسوں میں معاملہ کا تعلق اسی سے ہوگا جس کو زبان سے بیان کیا گیا ہو، اور اس کے نہ ہونے سے عقد باطل ہو جائے گا۔ (ف: للہذا اگر کہتے وقت باندی کہا مگر وہ غلام نکلا تو باندی نہ ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا، کیونکہ غلام اور باندی کی نوع تو ایک ہے مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ہر ایک کے منافع اور مقاصد علیحدہ علیحدہ ہیں۔

وفی متحدی الجنس الخ اور دونوں کی جنس متحد ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اسی سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو اس وقت عقد کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو قائم رکھے یا باطل کر دے، کیونکہ وصف بدلا ہوا ہے، (ف: یعنی جس کی طرف اشارہ کیا وہ وہی جنس ہے جس کا زبان سے نام لیا ہے، یعنی اور دونوں میں صرف وصف میں مخالفت ہوگی، بہر حال عقد منعقد ہو جائے کیونکہ وہی جنس موجود ہے، مگر خود مشتری یا وہ شخص جس کے لئے وہ چیز خریدی جا رہی ہے اسے عقد کو پورا کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا اس لئے کہ جس وصف کو وہ پسند کرتا تھا وہ اس میں نہیں ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے ایک غلام اس شرط خریدا کہ وہ روٹی پکانے والا ہے، مگر اس میں پکانے کی صفت نہیں تھی بلکہ لکھنے پڑھنے کی صفت تھی، (ف: چنانچہ وہ بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ غلام کی جنس موجود ہے البتہ مشتری کا پسندیدہ وصف اس میں نہیں ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا، کہ اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رہنے دے اور نہ چاہے تو اسے ختم کر دے)۔

اس بیان کردہ قاعدہ کا حاصل یہ ہوا کہ جب بیع میں بائع نے مبیع کا نام لیا اور اشارہ بھی کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے میں بیچا لیکن حقیقت میں وہ بجائے غلام کے باندی تھی، یا یوں کہا کہ میں نے یہ روٹی پکانے والا غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے کے عوض بیچا مگر حقیقت میں وہ روٹی پکانے والا نہیں بلکہ لکھنے پڑھنے والا غلام تھا، یا وہ کوئی بھی ہنر نہیں جانتا ہے، تو پہلی صورت میں مبیع کی جنس اشارہ کرنے اور زبان سے کہنے میں مختلف ہے، اس لئے عقد کا تعلق زبان سے کہنے سے ہوگا، اور اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں اشارہ اور بیان دونوں میں جنس ایک ہی ہے البتہ وصف میں اختلاف ہے، تو اس میں عقد کا تعلق جنس سے ہوگا، کیونکہ نوع انسان کے ماتحت عورت اور مرد دو جنس شامل ہیں، فقہاء کی یہ اصطلاح ہے (اگر چہ منطقیوں کی اصطلاح اس سے مختلف ہے)، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفی مسا لتنا الذکر الخ اور ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بیان کئے ہوئے قاعدہ سے مطابقت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمیوں میں سے مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، کیونکہ ان دونوں کی غرضوں میں بہت فرق اور بالکل مختلف ہیں، (ف: کیونکہ غلام سے تجارت اور زراعت وغیرہ کے دوسرے بہت سے کام نکالے جاتے ہیں، لیکن باندی سے تو بیوی وغیرہ کے فوائد حاصل کئے جاتے ہیں، لہٰذا جن کے مقاصد مختلف ہوں وہ مختلف جنس کے ہوں گے، اب جبکہ بیچنے والے نے کہا کہ میں نے یہ باندی بیچی حالانکہ وہ غلام ہے باندی نہیں ہے اس لئے جنس کے مختلف ہو جانے سے حکم کا تعین اس کے بیان یعنی زبان سے جو کہا ہے اس کا اعتبار ہوگا، یعنی باندی کے ساتھ بیع منعقد ہو جائے گی، لیکن حقیقت میں باندی نہ رہنے کی وجہ سے بیع منعقد نہ ہوگی بلکہ باطل ہو جائے گی۔

وفی الحیوانات الخ اور حیوانات میں نر مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں، کیونکہ وہ سب مقصد میں ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں، (ف: اس لئے ایک جنس ہونے کی وجہ سے جب نر یا مادہ کوئی موجود ہو تو عقد منعقد ہو جائے گا، مگر وصف مطلوب نہ ہوگا، یعنی مثلاً بھیڑ یعنی نر چاہا تھا مگر وہ بھیڑی یعنی مادہ ہے تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باطل کر دے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک جنس میں وہ ہوں گے جن سے سب کے مقصد اور غرض ایک ہی مقصود ہوں، اور اختلاف جنس یا اتحاد جنس میں یہی معتبر ہے ان کی غرضیں مختلف یا متحد ہوں اصل نہ ہوں، ف: یعنی ان کی اصل کی متحد ہونے یا مختلف ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔

کالخل الخ جیسے سرکہ وانگور کا پانی کہ دونوں جنس ہوتے ہیں باوجودیکہ دونوں کی اصل ایک ہے یعنی انگور کا پانی کہ اس پانی جو تاڑی کے طور پر لیا جاتا ہے اسی سے سرکہ بنتا ہے، کیونکہ اسی پانی کو دھوپ میں رکھ کر کچھ دنوں چھوڑ دینے سے ہی وہ سرکہ ہو جاتا ہے اسی طرح دونوں کی اصل ایک ہی ہوئی مگر دونوں کی غرض دو ہونے کی وجہ سے دو جنس کے ہو گئے، اور وذاری[1] کپڑا، (ف: جو سمرقند کے ایک وذار نامی ایک گاؤں میں بنتا تھا)، زندنیجی یعنی زندنیہ کپڑا (ف: بخارا کے ایک زند نامی گاؤں میں بنتا تھا) مشائخ کے قول کے مطابق یہ دو جنس ہیں حالانکہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے، (ف: یعنی دونوں ہی روئی کے سوت سے بنے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے اس طرح کہا انگور کے اس پانی کو یا وذاری تھان تمہارے ہاتھ دس روپے میں بیچا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو سرکہ یا ذندنیہ تھان ہے تو بیع باطل ہوگی، اسی طرح ہمارے قبضہ میں اس کا گھڑا ہے اسے بیچا مگر وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہوگی، اور اگر تزیب کا تھان کہہ کر بیچا مگر وہ نین سکھ کپڑا نکلا، تو بھی بیع باطل ہوگی، اور اگر ساکھو کی دھنیاں بیچیں مگر وہ نیم کی دھنیاں نکلیں تو بیع جائز ہوگی، لیکن اس کے خریدار کو اختیار ہوگا، کہ رکھ لے یا واپس کر دے، م۔

توضیح: کسی نے ایک انسان کو باندی کہہ کر بیچا مگر وہ غلام نکلا، یا حیوان کو بھیڑ کہہ کر بیچا اور وہ بھیڑی نکلی، اگر زبان سے کہنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے میں جنس یا نوع کا فرق

---

(۱) وذاری، واو کو فتحہ اور کسرہ دونوں صحیح ہے پھر ذال نقطہ کے ساتھ ہے سمرقند کے ایک دیہات وذر کی طرف منسوب ہے، زند نیچی، بخارا کے ایک دیہات زنکی طرف منسوب ایک کپڑا، قاسمی،

ہو جائے، اگر ایک کپڑا اوڑھا کر بیچا مگر وہ زندنی نکلا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

(۱) من باع جارية الخ: کسی نے ایک باندی فروخت کی مگر وہ غلام نکلا تو بیع ثابت نہ ہوگی، (ف: مثلاً غلام اپنے اوپر ایک کپڑا اڈالے ہوئے تھا اور بائع نے اسے باندی گمان کرتے ہوئے کسی کے ہاتھ اسے فروخت کے لئے ایجاب وقبول کرلیا اس صورت میں چونکہ مشتری کو دیکھنے کے وقت خیار الرویۃ ہوتا ہے اس لئے اس نے اس کو خرید لیا پھر دیکھا تو معلوم ہوا وہ غلام تھا، اس لئے ان دونوں کے درمیان بیع صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ غلام اور باندی کے اغراض ومقاصد میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے جو کام ایک سے نکل سکتا ہے وہ دوسرے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

قال. ومن اشترى جارية بالف درهم حالة اونسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمس مائة قبل ان ينقد الثمن لا يجوز البيع الثاني وقال الشافعي يجوز لان الملك قدتم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء وصار كما لو باع بمثل الثمن الثمن الاول اوبالزيادة اوبالعرض ولنا قول عائشة لتلك المراة وقد باعت بست مائة بعد ما اشترت بثمان مائة بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ ان لم يتب ولان الثمن لم يد خل في ضمانه فاذا وصل اليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمس مائة وذلک بلا عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المجانسة.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر کسی نے ہزار روپے کے عوض خواہ نقد ہوں یا وقت مقرر کے لئے ادھار ایک باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر کے اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی باندی کو اسی بائع کے ساتھ پانچ سو روپے کے عوض فروخت کر دیا، یعنی پہلی قیمت کی جو جنس تھی اسی جنس کے عوض تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، (امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، ع،) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ مشتری نے جیسے ہی اس باندی پر قبضہ کیا فوراً ہی وہ اس کی ملکیت میں پورے طور پر آ گئی، لہٰذا اس مشتری کا اس باندی کو بائع کے ہاتھ ہو یا کسی دوسرے کی ہاتھ ہو بیچنا بالکل برابر ہوگا، (ف: اور یہی قیاس بھی ہے، اور ہمارے مشائخ میں سے امام کرخی وزعفرانی وصفار وغیرھم کا بھی اسی قول کی طرف میلان تھا، یہ بات کرخیؒ نے بعض حواشی سے بیان کی ہے، ع۔

وصار كما لو باع الخ اور یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے اس نے اسی بائع کے ہاتھ قیمت کی کمی پر نہیں بلکہ پہلی ہی قیمت یا اس سے بھی زیادتی کے ساتھ یا دوسرے کسی سامان کے عوض بیچا ہو، ف: یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں، م، اور ہماری دلیل ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ فرمان ہے جو آپ نے ایک ایسی عورت سے فرمایا جس نے آٹھ سو درہم سے ایک باندی خرید کر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے چھ سو درہم کے عوض ان ہی کے ہاتھ وہی باندی بیچدی تھی، فرمایا تھا کہ تم نے بہت بری خرید وفروخت کی اور تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جو حج اور جہاد کیا ہے، وہ اللہ تعالیٰ نے مٹا دیا ہے، اس کی روایت ابوحنیفہؒ وعبدالرزاق واحمد والدارقطنیؒ اور البیہقیؒ نے کی ہے۔

ولان الثمن الخ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ثمن اس وقت تک بائع کی ضمانت میں داخل نہیں ہوا یعنی اس وقت تک اس کے قبضہ میں نہیں آیا ہے اس لئے وہ قابل ضمان نہ ہوا، پھر جب بائع کو مبیع پہونچ گئی یعنی دوبارہ اس کی بیع ہوئی، اور دونوں آپس میں مقاصد یعنی برابر کا بدلہ کیا تو دیکھا گیا کہ بائع کے پانچ سو روپے مشتری کے ذمہ زائد باقی رہ گئے اور اس زیادتی کا کوئی عوض بھی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر مشتری نے بیع کو اسباب کے عوض فروخت کیا تو وہ زیادتی ظاہر نہیں ہے، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ دونوں ثمن ایک ثمن ہوتی۔

توضیح: اگر ایک باندی خرید کر قیمت ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کرلیا پھر خریدی ہوئی قیمت سے کم پر یا زیادہ یا دوسری چیز پر اسی بائع کے ہاتھ اسے فروخت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف

ائمہ، دلائل

قال ومن اشتری الخ ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، **ولنا قول عائشۃؓ الخ** ہماری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان مذکورہ ہے جسے امام ابوحنیفہ وعبدالرزاق رحمہما اللہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، ف: امام احمدؒ نے اپنی مسند میں فرمایا ہے کہ ہم سے یہ حدیث بیان کی ہے محمد بن جعفر نے انہوں نے شعبہ سے انہوں نے ابواسحاق سے کہ ابواسحق نے اپنی زوجہ عالیہ سے روایت کی ہے کہ میں اور زید بن ارقم کی ام ولد دونوں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں، وہاں ام ولد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ میں نے زید بن ارقم کے ہاتھ ایک غلام آٹھ سو درہم کے عوض ادھار فروخت کیا، پھر اس کو چھ سو درہم کے عوض نقد خرید لیا تو ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہونچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو جو کچھ بھی تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج اور جہاد کیا ہے، وہ سب اللہ تعالیٰ نے ضائع کر دیا ہے، تم نے خرید وفروخت کا جو معاملہ کیا ہے، یہ بہت ہی برا ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، اگرچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ روایت ثابت نہیں ہے، اور دار قطنی نے کہا ہے کہ عالیہ راوی ایک مجہولہ عورت ہے مگر ان کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ یہ عورت اپنی بزرگی کی بناء پر مشہور ومعروف ہے چنانچہ ابن سعدؒ نے طبقات میں لکھا ہے کہ عالیہ بنت انفع ابواسحٰق ہمدانی کی زوجہ ہے جس نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے حدیث سنی ہے، اور زرقانیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ عمل جہاد اس طرح کیوں باطل ہوسکتا ہے، تو اس کا جواب یہی کہ تنقیح میں فرمایا ہے اگر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس مسئلہ کے بارے میں کوئی علم نہ ہوتا تو وہ اپنے اجتہاد سے ایسی بات نہ فرماتیں، لہٰذا یہ حدیث حکماً مرفوع ہوگی، پھر کسی نے جو یہ خیال کیا ہے، کہ دیدینے کے وعدہ پر ادھار کیا ہوا اس بناء پر اسے حرام کہا گیا ہے تو کہنے والے کا یہ خیال بھی باطل ہوگا، کیونکہ ام المومنین رضی اللہ عنہ کے نزدیک عطیہ کے دینے کے وعدہ پر بیع جائز ہوتی ہے، اور امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ وابن ابی لیلیٰ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اب اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ یہ بیع خود ہی حرام ہے اور اسی کا نام البیع العینہ ہے۔

حدیث میں صراحۃ کہا گیا ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب وہ زمانہ آئے گا کہ اس میں لوگ دینار ودرہم دینے کے سلسلہ میں اپنے مسلمان بھائی سے بخل کریں گے اور بیع عینہ کا معاملہ کریں گے، اور بیلوں کے دم سے پیچھے چلیں، اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد چھوڑ دینگے تو اللہ تعالیٰ ان پر ذلت مسلط کر دے گا، پھر اس ذلت کو ان پر سے دور نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ اپنے دین کی طرف لوٹ آئینگے، رواہ احمد، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی روایت کرنے والے ثقہ علماء ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے، اور ابوداؤد وابویعلی اور بزارؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ف، ع، م، ح، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں قیاس غلط ہے، اور مذکورہ بیع حرام ہے کیونکہ اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔

بخلاف ما اذا باع بالعرض الخ بخلاف اس صورت کی جب مشتری نے مبیع کو اسی کے بائع کے پاس نقد کے عوض نہیں بلکہ اسباب کے عوض فروخت کیا تو قیمت کی کمی وزیادتی ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ لینے اور دینے کے دونوں ثمن ایک ہی ہوں، (ف: یہانتک کا اگر بائع نے ہزار درہم کے عوض بیچ کر اسکا ثمن وصول ہونے سے پہلے سو دینار کے عوض جن کی قیمت ہزار درہم سے کم ہو اسے خرید لیا تو بھی ہمارے نزدیک استحسانا جائز نہیں ہے، اس استحسانی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک بائع کو وہ درہم نہیں پہونچے وہ اس کی حفاظت اور ضمانت میں نہیں آئے اس لئے ان کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج ضمان کے ذریعہ اور اس کے مطابق ہوتا ہے یعنی ضمانت اور نقصان کے مقابلہ میں ہی نفع حاصل ہوتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں بائع نے ثمن ادا کئے بغیر دوبارہ ثمن اول سے کم پر اسی کو خرید لیا ہے اور ثمن اول کا کچھ حصہ مشتری کے ذریعہ باقی رہیگا، اور یہ صورت سود کے مثل ہونے کی بناء پر باطل ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اگر زید نے کلو سے سو روپے

قرض مانگے اس پر کلو نے کہا میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ ڈیڑھ سو روپے میں بیچی اس شرط پر کہ تم اس کی قیمت مجھے دس ماہ بعد دسمبر میں ادا کر دو، پھر وہی چیز کلو نے زید سے سو روپے نقد دے کر خرید لی اور سو روپے کلو کے ہاتھ میں آ گئے، ان کے علاوہ زید کے ذمہ اس کے ایک سو پچاس روپے قرض کے باقی رہ گئے، اور ایسی بیع سودی ہوگی اسی وجہ سے حرام ہوگی، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، م۔

قال. ومن اشترى جارية بخمس مائة ثم باعها واخرى معها من البائع قبل ان ينقد الثمن بخمس مائة فالبيع جائز في التي لم يشترها من البائع ويبطل في الاخرى لانه لابد ان يجعل بعض الثمن بمقابلة التي لم يشترها منه فيكون مشتر يا للاخرى باقل مما باع وهو فاسد عند نا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبتها ولا يشيع الفساد لانه ضعيف فيها لكونه مجتهدا فيه ولا نه باعتبار شبهة الربوا اولانه طار لانه يظهر بانقسام الثمن او المقاصه فلا يسرى الى غيرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے کسی سے ایک باندی پانچسو روپے سے خریدی پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اس باندی کو اپنی ایک دوسری باندی کے ساتھ ملا کر اسی بائع کے ہاتھ پانچ سو روپے ہی میں بیچ دیا، تو ان دونوں میں سے وہ باندی جو بائع سے نہیں خریدی (بلکہ اپنی پرانی) ہے اس کی بیع جائز ہوگی، اور جو باندی بائع سے خریدی تھی، (یعنی نئی باندی) تو اس کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ لازمی طور سے اس نے جو روپے دیئے ہیں ان میں سے کچھ روپے اس باندی کے بدلہ بھی ہونگے جو اسی بائع سے خریدی تھی یعنی نئی باندی تو بائع اس نئی باندی کو اس کی اپنی قیمت سے کم پر اسے خریدنے والا ہوگا، اور یہ صورت ہمارے نزدیک فاسد ہے، مگر یہ بات اس کی دوسری (پرانی) باندی میں نہیں پائی جاتی ہے، اور ایک بیع میں پایا جانے والا فساد دوسری بیع میں نہیں پھیلے گا، کیونکہ جو باندی اس نے مبیع کردہ دوبارہ خریدی ہے اسی میں یہ فساد مکمل نہیں بلکہ ضعیف اور ناقص ہے اس لئے یہ مسئلہ اجتہادی ہے کیونکہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر سودی نہیں ہے، بلکہ اس میں سود کا صرف شبہ ہے، یا اس لئے کہ یہ فساد ابتدائی طور پر نہیں ہے بلکہ بعد میں اس پر فساد آیا ہے، کیونکہ یہ فساد اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ قیمت کے پانچ سو روپے نئی اور پرانی دونوں باندیوں میں برابر کئے جانے لئے وہ خرابی ظاہر ہوئی کہ ایک کی قیمت ادا کئے بغیر اسی کے پاس سے دوبارہ فروخت کیا جانے لگا ہے لہذا اس کی یہ عارضی خرابی دوسری باندی تک مؤثر نہیں ہوگی۔

توضیح: ایک شخص نے ایک باندی پانچ سو روپے سے خریدی، پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اسے اپنی اور ایک باندی کے ساتھ ملا کر اسی کے پاس فروخت کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ويبطل في الاخرى الخ، ف: فساد نہ آنے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں باندیاں ملا کر فروخت کیں اور ان میں سے ایک کی بیع فاسد ہے تو لازم آیا کہ دوسری کی بیع بھی فاسد ہو جائے، حالانکہ اس کو جائز کہا گیا ہے، تو اس کا جواب دیا کہ دوسری کی بیع میں فساد کا اثر نہیں ہوگا، کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ فساد خود کمزور ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس مسئلہ میں مجتہدوں کا اختلاف ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک باطل ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز میں اختلاف ہو جائے، اس میں ناجائز ہونے کا پہلو کمزور ہوا اور خواہ اس وجہ سے کہ اس کا باطل ہونا صرف سود سے مشابہہ ہونے کی وجہ سے ہے اور حقیقت میں سود نہیں ہے، اور شبہ کا ہونا خود کمزور دلیل ہے لہذا فساد بہت ہی کمزور ہوا یا اس وجہ سے کہ اس کا فساد اصل عقد میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہو جانے کے بعد ہوا ہے، اس وقت جبکہ پانچسوں کی قیمت کو دونوں باندیوں پر تقسیم کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بائع نے جو باندی فروخت کی تھی وہ دام لینے سے پہلے اس سے کم میں خریدی یا جب آپس میں بدلہ کا مقابلہ ہوا اس طرح سے کہ بائع کے پاس آئی، اور مشتری

کے ذمہ ایک باندی کے عوض ادھار ہیں، پھر وہی باندی بائع کے پاس آئی، اور مشتری کے پانچ سو درہم بائع پر لازم آئے، تو دونوں کا بدل برابر ہوگیا، مگر بائع کو دوسری باندی مفت میں مل گئی، اس وقت اس میں فساد پیدا ہوگیا لہذا وہ بیع پہلے جائز تھی اور اب جائز ہو کر فاسد ہوگئی، چنانچہ یہ خرابی دوسری باندی کے حق میں اثر نہیں ڈالے گی۔

قال. ومن اشترى زيتا على ان يزنه بظرفه فيطرح عنه مكان كل ظرف خمسين رطلا فهو فاسدوان اشترى على ان يطرح عنه بوزن الظرف جازلان الشرط الاول لايقتضيه العقدو الثانى يقتضيه قال ومن اشترى سمنا فى رق فرد الظرف وهو عشرة ارطال فقال البائع الزق غير هذا وهو خمسة ارطال فالقول قول المشترى لانه ان اعتبر اختلا فا فى تعيين الزق المقبوض فالقول قول القابض ضمينا كان اوامينا وان اعتبر اختلافا فى السمن فهو فى الحقيقة اختلاف فى الثمن فيكون القول قول المشترى لانه ينكر الزيادة.

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ تم میرے اس مخصوص برتن سے بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ اور ہر مرتبہ کے پچاس رطل کا حساب کرتے جاؤ، تو یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن اگر اس شرط پر خریدا کہ اس برتن کا جو بھی وزن ہو اس سے منہا کرتے جاؤ تو یہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ پہلی شرط تقاضائے مبیع کے مطابق نہیں ہے، لیکن دوسری شرط تقاضائے عقد کے مطابق ہے، اور بھی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اس گھی کو خریدا جو ایک مشکیزہ میں ہے، یعنی اس پر قبضہ بھی کرلیا، پھر وہ خالی مشکیزہ واپس کردیا جو کہ دس رطل کا تھا، اسے پا کر بائع نے کہا کہ یہ میرا مشکیزہ نہیں تھا، بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا تھا، اور وہ تو صرف پانچ ہی رطل کا تھا، تو اس وقت مشتری کی قسم کھالینے کے بعد اسی مشتری کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اگر یہ اختلاف قبضہ کئے ہوئے مشکیزہ کی تعین کے بارے میں ہے تو جس کا اس پر قبضہ ہوگا، اسی کا اعتبار ہوگا خواہ وہ ضمین (یعنی ضامن جیسے غاصب) ہو یا امین ہو جیسے ودیعت رکھنے والا اور جیسے یہاں مشتری کیونکہ اس نے یہاں پر مشکیزہ کے بغیر صرف گھی خریدا ہے، بائع کے اس کہنے کا مطلب کہ مشکیزہ کا کل وزن اصل میں صرف پانچ رطلی تھا یہ ہوگا کہ اس وزن کے علاوہ باقی وزن اسی کا تھا، لیکن مشتری نے جو مشکیزہ واپس کیا اس کی وجہ سے گھی کا کل وزن پانچ رطل اور بھی کم ہے، م۔

یا امین ہو، اور اگر یہ اختلاف گھی کے وزن کے بارے میں ہو تو درحقیقت اس اختلاف کا مطلب اس کی مجموعی قیمت یا ثمن کے بارے میں ہوگا اس صورت میں بھی اسی مشتری کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے ذمہ سے داموں کی زیادتی کا انکار کرتا ہے، ف: لہذا اس صورت میں بھی مشتری سے قسم لینے کے بعد اسی کا قول مقبول ہوگا ، اگر بائع اپنے حق میں گواہ پیش کردے تو اسی بائع کی بات کا اعتبار ہوگا۔

> توضیح: اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ میرے اس برتن کو بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ، اور ہر بار اس کے حساب میں پچاس رطل جمع کرتے جاؤ، اور اگر ایک شخص نے ایک بڑے کپے میں بھرے ہوئے گھی کو خریدا اور اس پورے کپے پر قبضہ کر کے خالی کپا واپس کیا جو دس رطل کا ہے مگر بائع نے کہا کہ میرا کپا صرف پانچ رطل کا تھا لہذا یہ میرا کپا نہیں ہے،
> تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اشترى زيتا الخ: مذکورہ صورت میں دو طرح کی شرطیں ہیں، پہلی شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگی، مگر دوسری صورت میں تقاضائے عقد کے خلاف نہیں ہے اس لئے بیع صحیح ہوگی، ف: اس کی دو صورتیں یہ ہیں کہ مثلاً بائع کو مشتری نے اپنا خاص برتن لا کر دیا اور کہا کہ تم اس برتن سے تولو، اور جو کچھ اس میں آجائے وہ اس برتن سمیت پانچ سیر ہوگا، اس پر

بائع نے کہا کہ اس میں چار سیر برتن کا وزن کم کرلو، اس طرح ہر بار تولنے میں چار سیر اس برتن کا وزن اور ایک سیر تیل کا وزن رہا، حالانکہ اس برتن کا صحیح وزن کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہ ہوگی، البتہ وہ اگر اس طرح کہتا کہ اس برتن کا جتنا بھی وزن ہو اسے مجموعہ سے کم کرلو، تو یہ صورت جائز ہوتی، کیونکہ اگر تولنے سے یہ معلوم ہو کہ اس برتن کا وزن تین سیر ہے تو پانچ مرتبہ تولنے سے اس طرح حساب کیا جائے گا کہ مثلاً پانچ مرتبہ ہونے سے کل پندرہ سیر تو اس برتن کا وزن ہوگا اور دس سیر وزن اس کے اندر کے تیل کا ہوگا، اور دوسری صورت یہ ہوگی، کہ اس نے ایک برتن دیا جس کے متعلق نہیں معلوم ہے کہ اس میں تیل کتنا آتا ہے مگر مشتری نے کہا کہ ایک مرتبہ کے لئے مثلاً دو سیر تیل کا حساب کرلو یہ جائز نہ ہوگا، لیکن اگر بائع سے یہ بات مشتری کی طے پاگئی کہ وہ دس روپے میں دس بار اسے بھر کردے گا، تو یہ جائز ہوگا، اس جگہ کتاب میں پہلی صورت ہی مراد ہے۔

قال ومن اشتری سمنا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے

قال. واذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمراوبشرائها ففعل ذلک جاز عند ابی حنيفة وقالا لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير وعلى هذا توكيل المحرم غيره ببيع صيده لهما ان الموكل لا يليه فلا يوليه غيره ولان ما يثبت للوكيل ينتقل الى الموكل فصار كانه باشره بنفسه فلا يجوز ولابی حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولا يته وانتقال الملک الى الامرا مرحكمی فلا يمتنع بسبب الا سلام كما اذا اورثهما ثم ان كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو کچھ شراب کے بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے یہ کام کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان کا دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اور سور کی خرید وفروخت کی وکالت میں بھی یہی اختلاف ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل جب خود یہ کام نہیں کرسکتا ہے تو اپنی جگہ دوسرے کو بھی اس کے لئے وکیل مقرر نہیں کرسکتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو حکم وکیل کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ مؤکل کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اس لئے یہ حکم ایسا ہوجائے گا گویا مؤکل نے خود یہ کام کیا ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنی ذاتی صلاحیت اور ولایت کی بناء پر خود بھی معاملات طے کرنے والا ہے، پھر اس کا نتیجہ یعنی اس چیز کی ملکیت کا وکیل سے مؤکل کی طرف منتقل ہوجانا ایک حکمی امر ہے، اس لئے اسلام لانے کی وجہ سے یہ ممنوع نہ ہوگا، جیسے مسلمان نے شراب یا سور بطور وراثت پایا ہو (کہ وہ اس کا مالک ہوجاتا ہے) پھر شراب کا مالک بن کر اسے دھوپ میں رکھ کر یا نمک وغیرہ دے کر اسے سرکہ بنانے اور اسے استعمال میں لائے یا فروخت کردے، اور اگر سور ہو تو اسے یوں ہی چھوڑ دے۔

توضیح: اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے یا خنزیر کو بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن باع عبدا على ان يعتقه المشتری اويدبره اويكاتبه اوامة على ان يستولدها فالبيع فاسد لان هذا بيع وشرط وقد نهی النبی ﷺ عن بيع وشرط ثم جملة المذهب فيه ان يقال كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملک للمشتری لا يفسد العقد لثبوته بدون الشرط وكل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لا حد المتعاقدين وللمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق يفسده كشرط لا يبيع المشتری العبد المبيع لان فيه زيادة عارية عن العوض فيودی الى الربوا اولانه يقع بسببه المنازعة فيعری العقد عن مقصوده الا ان يكون متعارفا لان العرف قاض على القياس ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لا حد لا يفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لا يبيع المشتری الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يودی الى الربوا ولا الى المنازعة اذا ثبت هذا نقول

هذه الشروط لا يقتضيها العقد لان قضية الا طلاق في التصرف والتخيير لا الا لزام حتما والشرط يقتضى ذلك وفيه منفعة للمعقود عليه والشافعي وان كان يخالفنا في العتق ويقيسه على بيع العبد نسمة فالحجة عليه ماذكرناه وتفسير البيع نسمة ان يباع ممن يعلم انه يعتقه لا ان يشترط فيه فلو اعتقه المشترى بعد ما اشتراه بشرط العتق صح البيع حتى يجب عليه الثمن عندابي حنيفة وقالا يبقى فاسدا حتى يجب عليه القيمة لان البيع قد وقع فاسدا فلا ينقلب جائز اكمااذاتلف بوجه اخر ولا بي حنيفة ان شرط العتق من حيث ذاته لا يلائم العقدعلى ما ذكرنا ه ولكن من حيث حكمه يلائمه لانه منه للملك والشيئ بانتها ئه يتقرر ولهذالا يمنع العتق الرجوع بنقصان العيب فا ذاتلف من وجه اخر لم يتحقق الملايمة فيتقرر الفساد واذا وجد العتق تحققت الملايمة فترجح جانب الجواز فكان الحال قبل ذلك موقوفا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسے آزاد کردے یا مدبر یا مکاتب بنالے یا اپنی باندی اس شرط پر فروخت کی کہ اس سے بچے حاصل کرے (ام ولد بنالے) تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس طرح اس بیع کے ساتھ ایک شرط بھی لازم ہوگئی ہے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے (اس کی روایت طبرانی نے اوسط میں اور ابوحنیفہؒ نے کی ہے، پھر اس موقع پر مسائل کی تفصیل کے لئے ایک قاعدہ مقرر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق ہو وہ بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، جیسے اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ مبیع میں مشتری کی ملکیت ہوجائیگی، کیونکہ یہ بات تو عقد کے بعد بغیر شرط کے بھی ہوتی ہے، اور ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق نہ ہو، حالانکہ بائع یا مشتری یا خود مبیع کے لئے بھی وہ شرط نفع بخش ہو اور وہ مبیع ایسی ہو کہ نفع حاصل کرنے کی مستحق ہو یعنی جاندار ہو تو ایسی شرط عقد کو فاسد کردیتی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس مبیع غلام کو دوسرے کے پاس فروخت نہ کرے تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط لگائی ہے جس کا عوض کچھ بھی نہیں ہے، اس سے ایک وقت میں سود کی نوبت آجاتی ہے، یا اس شرط کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہوسکتا ہے، تو اس عقد کا جو مقصد اصلی تھا یعنی کسی جھگڑے کے بغیر ہی اس سے نفع حاصل کرنا، اس سے یہ عقد خالی ہوگا، اس لئے ایسی شرط عقد کو فاسد کردیگی، البتہ اگر ویسی شرط کا اس علاقہ میں رواج ہوگیا ہو، کیونکہ رواج اور عمل قیاس پر غالب ہوتا ہے، اور اگر ایسی شرط ہو جو تقاضائے عقد کے مطابق ہو اور اس میں خود عاقد کا یا معقود علیہ کا کوئی نفع بھی نہ ہو تو وہ عقد کو فاسد نہیں کرے گی، یعنی وہ شرط خود ہی لغو ہوجائیگی، یہی ظاہر المذہب بھی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس خریدے ہوئے جانور کو فروخت نہیں کرے گا، تو خود یہ شرط لغو ہوگی، کیونکہ جانور کی طرف سے ایسی کوئی خواہش یا مطالبہ نہیں ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے سودی معاملہ ہوجانے کی نوبت نہیں آئیگی، اور نہ ہی اس شرط سے کسی جھگڑے کی نوبت آئیگی، اور جب ایک قاعدہ کلیہ یہاں بتادیا گیا، تب ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جو شرطیں لگی ہوئی ہیں عقد بیع ان کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کیونکہ عقد یہ چاہتا ہے کہ تصرف کرنے میں مکمل آزادی ہو اور ہر طرح کی گنجائش و اختیار ہو، اور یہ نہیں چاہتا ہے کہ آزاد کرنا یا ایسی کوئی بھی شرط لگانا لازم کردیا جائے، حالانکہ اس شرط کے لگانے کا تقاضا یہی ہے، اور اسی میں معقود علیہ (یعنی مبیع) یعنی غلام یا باندی کا فائدہ بھی ہے اس لئے یہ شرط فاسد ہوگی۔

اور امام شافعیؒ اگرچہ آزاد کرنے کی شرط میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک روایت یہ موجود ہے کہ آزاد کردینے کی شرط پر بھی بیع جائز ہوگی، اور وہ اس مسئلہ کو غلام کو بطور نسمہ فروخت کرنے پر (تفسیر آتی ہے) قیاس کرتے ہیں، یعنی اگر یہ وصیت کی کہ میرا غلام آزاد کرنے کے لئے فروخت کیا جائے، حالانکہ غلام کو آزاد کردینا معروف، معمول ہے تو اسی قیاس پر آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کرنا بھی جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا وہ حدیث وقیاس حجت ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اور غلام کو نسمہ کے طور پر فروخت کرنے کی تفسیر یہ ہے کہ وہ غلام کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے، جس کے متعلق یہ بات معلوم ہو کہ وہ اس غلام کو آزاد کرنے کے لئے خریدنا چاہتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فروخت کرتے وقت اس کی شرط لگائے کہ وہ اس غلام کو آزاد کرے

گا، پھر اگر مشتری نے آزاد کرنے کی شرط پر خرید کر آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ اس مشتری پر اس غلام کا ثمن (طے شدہ قیمت) لازم آئیگی۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بیع فاسد ہی رہ جائیگی، اسی لئے اس مشتری پر اس کا دام بازاری عام قیمت لازم آئیگی، کیونکہ بیع ابتداء ہی میں فاسد واقع ہوئی تھی اس لئے اب وہ جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ضائع ہو گیا تو اس کی قیمت (عام) واجب ہوتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی طرف سے اس کی آزادی کی شرط کرنا اس عقد کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ بیان کر دیا ہے، لیکن حکم کے اعتبار سے اس عقد کے مناسب بھی ہے، کیونکہ وہ ملکیت کو مکمل کرنے والی ہے اور ہر چیز اپنے کمال پر پہونچ کر مستحکم اور پختہ ہو جاتی ہے، گویا اس شرط سے اس بیع کا پورا ہو جانا لازم آتا ہے اس لئے اسے آزاد کرنے سے اس بات میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس غلام میں کوئی عیب پایا جائے تو مشتری اس سے حاصل شدہ نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے (کہ اس عیب کی وجہ سے اس کی مالیت میں جو کمی آئی ہے وہ کمی بائع مشتری کو واپس کر دے) اس کے برخلاف اگر کسی دوسری وجہ سے وہ غلام ضائع ہو گیا تو اس کی عقد سے کسی طرح مناسبت نہیں پائی گئی بلکہ اس میں خرابی بڑھ کر اس میں پختگی آگئی، پھر جب غلام میں آزادی پائی گئی تو مناسبت لوٹ کر متحقق ہو گئی اس لئے اس بیع کے جائز ہونے کی صورت غالب آگئی، اسی لئے اس سے پہلے یہ عقد موقوف رہے گا، (ف یعنی اگر اس شرط پر غلام خریدا کہ مشتری اسے آزاد کر دے گا تو یہ بیع موقوف رہیگی اس لئے وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اس کی بیع بلاشک وشبہ فاسد ہو جائیگی، اور اگر مشتری اسے آزاد کر دے تو وہ بیع مکمل ہو کر جائز ہو جائیگی، اگرچہ ابتداء میں وہ فاسد تھی)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ اسے آزاد کر دے یا مدبر یا مکاتب بنا دے، یا باندی اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے ام الولد بنا لے یعنی اس سے اولاد حاصل کرلے فروخت کے وقت شرط مقرر کرنے کے سلسلہ میں احناف کی طرف سے مقرر شدہ قاعدہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ دلائل

قال وكذلك لو باع عبدا على ان يستخدمه البائع شهرا اودارا على ان يسكنها وعلى ان يقرضه المشترى درهما اوعلى ان يهدى له هدية لانه شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين ولا نه نهى عن بيع وسلف لانه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيئ من الثمن يكون اجارة فى بيع ولو كان لا يقابلهما يكون اعارة فى بيع وقد نهى النبى عن صفقتين فى صفقة قال ومن باع عينا على ان لا يسلمه الى رأس الشهر فالبيع فاسد لان الاجل فى البيع العين باطل فيكون شرطا فاسدا وهذا لان الاجل شرع ترفيها فيليق بالديون دون الاعيان.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ بائع ایک مہینہ تک اس سے خدمت لے گا، یا کوئی گھر اس شرط پر بیچا کہ میں (بائع) اس میں ایک مہینہ تک رہوں گا، یا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس بائع کو ایک درہم قرض دے گا، یا اس شرط پر کہ مشتری بائع کو ہدیہ کے طور پر کچھ دے گا تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک شرط ایسی ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور بائع ومشتری میں سے کسی ایک کا اس شرط سے فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ قرض کی شرط لگانے سے منع فرمایا ہے اس وجہ سے بھی کہ اگر غلام سے خدمت لینے اور گھر میں رہنے کی عوض کوئی قیمت اور مال لازم ہو تو اس سے بیع کے اندر کرایہ کا معاملہ ہونا لازم آئیگا، اور اگر خدمت اور رہائش کے عوض کچھ قیمت لازم ہوتی ہو تو اس بیع کے اندر عاریت لینا لازم آئے گا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے (ف: جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ

رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت شافعیؒ واحمد والنسائی والترمذی رحمھم اللہ نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت حسن ہے، اس روایت کے معنی وہی ہیں جو مصنفؒ نے بیان کئے ہیں، کیونکہ امام احمدؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہی الفاظ روایت کئے ہیں، م، ت، ف،)۔

قال ومن باع عینا الخ اور جس نے کوئی مال عین اس شرط پر بیچا کہ مہینہ کی پہلی تاریخ آنے تک مشتری کو حوالہ نہیں کرے گا تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع جب مال عین ہو (دین نہ ہو) تو اس میں میعاد کی شرط باطل ہوتی ہے اس لئے یہ شرط بھی فاسد ہوگی، اور میعاد کی شرط (آنے والے کسی وقت معین تک کے لئے مہلت کی شرط) باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شرط میعاد کی کسی آسانی کی غرض سے ہوتی ہے، اور ایسی آسانی ایسے ہی مال کے لائق ہوتی جو دین کی شکل کے یعنی درہم و دینار ہوں، اور جو مال عین ہو اس میں مہلت اور آسانی کی شرط مناسب نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ مال عین تو بالفعل اور نقد موجود ہوتا ہے اور دین یعنی دینار درہم تو آہستہ آہستہ تلاش کیا جاتا ہے، اس لئے اس کے واسطے میعاد اور مہلت وقت ہوتی ہے، اور عین مال کے واسطے نہیں ہوتی ہے۔

توضیح اگر کسی نے اپنا غلام یا مکان یا دوسرا سامان اس شرط پر بیچا کہ ایک ماہ تک میں اس سے فائدہ اٹھاتا رہوں گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

قال. ومن اشترى جارية الاحملها فالبيع فاسدوالاصل ان مالا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناؤه من العقد والحمل من هذا القبيل وهذا لانه بمنزلة اطراف الحيوان لاتصاله به خلقة وبيع الاصل يتناولها الاستثناء يكون على خلاف الموجب فلم يصح فيصير شرطافاسدا والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة غيران المفسد فى الكتابة ما يتمكن فى صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمدلا تبطل باستثناء الحمل بل يبطل الا ستثناء لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة و كذاالوصية لا تبطل به لكن يصح الا ستثناء حتى يكون الحمل مير اثاوالجارية وصية لان الوصية اخت الميراث والميراث يجرى فيما فى البطن بخلاف ما اذااستثنى خدمتها لان الميراث لا يجرى فيها.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی خریدی سوائے اس بچہ کے جو اس پیٹ میں ہے، یعنی اس کے پیٹ کے بچہ کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس مسئلہ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مردہ چیز جسے مستقل طور سے بیچنا صحیح نہ ہوا سے دوسری چیزوں سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور پیٹ کا بچہ بھی اسی قسم سے ہے، چونکہ صرف اس کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل بھی حیوان کے ہاتھ پاؤں کی طرح پیدائش میں مبیع (حیوان) سے متصل ہوتا ہے، اور اصل چیز کی بیع میں ہاتھ پاؤں وغیرہ از خود داخل ہو جاتے ہیں اس لئے ہاتھ پاؤں یا حمل کا استثناء کرنا تقاضائے عقد کے خلاف ہوتا ہے یعنی اس عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں اصل بدن کے ساتھ بیع میں داخل ہوں، لیکن یہ مشتری اپنے استثناء سے اس کو خارج کر رہا ہے، اس لئے اس کا استثناء صحیح نہ ہوگا، اور استثناء ایک شرط فاسد ہوگئی، اور ہمیں معلوم ہے کہ عقد میں شرط فاسد لگانے سے وہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح غلام کو مکاتب بنانے میں اس کو اجارہ پر دینے میں یا رہن کے طور پر رکھنے میں بھی یہی حکم ہے، یعنی مثلاً باندی سے آقا نے کہا کہ میں نے تم کو مکاتب بنایا سوائے تمہارے حمل کے یا میں نے اس باندی کو اس کے حمل کے علاوہ اجارہ میں دیا، یا میں نے اس باندی کے حمل کے ماسوا دوسرے اعضاء بدن کو رہن کے طور پر رکھا تو یہ سارے معاملات فاسد ہوں گے، کیونکہ یہ سارے معاملات بھی فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتے ہیں، البتہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ کتابت کو ایسی شرط باطل کرتی ہے جو نفس عقد میں

داخل ہو اور ہبہ وصدقہ ونکاح وخلع اور قتل عمد میں خون سے صلح کرنا ایسے عقود ہیں جو حمل کے استثناء سے باطل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کسی قاتل نے مقتول کے ولی سے کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی دے کر اس عمداً خون کے معاملہ میں صلح کر لی، سوائے اس بچہ کے جو اس باندی کے پیٹ میں ہے کہ وہ میں نے تم کو نہیں دیا، تو ایسے استثناء سے یہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ یہ استثناء خود باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ سارے عقود ایسے ہیں جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح وصیت بھی حمل کے استثناء سے باطل نہ ہوگی، لیکن یہ استثناء صحیح ہو جائے گا، اس لئے اس باندی پر وصیت کے مطابق حکم جاری ہوگا، لیکن اس کے پیٹ کا بچہ اس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا، کیونکہ وصیت کو میراث کی بہن کہا گیا ہے، جبکہ میراث ایسی چیز ہے جو پیٹ کے بچہ میں بھی جاری ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر باندی کسی کو وصیت کر کے دیدی لیکن اس کی حق خدمت کو مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ خدمت میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے باندی خریدی مگر اس کے پیٹ کے بچہ کو مستثنیٰ کر دیا، استثناء کے مسئلہ میں اجارہ، رہن، قتل عمد پر صلح، وصیت وغیرہ کا تفصیلی بیان، حکم، دلائل

قال. ومن اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا اوقباء فالبيع فاسد لانه شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدالمتعاقدين ولانه يصير صفقة في صفقة على مامر قال ومن اشترى نعلا على ان يحذوه البائع اويشركه فالبيع فاسد قال ماذكره جواب القياس ووجهه ما بينا وفي الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصبغ الثوب وللتعامل جوزنا الاستصناع قال والبيع الى النيروزو المهر جان وصوم النصارى وفطر اليهود اذا لم يعرف المتبايعان ذلك فاسد لجهالة الاجل وهي مفضية الى المنازعة في البيع لا بتنائها على المماكسة الااذا كانا يعرفانه لكونه معلوما عندهما اوكان التاجيل الى فطر النصارى بعد ماشرعوا في صومهم لان مدة صومهم بالايام معلومة فلا جهالة فيه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر کسی شخص نے کسی سے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے کو کاٹ کر اس سے مشتری کے لئے قمیص یا قبا کی سلائی کر کے دے، تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد بیع اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور اس شرط میں ان دونوں معاملہ کرنے والوں سے ایک یعنی مشتری کا فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں ایک صفقہ کے اندر دوسرا صفقہ پایا جاتا ہے یعنی بیع کے ساتھ اجارہ یا عاریت، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے۔

قال ومن اشترىٰ نعلا الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے چمڑا خریدا اس شرط پر کہ وہ اس خریدار کے لئے اس سے جوتے تیار کر کے دے گا، یا جوتوں کے لئے تسمہ لگا دے گا، تو وہ بیع فاسد ہوگی، مصنف ھدایہؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم قیاسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ساتھ ہی اس میں مشتری کا فائدہ بھی ہے یا ایک صفقہ میں دوسرا صفقہ پایا جا رہا ہے، لیکن استحساناً یہ بیع جائز ہے، کیونکہ لوگوں کا اس پر عمل جاری ہے، جیسے کپڑے کو رنگنے کے لئے (رنگریز کو) اجارہ پر لینا جائز ہے، اور اسی معمول وتعامل کی وجہ سے ہم نے کاریگروں سے کوئی چیز بنوانے کی بیع کو جائز رکھا ہے۔

والبیع الی النیروز الخ اور بیع کرنا نوروز یا مہرگان کے دن ادائیگی کے وعدہ پر یا نصاریٰ کے روزے رکھنے کے دن پر یا یہود کے افطار کے دن کی ادائیگی کے وعدہ پر اس صورت میں جبکہ یہ دونوں معاملہ کرنے والے ان دنوں کے آنے کی تاریخ نہ جانتے

ومن اشتریٰ ثوبا الخ: ترجمہ سے مطلب واضح ہے، الاستصناع کسی بھی کاریگر یا ہنرمند سے کچھ بنوانا، نیروز، اس کی اصل نوروز ہے عرب والوں نے اس لفظ کو معرب کیا ہے، کفار کی خوشی اور عید کا ایک دن جو موسم ربیع میں ہوتا ہے، اور مہرجان موسم خریف کا ایک دن، یہ بھی معرب ہے اس کی اصل مہرگان ہے، المماکسۃ، ادائیگی کے وقت بخیلی کرنا، تنگ کرنا۔

ہوں کیونکہ یہ دن نا معلوم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جھگڑے ہو جانے کی نوبت آ جاتی ہے، اس وجہ سے کہ مشتری ایک ثمن ادا کرنے میں مہلت سے ادا کرنے کی کوشش کرے گا تو بائع جہاں تک جلد ممکن ہوگا ثمن کی وصولی کا مطالبہ کرے گا، البتہ اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ دونوں متعاقدین اس وقت کی تعیین سے واقف ہوں، یا یہ کہ عقد بیع اس وقت ہوا جبکہ نصاریٰ نے اپنے روزے رکھنے شروع کر دیئے ہوں کیونکہ ان کے کل روزے رکھنے کے (پچاس دن) معلوم ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کی مدت مجہول نہ ہوگی۔

توضیح: کسی شخص نے اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے سے مشتری کے لئے قمیض یا شلوار کاٹ کر اور سی کر بھی دے گا، یا چمڑا خریدا کہ وہی بائع اس چمڑے سے جوتے وغیرہ تیار کر کے دے گا، نیروز اور مہرگان کے دن قیمت ادا کرنے کی شرط پر بیع کا معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ولا یجوز البیع الی قدوم الحاج وکذلک الی الحصاد والدیاس والقطاف والجزازلا نہا تتقدم وتتاخر ولو کفل الی ہذہ الاوقات جازلان الجہالۃ الیسیرۃ متحملۃ فی الکفالۃ وہذہ الجہالۃ یسیرۃ مستدرکۃ لاختلاف الصحابۃ فیہا ولا نہ معلوم الاصل الاتری انہا تحتمل الجہالۃ فی اصل الدین بان تکفل بما ذاب علی فلان ففی الوصف اولی بخلاف البیع فانہ لایحتملہا فی اصل الثمن فکذافی وصفہ بخلاف ماااذا باع مطلقا ثم اجل الثمن الی ہذہ الاوقات حیث جازلان ہذا تاجیل فی الدین وہذہ الجہالۃ فیہ متحملۃ بمنزلۃ الکفالۃ ولا کذلک اشتراطہ فی اصل العقد لانہ یبطل بالشرط الفاسد ولو باع الی ہذہ الاجال ثم تراضیا باسقاط الاجل قبل ان یاخذ الناس فی الحصادو الدیاس وقبل قدوم الحاج جاز البیع ایضاوقال زفر لا یجوز لا نہ وقع فاسد ا فلا ینقلب جائز اوصار کاسقاط الاجل فی النکاح الی اجل ولنا ان الفساد للمنازعۃ وقد ارتفع قبل تقررہ وہذہ الجہالۃ فی شرط زائد لا فی صلب العقد فیمکن اسقاطہ بخلاف ما اذا باع الدرہم بالدر ہمین ثم اسقط الدرہم الزائد لان الفساد فی صلب العقدو بخلاف النکاح الی اجل لانہ متعۃوہو عقد غیر عقد النکاح وقولہ فی الکتاب ثم تراضیا خرج وفاقالان من لہ الاجل یستبد باسقاطہ لانہ خالص حقہ.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ حاجیوں کے آنے کے دن کے وعدہ پر بیع کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، (ف: یعنی اگر یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم سے دس درہم میں مثلاً اس شرط پر خریدی کہ جس دن حاجی حج سے واپس آئینگے، یا فلاں عطیہ تقسیم کیا جائے گا اس دن تم کو اس کی قیمت ادا کروں گا، تو یہ جائز نہ ہوگا، ع) اسی طرح اگر کھیتی کے کٹنے کا وقت یا کھلیان میں غلہ نکالے جانے کا وقت بیان کیا تو بھی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ اوقات اور یہ چیزیں کبھی جلدی ہوتی ہیں اور کبھی دیر ہوتی ہیں، (ف: اس طرح بیع کے دام ادا کرنے کی مدت مقرر کرنے میں کہا گیا، م) اور اگر قرضہ کی کفالت ان وقتوں تک کے لئے کی (کہ میں اس کے قرض کا مثلاً کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کفیل بنتا ہوں) تو جائز ہوگی، کیونکہ ایسے مسئلہ کفالت میں تھوڑی جہالت بھی قابل برداشت ہوتی ہے) اور یہ جہالت (بالکل صحیح تاریخ کا متعین نہ ہونا) اتنی معمولی سی ہے کہ اس کا علاج بھی ممکن ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرامؓ مجہول مدت کی کفالت کے مسئلہ میں مختلف ہیں یعنی بعضوں کے نزدیک اتنی جہالت جائز ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو (دین) ہے وہ معلوم ہے اس میں جہالت نہیں ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ کفالت کے مسئلہ میں اصلی قرضہ کا مجہول ہونا بھی برداشت کر لیا جاتا ہے مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص پر تمہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس سب کا کفیل ہوں حالانکہ یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز واجب ہے اور اس کی کیا کیفیت ہے، تو صرف وصف مجہول ہونا بدرجہ اولیٰ برداشت ہو جائے گا، یعنی اگر قرضہ ادا کرنے کی مدت مجہول ہو اور مقدار قرض مجہول نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ اس کا کفیل بننا جائز ہوگا۔

بخلاف بیع کے کہ اس میں اصل ثمن کا مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول ہونا بھی برداشت نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر ایسی بیع کا معاملہ طے کیا جو مطلق ہو یعنی اس میں ثمن ادا کرنے کی کوئی میعاد نہ ہو، بلکہ اس میں فی الفور ثمن کے مطالبہ کا حق باقی ہو پھر بھی بائع نے اوپر بیان کئے وقتوں میں سے کسی وقت کے آنے تک ادائیگی ثمن کی مہلت دیدی ہو تو جائز ہوگا، کیونکہ ان مدتوں کی تعیین (اصل عقد بیع میں نہیں بلکہ) قرض میں ہو رہی ہے، تو کفالت کی طرح قرض میں بھی ایسی جہالت قابل برداشت ہے، لیکن جب اصل عقد میں ان اوقات کی شرط لگائی جائے تو قابل برداشت نہ ہوگی یعنی جائز نہ ہوگی، کیونکہ باطل شرطوں کی وجہ سے اصل بیع ہی فاسد ہو جاتی ہے۔

ولو باع الیٰ هذه الاجال الخ اور اگر بائع و مشتری دونوں نے انہیں اوقات یعنی نوروز اور مہرگان وغیرہ دنوں میں ادائیگی کے وعدہ پر بیع کی پھر دونوں ہی کھیتی کاٹنے اور کھلیان میں غلہ کو روندنے کا کام شروع کرنے یا حاجیوں کے واپس آنے سے پہلے ہی اوقات مقررہ کی حد ختم کرنے پر راضی ہو گئے تو بیع جائز ہو جائیگی، (ف: جیسے کہ اگر کسی شرط کے بغیر ہی بیع کی پھر بائع از خود مشتری کو اس کی قیمت ادا کرنے کے لئے ان اوقات میں ادا کرنے کی مہلت دیدے تو جائز ہو جاتا ہے)۔

وقال زفرؒ لایجوز الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بیع اب بھی جائز ہوگی، کیونکہ یہ بیع ابتداء ہی میں فاسد ہو گئی تھی اس لئے اب وہ بدل کر جائز نہ ہوگی، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے وقت مقرر تک کے لئے کسی نے نکاح کیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس وقت مقرر کی قید ختم کردی تب بھی وہ نکاح اب بدل کر صحیح نہیں ہو جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ جھگڑے پیدا ہونے کا خوف تھا، بعد میں جو چیز فساد برپا کرنے والی تھی، وہ فساد پیدا ہونے سے پہلے ہی دور ہو گئی، اور یہ جہالت اصل عقد میں نہ تھی بلکہ ایک زائد شرط میں تھی یعنی یہ جہالت مبیع یا ثمن میں کسی طرح بھی نہیں تھی بلکہ ثمن ادا کرنے کے وقت مقرر میں تھی اس لئے اس کو ختم کرنا ممکن ہو گیا، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایک درہم دو درہم کے عوض بیچا بعد میں دونوں نے اس ایک زائد درہم کو اس سے علیحدہ کر کے صرف ایک ہی درہم رہنے دیا تو بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نفس عقد میں فساد ہے، اس طرح اس کے برخلاف ایک وقت معین تک کے لئے نکاح کرنے میں یہ نکاح نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے، جبکہ متعہ نکاح کے برعکس مستقل ایک دوسری قسم ہی، صاحب کتاب کا یہ فرمانا کہ دونوں ہی اس مدت کے ساقط کرنے پر راضی ہو گئے، تو یہ اتفاقی کلام ہے کیونکہ اگر تنہا وہ شخص جس کے لئے وقت کی مہلت دی گئی ہے وہ خود ہی اس مدت اور مہلت کو ساقط کردے جب بھی ساقط کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مہلت اور میعاد تو صرف اسی کا حق اور اسی سے متعلق ہے۔

(ف: یعنی دوسرے کے راضی ہونے کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ اگر صرف مشتری ہی نے میعاد ختم کردی اور یہ کہدیا کہ بہر صورت میں ابھی ادا کردوں گا تو بیع جائز ہو جائیگی، لیکن زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ عقد معاملہ کے وقت ہی فاسد ہو چکا تھا تو وہ بدل کر اب جائز نہ ہوگا، جیسے اگر کسی نے دو مہینے کے لئے نکاح کیا پھر اس وقت کی قید اور حد ختم کردی تو بھی نکاح جائز نہیں ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ابتداء میں نکاح نہ تھا بلکہ متعہ تھا، اس لئے اس کی میعاد کو ختم کر دینے سے وہ نکاح نہیں ہوگا، کیونکہ دو مہینے کے لئے ایجاب یا قبول کرنا ہی تو متعہ ہو جاتا ہے، لیکن بیع میں ثمن اور مبیع دونوں معلوم ہیں البتہ صرف ثمن ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہی تو ایک زائد شرط ہوئی جس کے نکال دینے سے عقد جائز ہو جائے گا، اور اگر مبیع یا ثمن میں فساد ہوتا تو پھر بیع جائز نہ ہوتی جیسے کہ ایک درہم کے عوض دو درہم کا معاملہ کرنا کہ ایک درہم زیادہ کر دینے سے وہ سودی معاملہ ہو گیا اسی لئے بعد میں اس زائد درہم کو ختم کر کے ایک درہم کے عوض ایک ہی درہم کر دینے سے بھی یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

توضیح: کوئی معاملہ کر کے قیمت کی ادائیگی کے لئے ایسے الفاظ سے مہلت لینا کہ حاجیوں کی واپسی کے دن یا کھیتی کٹنے یا کھلیان میں غلہ نکالنے کے دن ادا کردوں گا، اگر مطلقا قرضوں

کی ادائیگی کیلئے ان چیزوں کو میعاد بنایا، اگر بیع وشراء میں ان اوقات کو میعاد بنا کر وقت آنے سے پہلے اس کی ادائیگی، اور میعاد کو ختم کردیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

لایجوز البیع الی قدوم الحاج الخ، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقوله فی الکتاب ثم تراخیا الخ

قال. ومن جمع بین حر وعبد اوشاة ذکیة ومیتة بطل البیع فیهما وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد ان سمی لکل واحد منهما ثمنا جاز فی العبد والشاة الذکیة وان جمع بین عبد ومد براوبین عبده وعبد غیره صح البیع فی العبد بحصة من الثمن عند علمائنا الثلثة وقال زفر فسد فیهما ومتروک التسمیة عامدا کالمیتة والمکاتب وام الولد کالمدبر له الاعتبار باالفصل الاول اذمحلیة البیع منتفیة بالاضافة الی الکل ولهما ان الفساد بقدر المفسد فلا یتعدی الی القن کمن جمع بین الاجنبیة واخته فی النکاح بخلاف ما اذا لم یسم ثمن کل واحدلا نه مجهول ولا بی حنیفة وهو الفرق بین الفصلین ان الحر لا یدخل تحت العقد اصلا لانه لیس بمال والبیع صفقة واحدة فکان القبول فی الحر شرطا للبیع فی العبد وهذا شرط فاسد بخلاف النکاح لا نه لایبطل بالشروط الفاسدة واما البیع فی هولاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقیام المالیة ولهذا ینعقد فی عبد الغیر باجازته وفی المکاتب برضاه فی الاصح وفی المدبر بقضاء القاضی وکذافی ام الولد عند ابی حنیفة وابی یوسف الا ان المالک باستحقاقه المبیع وهولاء باستحقاقهم انفسهم ردوا البیع فکان هذا اشارة الی البقاء کما ا ذا اشتری عبد ین وهلک احدهما قبل القبض وهذا لا یکون شرطا للقبول فی غیر المبیع ولا بیعا بالحصة ابتداء ولهذا لا یشترط بیان ثمن کل واحد فیه.

ترجمہ، قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام اور ایک آزاد کو اکٹھا بیچا، یا ایک ذبح کی ہوئی بکری اور ایک مردار بکری کو جمع کر کے بیچا تو دونوں کی بیع باطل ہوگی، خواہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو تو اس کے غلام اور ذبح کی ہوئی بکری کی بیع جائز ہوگی، (مثلاً یہ کہا ہو کہ میں نے ہر ایک کو پانچ روپے اور مجموعہ دس روپے میں دونوں کو بیچا اور اگر ہر ایک کے ثمن کی تفصیل نہیں بتائی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے دونوں کو دس روپے کے عوض بیچا تو بیع باطل ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا، جبکہ ایک مال کے ساتھ ایسی ایک چیز لگادی گئی ہو جو مال نہ ہو۔

وان جمع بین عبد و مدبر الخ اور اگر اس نے اپنے غلام اور مدبر یا اس نے اپنے اور کسی دوسرے کے ایک ایک غلام کو ایک ساتھ اس کی اپنی مقررہ قیمت کے عوض بیچا تو یہ بیع ہمارے تینوں اماموں قول کے مطابق جائز ہوگی، ف: یعنی امام ابوحنیفہ و ابویوسف، محمد رحمہم اللہ کا متفقہ قول ہے، وقال زفرؒ الخ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کی بیع فاسد ہوگی، (ف: یعنی غلام و مدبر کو جمع کرنے سے دونوں کی بیع فاسد ہوگی، جیسے اپنے اور غیر کے غلام کو ایک ساتھ بیچنے سے بھی دونوں کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مدبر کو اور غیر کے غلام کو بیچنے کا وہ اختیار نہیں رکھتا ہے، اس لئے دونوں بھی محل بیع نہیں ہوں گے، جیسے کہ آزاد مرد اور ایک مردہ شخص محل بیع نہیں ہوتے ہیں، اور جس ذبح کئے ہوئے جانور پر قصدا اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ بھی مردہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور وہ غلام جو مکاتب ہو یا باندی جو ام ولد ہو وہ مدبر کے حکم میں ہے، (ف: یعنی اگر غلام کے ساتھ مکاتب یا ام ولد کو جمع کیا تو ہمارے علماء کرام کے نزدیک غلام کی بیع اس کے خاص اپنے حصہ کے عوض جائز ہوگی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک باطل ہوگی، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ کو پہلی صورت پر قیاس کیا ہے یعنی ایک غلام اور ایک آزاد کو ایک ساتھ بیچنے پر اس لئے کہ کل کی طرف منسوب کر کے بیع کا

محل ہونا نہیں پایا جارہا ہے، (ف: یعنی آزاد اور مردار اور مدبر اور کسی دوسرے شخص کا غلام کہ ان میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اسے بیچا جاسکے اس لئے دونوں کا حکم برابر ہوا)۔

ولهما ان الفساد الخ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں اسی حد تک فساد پیدا ہوتا ہے جہاں تک اس میں فساد پیدا کرنے والی کوئی بات موجود ہو جیسا کہ مذکورہ مسائل میں آزاد مرد کا ہونا یا کسی مردہ کا رہنا یا مدبر یا غیر شخص کے غلام کا پایا جانا ہے، اس لئے اس کے فساد کا اثر اپنے خاص غلام پر واقع نہیں ہوگا، جیسے کسی نے ایک ساتھ ایک اجنبیہ عورت اور ایک اپنی رضاعی بہن سے نکاح کرلیا تو اس میں صرف اس رضاعی بہن کا نکاح باطل ہوگا، اور اجنبیہ عورت کا نکاح صحیح ہوگا، اس کے برخلاف آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے ہوں تو اس صورت میں غلام کی بیع جائز نہ ہوگی اس کا دام مجہول اور غیر واضح ہونے کی وجہ سے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اور یہی دلیل ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے والی ہے، کہ آزاد آدمی تو عقد بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہی نہیں ہے، اور ایک ساتھ آزاد اور غلام کو ایک ہی صفقہ میں جمع کرکے معاملہ کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غلام کی بیع قبول کرنے کے لئے آزاد کی بیع کو قبول کرنے کی شرط رکھی گئی ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے، بخلاف نکاح کرنے کے کہ وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ مدبر یا کسی غیر کا غلام اور مکاتب وغیرہ کی بیع موقوف رہتی ہے اور چونکہ یہ سب مال میں داخل ہیں ان کی مالیت باقی رہتی ہے اس لئے یہ بیع کے اندر داخل ہوجاتے ہیں، چنانچہ غیر کے غلام کی بیع بعد میں اس کی مالک کی اجازت سے جائز ہوجاتی ہے، اور مکاتب کی بیع قول اصح کے مطابق اسی کی اپنی رضامندی سے بعد میں جائز ہوجاتی ہے، اسی طرح قاضی کے حکم سے مدبر کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ام ولد کا بھی یہی حکم ہے، پھر ان کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جس غیر کا غلام بیچا گیا ہے اس نے مبیع پر دوسرے کے حق کا دعویٰ ثابت ہوجانے کی وجہ سے، اور مدبر و مکاتب اور ام ولد میں اپنے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے اس بیع کو رد کردیا ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگئی، اس طرح اس کے رد کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہوگیا کہ بیع ثابت ہوچکی تھی، جیسے کہ کسی نے دو غلام خریدے مگر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان میں ایک مرگیا تو دوسرے کی بیع اس کے اپنے حصہ ثمن کے عوض باقی رہجاتی ہے، پھر بھی اگر یہ مشتری چاہے تو اسے بھی رد کردے، (کہ شاید اس کی مصلحت ایک ساتھ دو لینے کی ہو) اور جب یہ لوگ بیع میں داخل ہوگئے تو اس بیع کے قبول کرلینے میں اصل مبیع کے ساتھ غیر مبیع کے قبول کرنے کی شرط نہیں رہی، اور ابتداء میں بھی حصہ کے مطابق بیع نہیں ہوئی، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہوا، ف: یعنی غلام و مدبر میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان کرنا ضروری نہیں ہے)۔

> توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے غلام کے ساتھ کسی دوسرے کے غلام کو ملا کر بیچا، یا ذبح کی ہوئی بکری کو ایک دوسری مردہ بکری کے ساتھ بیچا یا اپنے غلام کے ساتھ ایک مدبر کو یا کسی دوسرے کے ایک غلام کو ملا کر بیچا، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ، وجہ تفریق مسائل، دلائل

فصل فی احکامه

واذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بامر البائع وفى العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمته قميته وقال الشافعي لا يملكه وان قبضه لانه محظور فلا ينال به نعمة الملك ولان النهي نسخ للمشروعية للتضاد ولهذا لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة اوباع الخمر بالدراهم ولنا ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء فى الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال

بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند نا لا قتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه تنال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاوراذ هو واجب الرفع بالا ستردادفبالا متناع عن المطالبة اولى ولان السبب قد ضعف لمكان اقترانه بالقبيح فيشترط اعتضاده بالقبض في افادة الحكم بمنزلة الهبة والميتة ليست بمال فانعدم الركن ولو كان الخمرمثمنا فقد خرجناه وشيئ اٰخروهوان في الخمر الواجب هو القيمة وهي تصلح ثمنا لا مثمنا ثم شرط ان يكون القبض باذن البائع وهو الظاهر الا انه يكتفى به دلا لة كما اذا قبضه في مجلس العقد استحسانا وهو الصحيح لان البيع تسليط منه على القبض فاذا قبضه بحضرته قبل الافتراق ولم بنهه كان بحكم التسليط السابق وكذا القبض في الهبة في مجلس العقد يصح استحسانا وشرطه ان يكون في العقد عوضان كل واحد منهما مال ليتحقق ركن البيع هو مبادلة المال بالمال فيخرج عليه البيع بالميتة والدم والحروالريح والبيع مع نفي الثمن وقوله لزمته قيمته في ذوات القيم فامافي ذوات الامثال يلزمه المثل لانه مضمون بنفسه بالقبض فشابه الغصب وهذا لان المثل صورةو معنى اعدل من المثل معنى.

ترجمہ: فصل: بیع فاسد کے احکام کا بیان، اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کرلیا جبکہ اس عقد میں دونوں عوض ہی ہوں تو مشتری اس کا مالک ہوجائے گا، اور اس پر اس مال کی قیمت لازم ہوجائیگی، (ف: اور ثمن یعنی طے شدہ قیمت لازم نہ ہوگی) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اگر چہ وہ اس مال پر قبضہ بھی کرلے، کیونکہ بیع فاسد ایک ممنوع طریقہ ہے، اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے، اس لئے کہ دونوں (یعنی ممانعت اور مشروعیت) ایک دوسرے کی ضد ہیں، (ف یعنی زمانہ جاہلیت میں یہ کام مشروع اور ثابت بھی تھے تو بھی زمانہ اسلام میں ان کی ممانعت کی وجہ سے منسوخ ہوگئے کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ کوئی کام مشروع بھی ہو اور وہ ممنوع بھی ہو کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، م) اسی لئے قبضہ سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، (ف: یعنی اگر مشروع اور جائز ہوتی تو قبضہ سے پہلے بھی ملکیت حاصل ہوتی، م)، اس لئے بیع فاسد کی مثال ایسی ہوئی جیسے بائع نے مبیع کو مردہ جانور کے عوض بیچا، یا، ایک مسلمان نے شراب کو درہم کے عوض بیچا (ف: حالانکہ اس بیع باطل میں قبضہ کرلینے کے بعد بھی بالاتفاق ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، م)۔

﴿ولنا ان ركن البيع صدر من اهله الخ:﴾

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں جبکہ مال کا تبادلہ مال سے ہو مگر اس میں کوئی شرط فاسد لگی ہوئی ہو تو اس بیع میں رکن بیع یعنی ایجاب وقبول پایا گیا وہ بھی ایسے لوگوں سے جن کو ایجاب وقبول کی اہلیت ثابت ہے اور اس ایجاب وقبول کا تعلق اس کے لائق محل یعنی مال سے ہے۔ اس لئے اس کو دوسرے لفظوں میں اس طرح کہا جائے گا کہ بیع منعقد ہوئی اور جن سے منعقد ہوئی اور جس محل میں ہوئی اس میں کسی قسم کا خفاء واشتباہ بھی نہیں ہے (ف: یعنی بائع ومشتری دونوں میں خرید وفروخت کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور مبیع کا محل یہی مال ہے، م) اور مال سے مال کا تبادلہ کرنا ہی بیع کا رکن ہے، پھر ہمارے اپنے اصول میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ کسی چیز کی نہی اور ممانعت اس کے ثبوت کو پختہ بنا دیتی ہے کیونکہ اس کی ممانعت کرنے کا تقاضا یہ ہے، کہ اس کا تصور ہوسکتا ہو یا وہ پائی جاسکتی ہو اس لئے موجودہ صورت میں نفس بیع ثابت ہوگی، (ف: البتہ اس میں فساد ڈالنے والی شرط ممنوع ہوگی، م) اس لئے صرف بیع سے ملکیت کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور ممنوع صرف وہ چیز ہے جو اس بیع کے ساتھ اور لگی ہوئی ہے، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت کرنا، (ف: کہ اس وقت نفس بیع تو جائز ہوتی ہے لیکن اذان کے وقت ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آجاتی ہے، م)۔

﴿وانما لايثبت الملك قبل القبض الخ:﴾

ایسی چیزوں پر جبتک کہ قبضہ نہ ہو جائے ملکیت اس بناء پر حاصل نہیں ہوتی ہے کہ بیع کے وقت جو فساد اس میں پایا جار ہا تھا بڑھ کر اس کے محقق ہو جانے کی نوبت نہ آجائے، کیونکہ اس فساد کو اس طرح دور کرنا واجب ہے کہ بائع اپنے مشتری سے یہ کہے کہ اس بیع کو تم واپس کردو، اس کے بعد اگر وہ واپس نہ کرے اور انکار کردے تو فساد میں پختگی آجائیگی، اور قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت کا جو سبب ہے یعنی بیع کا ہونا اس کیساتھ قباحت لگی رہنے کی وجہ سے وہ سبب کمزور ہو گیا اس لئے اس سے ملکیت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اس کمی اور کمزوری کو دور کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا ضروری ہوا اس طرح اس میں قوت پہنچ جائیگی جیسے کہ ہبہ میں ہوتا ہے، (ف یعنی صرف ہبہ ضعیف عمل ہے اسی لئے ہبہ کرتے ہی جس کو چیز ہبہ کی جاتی ہے اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے جبتک وہ اس پر قبضہ نہ کرلے اس کے بعد ہی اس میں قوت آجاتی ہے۔

﴿والمیتة لیست بمال الخ:﴾

اور مردہ جانور مال ہی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ رکن بیع نہ ہوگا، اور شراب اگر مبیع مانی جائی تو اس کی تشریح باب البیع الفاسد کے پہلے سبق میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں، کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہے، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو تو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی،) اس کے علاوہ کچھ بات یہ ہے کہ شراب کی صورت میں صرف قیمت واجب ہوگی اور قیمت صرف ثمن ہو سکتی ہے لیکن مبیع نہیں بن سکتی ہے پھر ابھی متن کتاب میں مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس میں اتنی تفصیل بھی ہے کہ اجازت کے لئے زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ اجازت کی دلالت بھی کافی ہو جاتی ہے جیسے کہ جس مجلس میں عقد بیع ہوئی اسی مجلس میں بائع کی نظروں کے سامنے اس کے کہے بغیر مشتری نے ازخود مبیع پر قبضہ کرلیا تو یہ بھی استحسانا جائز ہے، اور یہی صحیح بات ہے، کیونکہ بیع کرنے کا مطلب بائع کی طرف سے اس شیئی پر مشتری کو قبضہ کرنے پر مقرر کردینا ہوتا ہے، پھر جب بائع کے سامنے اس کے جدا ہونے سے پہلے مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور بائع نے اس کو منع نہیں کیا تو اس کا مطلب یہ نکالا جائیگا کہ بائع نے پہلے ہی اس پر قبضہ کرنے کے لئے مسلط کردیا ہے، اسی طرح ہبہ کی مجلس میں اس مال پر جو ہبہ کیا گیا ہے بائع کی صریحی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا استحسانا جائز ہے، اور متن کتاب میں یہ بھی شرط کی ہے کہ بیع کے دونوں عوض میں سے ہر ایک مال ہو تا کہ بیع کا رکن یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا ثابت ہو جائے۔

اس طرح ثمن کی نفی کردینے سے، (کہ ثمن کے بغیر میں نے خریدا) بیع باطل ہوگی (ف: کیونکہ اس میں عوض مال نہیں ہے، م) اور متن کتاب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی، یہ حکم قیمتی مالوں میں ہے، اور اگر مبیع کا مثل موجود ہو تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مثلی مبیع خود ہی قابل ضمان ہوتی ہے، اس لئے یہ غصب کے مشابہ ہوگئی، اور مثلی چیزوں میں مثل اس لئے واجب ہوتا ہے کہ مثل تو اس کا صورت اور معنیً دونوں طرح سے ہوتا ہے، اس لئے یہ صرف معنوی مثل سے انصاف کی رو سے بہتر ہوگا، (ف، یعنی اگر کسی نے بیع فاسد کرتے ہوئے گیہوں خریدے تو اسی مبیع کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن اگر یہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کا بدل قیمت ہے لیکن یہ تو اس کا مثل معنوی جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کے مثل گیہوں نہ مل سکے تو صرف مثل معنوی یعنی قیمت ہی کافی سمجھی جائیگی، م)۔

توضیح:۔ فصل بیع فاسد کے احکام، اگر مشتری بیع فاسد میں بائع کے حکم سے مبیع پر قبضہ کرلے، بیع فاسد میں مبیع پر ملکیت کس وقت ثابت ہوتی ہے، اور کیوں، مردار، خون، آزاد، ہوا کے عوض بیع کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. ولكل واحد من المتعاقدين فسخه رفعا للفساد وهذا قبل القبض ظاهر لانه لم يفد حكمه فيكون الفسخ امتناعا عامنه وكذا بعد القبض اذا كان الفساد فى صلب العقد لقوته وان كان الفساد بشرط زائد فلمن له

الشرط ذلک دون من علیه لقوة العقدا لا انه لم یتحقق المراضاة فی حق من له الشرط قال فان باعه المشتری نفذ بیعه لانه ملکه فملک التصرف فیه وسقط حق الاستردادلتعلق حق العبد بالثانی ونقض الاول لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجته ولان الاول مشروع باصله دون وصفه والثانیؒ مشروع باصله ووصفه فلا یعارضه مجرد الوصف ولانه حصل بتسلیط من جهة البائع بخلاف تصرف المشتری فی اللّدارالمشفوعة لان کل واحدمنهما حق العبد ویستویان فی المشروعیة وما حصل بتسلیط من الشفیع.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ متعاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو بیع فاسد کے فسخ کرنے کا اختیار ہے اس فساد کو دور کرنے کے لئے جو اس میں ہو چکا ہے یعنی فساد دور کرنے کا ہر ایک کو پورا اختیار ہے، اور اس اختیار کا قبضہ سے پہلے ہونا بھی ظاہر ہے، کیونکہ بیع کا جو حکم اور فائدہ حاصل ہونا چاہئے تھا یعنی اس مبیع کا مشتری کی ملکیت میں آ جانا وہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے حاصل نہ ہو سکا، اس لئے فسخ کرنے کا مطلب اس حکم سے رکنا اور باز رہنا ہوگا، (ف، یعنی کوئی یہ نہیں چاہتا کہ مجھے اس کی ملکیت حاصل ہو حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل ہے، م،) اسی طرح مبیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بھی ہر ایک شخص فسخ کر سکتا ہے اس صورت میں جبکہ یہ فساد اس عقد کے صلب (اصل عقد میں یا دونوں عوض میں سے کسی ایک) میں ہو، یعنی مبیع یا ثمن کی وجہ سے آیا ہو اس لئے کہ یہ فساد قوی ہوتا ہے، اور اگر اس میں فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے آیا ہو تو وہ شخص جس کے حق میں شرط لگائی گئی ہوگی وہی دوسرے کے مقابلہ میں فسخ کر سکتا ہے، لیکن جس کے خلاف یہ شرط لگائی گئی ہوگی وہ فسخ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ یہ عقد قوی ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ جس شخص کے لئے یہ شرط ہے اس کے پوری رضامندی نہیں پائی گئی ہے، (اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار رہ جاتا ہے۔

﴿قال فان باعه الخ:﴾

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اسے فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، کیونکہ اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے اسی لئے اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہو گیا ہے، اور پہلے بائع کے پاس اسے واپس کرنے کا حق ختم ہو گیا اس لئے کہ اس مبیع کو دوسری بار فروخت کر دینے کی وجہ سے ایک اور بندہ کا یعنی دوسرے مشتری کا حق متعلق ہو گیا ہے، جبکہ پہلی بیع کو توڑنے کا حق کسی انسان کی طرف سے نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے یعنی حق شرعی کی بناء پر ہے، (ف، کیونکہ موجودہ صورت میں حق شرع کا تقاضا، تو یہ ہے کہ اس پہلی بیع کو ختم کر دیا جائے، لیکن بندہ کے حق متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بحال رکھا جائے، م، جبکہ حق اللہ اور حق العبد کے ایک ساتھ جمع ہو جانے کی صورت میں بندہ کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے کہ بندہ محتاج ہوتا ہے، (ف: کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی اور حمید ہے، م)۔

﴿ولا ن الاول مشروع الخ:﴾

اور اس دلیل سے بھی کہ بیع اول اپنی ذات سے مشروع اور صحیح ہے، وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے، لیکن بیع ثانی اپنی ذات اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہے، اس لئے صرف وصف [1] اس کے معارض نہ ہوگا، (ف، یعنی بیع دوم جو صحیح ہے اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی جو کہ فاسد ہے، م، اور اس دلیل سے بھی کہ خود بائع اول کے لازم اور مسلط کرنے سے ہی بیع دوم کا وجود ہوا ہے، اس لئے یہ بیع دوم ختم نہیں ہو سکتی ہے، بخلاف مشتری کے اس تصرف کے جو اس نے دار مشفوعہ میں کیا ہو، کہ وہ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ دونوں تصرف میں سے ہر ایک میں بندہ کا حق ہے، اور مشروع ہونے کے اعتبار سے دونوں ہی برابر ہیں، اور شفیع کے مسلط کرنے سے بھی یہ تصرف پیدا نہیں ہوا ہے، (ف، یعنی کسی شخص نے ایک ایسا گھر خریدا جس کا کوئی شفیع موجود ہے اور اس نے اپنے حق

---

(۱) قولہ وصف، ظاہر یہ تھا کہ صرف اصل معارض نہ ہوگی کیونکہ بیع اول صرف اصل میں مشروع ہے، اس لئے مراد یہ ہوگی کہ بیع دوم جو اصل و وصف دونوں میں مشروع ہو اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی، جو صرف اصل میں مشروع ہے، فافہم، م۔

شفعہ کا مطالبہ بھی کیا، مگر مشتری نے گھر خریدتے ہی اس گھر کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا، تو بھی اس شفیع کو اس کا حق دلایا جائیگا، اس طرح سے کہ دوسرے مشتری کا حق ختم کر دیا جائیگا، کیونکہ دوسری بار خریداری سے اگر گھر میں دوسرے مشتری کا حق متحقق ہوگیا ہے تو ساتھ ہی اس کے شفیع کا بھی حق متعلق ہوگیا ہے اس طرح دونوں حقوق بندوں کے حقوق ہوئے، ان میں سے کوئی بھی حق اللہ نہیں ہے اس لئے کسی ایک کے حق کو مقدم اور دوسرے کے حق کو موخر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور مشروع ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں، تو اسی اعتبار سے بھی مشتری کی بیع کو ترجیح نہ ہوگی بلکہ ختم کر دی جائیگی، اور یہ وجہ بھی نہیں ہے کہ خود شفیع کے کہنے یا الزام کرنے سے مشتری نے فروخت کیا ہو بس اس بناء پر بھی اس مشتری کا تصرف باطل کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اگر شفیع نے مشتری سے یہ کہا کہ تم اس گھر کو فروخت کر دو اور اس نے فروخت کر دیا تو اس مشتری کی بیع نافذ ہو جائیگی، اور شفیع کا حق شفعہ باطل ہو جائیگا۔

توضیح: بیع فاسد ہو جانے کی صورت میں متعاقدین میں سے کسی کی کیا ذمہ داری ہوتی ہے، اگر بیع فاسد ہونے کے باوجود مشتری اس پر قبضہ کرنے کے بعد دوسرے کسی کے پاس اسے فروخت کر دے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ومن اشتری عبدا بخمر اوخنزیر فقبضه واعتقه اوباعه اووهبه وسلمه فهو جائز وعلیه القیمة لما ذکرنا انه ملکه بالقبض فینفذ تصرفاته وبالا عتاق قد هلک فتلزمه القیمة وبالبیع والهبة انقطع الاسترداد علی مامر والکتابة والرهن نظیر البیع لانهما لازمان الاانه یعود حق الاسترد اد بعجز المکاتب وفک الرهن لزوال المانع وهذا بخلاف الاجارة لانها تفسخ بالاعذار ورفع الفساد عذر ولانها تنعقد شیئا فشیئا فیکون الرد امتناعا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے شراب یا سور کے عوض ایک غلام خریدا پھر اس پر قبضہ کر کے اسے آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا یا ہبہ کر کے حوالہ بھی کر دیا تو یہ تصرف جائز ہوگا، اور اس مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی، (ف، کیونکہ شراب یا سور کسی مسلمان کے حق میں مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع مذکور باطل تھی لیکن تصرف جائز ہوگیا، م، مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے کہ قبضہ کر لینے کی وجہ سے مشتری اس کا مالک ہوگیا ہے، اس لئے اس کے تصرفات اس میں نافذ ہو جائینگے، (ف: اور واپسی کا بھی حق نہ رہا، م،) اور اس کے آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام کا ملکیت میں رہنے کا حق ختم ہوگیا تو اس کے مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اور اس کے بیچ ڈالنے سے یا ہبہ کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی دلا دینے سے واپسی کا حق ختم ہوگیا، کیونکہ اب اس پر ایک بندہ کا حق لازم آگیا اور حق متعلق ہوگیا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، (ف: اگر مشتری نے خریدنے کے بعد اس غلام کو مکاتب بنا دیا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا، م۔

والکتابة والرهن الخ:

اور مکاتب بنا لینا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دینا بیع کرنے کی نظیر ہے، یعنی جس طرح بیع کرنے کے بعد لازمی ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب بنانے یا رہن رکھنے کے بعد یہ بھی لازم ہو جاتے ہیں) البتہ اتنا فرق ہے کہ مکاتب کے عاجز ہو کر پھر غلام رقیق بن جانے پر اسی طرح مرہون شئی کو اس کا عوض دے کر چھوڑ لینے سے واپسی کا حق مل جاتا ہے، کیونکہ کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہجاتی ہے، (ف: یعنی جو بندہ مرتہن یا غلام مکاتب کا حق متعلق ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے، اس لئے حق شرعی نے عود کیا کہ اس بیع فاسد کو واپس کر دو، م)۔

وهذا بخلاف الاجارة الخ:

اور یہ حکم اجارہ کے برخلاف ہے، یعنی مذکورہ تصرفات سے واپسی کا حق ختم ہونا جو ذکر کیا گیا ہے وہ اجارہ کے برخلاف ہے، کہ

اس میں یہ حق ختم نہیں ہوتا ہے، ایک تو اس لئے کہ کبھی عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ بھی کر دیا جاتا ہے اور بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنا بھی تو ایک عذر ہے، یعنی اس سے اجارہ فسخ ہو جائے گا، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اجارہ کا اثر آہستہ آہستہ وقت گزرنے کیساتھ ہوتا رہتا ہے، اس لئے اسے واپس کرنا ممنوع ہو گیا، (ف: یعنی اجارہ کا عقد کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ سارے منافع بیک وقت موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس لئے انہیں منافع کے مطابق اجارہ بھی وقتاً فوقتاً منعقد ہوتا جاتا ہے، بس جس وقت اس چیز کو واپس کرنا چاہے اس وقت آئندہ پیدا ہونے والے منافع سے امتناع ہے) اور مجبوری ہے، یعنی ان کو اجارہ دینے سے باز رہا، اور اسے ایسا اختیار تو ابتداء سے یہی رہتا ہے، اس لئے ہر وقت واپس کرنا اس کے لئے ممکن ہوتا ہے، پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص بیع فاسد سے کوئی غلام یا دوسری کوئی چیز خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کر کے اجارہ پر کسی کو دیدے تو اجارہ کو فسخ کر کے واپس کر دینا واجب ہے، م، ع۔

توضیح: غلام کو شراب یا سور کے بدلہ خرید کر آزاد کر دیا یا بیچ دیا، یا اسے مکاتب بنایا یا اسے رہن میں رکھدیا، یا اجارہ میں دیدیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال. وليس للبائع في البيع الفاسد ان ياخذ المبيع حتى يرد الثمن لان المبيع مقابل به فيصير محبوسا به كالرهن وان مات البائع فالمشتري احق به حتى يستوفي الثمن لانه يقدم عليه في حياته فكذا على ورثته وغرمائه بعد وفاته كالراهن ثم ان كانت دراهم الثمن قائمة ياخذها بعينها لانها تتعين في البيع الفاسد وهو الاصح لانه بمنزلة الغصب وان كانت مستهلكة اخذ مثلها لما بينا.

ترجمہ: بیع فاسد ہو جانے کی صورت میں بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ ثمن واپس کئے بغیر ہی اپنی مبیع واپس لے، یعنی پہلے لی ہوئی قیمت واپس کر دے اس کے بعد مبیع واپس لے سکتا ہے، کیونکہ مبیع تو اس ثمن کے مقابل ہے، اس لئے اس کی ادائیگی نہ کرنے تک وہ مبیع مشتری کے پاس رہیگی، جیسے کہ قرضہ کے بدلہ رہن کیا ہوا مال روکا ہوا ہوتا ہے، اور اگر اسی دوران بائع مرجائے تو وہ مشتری اس مال کا زیادہ حق دار ہوگا، یہانتک کہ وہ اپنا پورا ثمن وصول کر لے، کیونکہ خود بائع کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں اس مال مبیعہ کے معاملہ میں زیادہ حق دار اور مقدم ہوگا، جیسے مرتہن زیادہ حقدار ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر راہن مر گیا اور مال مرہون ہی اس کے ترکہ میں پایا گیا، تو اس راہن کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن اس مال مرہون میں سب سے مقدم حقدار ہوگا، یہانتک کہ اس مرہون کے ثمن سے پہلے مرتہن اپنا پورا قرض وصول کر لے گا، پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ راہن کے قرض خواہوں اور وارثوں کا حق ہوگا، ایسے ہی بیع فاسد کی مبیع میں مشتری اس بات کا زیادہ حق دار ہوگا کہ اس ثمن سے سب سے پہلے مشتری کے دام ادا کر دیئے جائیں، اس کے بعد بھی اگر کچھ دام بچ جائے تو وہ قرض خواہوں یا اس کے وارثوں کا حق ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مشتری نے جو ثمن دیا تھا اس وقت وہی موجود نہ ہو، م)۔

﴿ثم ان كانت دراهم الخ:﴾

اور اگر وہی دراہم و دینار باقی رہ گئے ہوں جو مشتری نے ثمن کے طور پر دیئے تھے تو وہ مشتری انہیں کو بائع سے وصول کرے، کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسے دراہم وغیرہ متعین ہو جاتے ہیں، قول اصح یہی ہے کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے، یعنی یہ دام حکماً ایسے ہوتے ہیں گویا کسی سے یہ غصب کئے ہوتے ہیں اور اگر دیئے ہوئے ثمن کے دراہم وغیرہ ختم کر دیئے گئے ہوں یعنی اس وقت بعینہ وہی موجود نہ ہوں تو ان کے جیسے دوسرے وصول کر لے، کیونکہ ہم نے یہ بتا دیا ہے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے۔

توضیح: بائع بیع فاسد میں مشتری سے لی ہوئی رقم واپس کئے بغیر کیا مبیع واپس لے سکتا ہے اگر

اس صورت میں بائع مرجائے تو اس مبیع کا زیادہ حق دار کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿وهو الاصح لا نه بمنزلة الغصب الخ:﴾
قول اصح یہی ہے کہ بیع فاسد میں ثمن کے عوض بعینہ موجود رہنے سے وہی واپس لینے چاہئے، کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے اس لئے یہ رقم مغصوب کے حکم میں ہے، ف: یعنی دینار و درہم اگر چہ بیوع صحیحہ میں متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہ ذمہ میں لازم رہ جاتے ہیں، لیکن اگر کسی کا روپیہ غصب کرلیا تو وہی روپیہ واپس کرنا لازم ہوگا البتہ اگر اس کے واپس کرنے سے کوئی مجبوری ہوگئی ہو مثلاً وہ ختم ہوگیا یا ضائع ہوگیا تو اس جیسا واپس کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد میں جیسے مشتری کا مبیع پر قبضہ بطور واجب ہے، لہذا یہ ثمن بھی متعین ہوگا، اس لئے اگر ممکن ہو تو بعینہ اسی کو واپس کردے، اور اگر مجبوری ہو چکی ہو تو اس جیسا واپس کردے، م۔

قالومن با ع دارابیعا فاسدا فبناها المشترى فعليه قيمتها عند ابى حنيفة رواه يعقوب عنه فى الجامع الصغير ثم شك بعد ذلك فى الرواية وقالا ينقض البنا وترد الدار والغرس على هذا الاختلاف لهما ان حق الشفيع اضعف من حق البائع حتى يحتاج فيه الى القضاء ويبطل بالتاخير بخلاف حق البائع ثم اضعف الحقين لا يبطل بالبناء فاقواهما اولى وله ان البنا والغرس مما يقصد به الدوام وقد حصل بتسليط من جهة البائع فينقطع حق الاسترداد كالبيع بخلاف حق الشفيع لانه لم يوجد منه التسليط ولهذا لايبطل بهبة المشترى وبيعه فكذابنائه وشك يعقوب فى حفظه الرواية عن ابى حنيفة وقد نص محمد على الاختلاف فى كتاب الشفعة فان حق الشفعة مبنى على انقطاع حق البائع بالبناء وثبوته على الاختلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ اور ٹکڑا فروخت کیا پھر مشتری نے اس احاطہ میں عمارت بنالی تو مشتری پر واجب ہوگا کہ اس احاطہ کی قیمت ادا کردے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے جسے امام ابو یوسفؒ (یعقوب) نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے، پھر اپنی روایت میں انہوں نے خود شک ظاہر کیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ میں نے اس روایت کو امام اعظمؒ سے سنا ہے یا نہیں، بہرصورت امام اعظمؒ کا مذہب یہی ہے کہ بائع اب اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، بلکہ مشتری پر واجب ہوگا کہ بائع کو اس زمین کی قیمت ادا کردے۔

﴿وقالا ينقض البناء الخ:﴾
اور صاحبینؒ نے کہا کہ وہ عمارت تڑوا کر خالی زمین بائع کو واپس کردی جائیگی، اور بجائے گھر بنوانے کے درخت وغیرہ لگوادینے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہوگا، یعنی مبیع فاسد ہونے کی صورت میں زمین خرید کر مشتری نے اس میں درخت اور پودے لگادیئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک بائع کو اس کی زمین واپس نہیں مل سکتی ہے، بلکہ صرف اس کی قیمت ملیگی، کیونکہ اسی نے تو مشتری کو اس زمین میں تعمیر کرنے کا پورا حق اور موقع دیا ہے، اور اس نے وہاں ایسا کام کیا ہے جو ہمیشہ رہتا ہے، اس طرح بائع نے اس سے زمین کے واپس لینے کا حق ختم کردیا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک پودے اکھیڑ کر صرف زمین بائع کو واپس کردی جائیگی، کیونکہ اگر ایسی صورت ہوتی کہ مشتری ایسی زمین خریدے جس میں دوسرے کو شفعہ کا حق حاصل ہو، اور مشتری فوراً اس زمین میں عمارت کھڑی کرے یا پودے لگائے تو اس سے شفیع کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے لہذا بدرجہ اولی اس بائع کا حق بھی ختم نہیں ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے اس کی وضاحت خود اس طرح کی ہے۔

﴿لهما ان حق الشفيع الخ:﴾
صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق بائع کی بہ نسبت بہت کمزور ہے، یہانتک کہ اس شفیع کو اپنا حق پانے کے لئے قاضی کے پاس شکایت کرکے حکم لینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حق کے مانگنے میں تھوڑی سی بھی تاخیر کرنے سے حق ختم ہوجاتا ہے، بخلاف اس

بائع کے حق کے کہ یہ تاخیر کرنے سے ختم نہیں ہوتا ہے، اس طرح اس کے جانے میں قاضی سے فیصلہ کرانے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بس جبکہ مشتری کی عمارت بنالینے سے شفیع کا کمزور حق بھی ختم نہیں ہوتا ہے تو بایع کا قوی حق بدرجہ اولیٰ ختم نہیں ہوگا، (ف: یعنی بائع واپس لے گا)۔

﴿وله ان البناء الخ:﴾

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عمارت اور پودے ایسی چیز ہیں جو ہمیشہ ہی لگے رہنے کے لئے لگائے جاتے ہیں، اور عمارت ہو یا درخت جو کچھ بھی لگایا گیا ہے اسی بیع کی اجازت اور حکم دینے کے بعد ہی لگایا گیا ہے اس لئے بائع سے اس کے واپس لینے کا حق ختم ہوگیا، جیسے کہ اگر مشتری اسے فروخت کردے تو بھی بائع کا حق ختم ہوجائے گا، کیونکہ بائع نے تو خود ہی اپنا حق ختم کرالیا ہے، بخلاف حق شفیع کے کیونکہ شفیع کی طرف سے کسی قسم کی ذمہ داری یا حق اس پر لازم نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا مشتری اس مبیع کو بیچ دے یا کسی کو ہبہ کردے اس سے اس شفیع کا حق ختم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مشتری کی عمارت بنالینے سے بھی حق ساقط نہیں ہوگا۔

﴿وشک یعقوب الخ:﴾

اور امام ابو یوسف یعقوبؒ نے صرف امام ابوحنیفہؒ سے اپنی روایت کرنے میں شک کیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں امام اعظم وصاحبینؒ کے درمیان اختلاف کی تصریح کردی ہے، شفعہ کا حق ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق اس سے ختم ہوا ہے یا نہیں، اور ثبوت حق شفعہ میں اختلاف ہے، (ف: چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق ختم ہوگیا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ختم نہیں ہوا، پھر یہ لازم آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے قول کے مطابق شفیع کا حق ختم ہوجائے، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ختم نہیں ہوگا، کیونکہ اگر بائع نے مشتری کو عمارت بنانے کا پورا حق دے کر اپنا حق ختم کرلیا ہے لیکن شفیع نے تو اسے اس کا حق نہیں دیا ہے، لہٰذا شفیع کا حق باقی رہ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفیع کا پورا حق باقی ہے تو بائع کا بھی اس سے زیادہ حق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس عبارت کی توجیہ میں شارحین کو تردد ہے، اس لئے اظہر یہ ہے کہ اس جگہ بجائے حق الشفعہ کے حق الاسترداد کی عبارت تھی جو کاتب کی غلطی سے بدل گئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ فروخت کیا اور مشتری نے اس میں عمارت بنادی، یا کچھ درخت یا باغ لگوادیئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية بيعا فاسد وتقابضها فباعها وربح فيها تصدق بالربح ويطيب للبائع ماربح في الثمن والفرق ان الجارية مما يتعين فيتعلق العقد بها فيتمكن الخبث في الربح والدراهم والدنا نيز لاتتعينان في العقود فلم يتعلق العقد الثاني بعينها فلم يتمكن الخبث فلا يجب التصدق وهذا في الخبث الذي سببه فساد الملك اما الخبث لعدم الملك عندابي حنيفة و محمد يشمل النوعين لتعلق العقد فيما يتعين حقيقة وفيما لاتعين شبهة من حيث انه يتعلق به سلامة المبيع اوتقدير الثمن وعند فساد الملك ينقلب الحقيقة شبهة والشبهة تنزل الى شبهة الشبهة والشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها قال وكذااذا ادعى على اخرما لا فقضاه اياه ثم تصادقا انهلم يكن عليه شيئ وقد ربح المدعى في الدراهم يطيب له الربح لان الخبث لفساد الملك ههنا لان الدين وجب بالتسمية ثم استحق بالتصادق وبدل المستحق مملوك فلا يعمل فيما لايتعين.

ترجمہ: کہا کہ جس شخص نے بیع فاسد میں ایک باندی خریدی، اور دونوں نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کرلیا، یعنی بائع نے دام وصول کرلئے اور مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا، پھر باندی کو فروخت کرکے اس سے مالی نفع حاصل کرلیا تو وہ اس نفع کو صدقہ کردے، لیکن بائع اول نے اس دام میں جو کچھ نفع حاصل کیا تھا، وہ اس کے لئے حلال ہوگا، دونوں کے نفع میں فرق یہ ہوگا، کہ باندی ایسی چیز ہے

جو ہر اعتبار سے متعین ہے اس لئے عقد بیع کا تعلق خاص اس کی ذات سے ہوگا، لہذا اس سے حاصل شدہ نفع میں حرمت کی نجاست جم جائیگی، لیکن دینار اور درہم ایسی چیزیں ہیں جو معاملات میں متعین نہیں ہوتی ہیں، اس لئے دوسری بار فروخت کرنے سے اس کا تعلق ان کی ذات سے نہ ہوگا، اس لئے حرمت کا تعلق بھی اس میں لگ کر کے نہیں جم سکے گا، اسی لئے اس نفع کو صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا، ف: اگر یہ کہا جائے کہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہوتی ہے، یہانتک کہ ایسے دراہم جو بیع فاسد میں ادا کئے گئے ہوں، واپسی کی صورت میں ان ہی کو واپس کرنا واجب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ دراہم بھی متعین ہو جاتے ہیں، جواب یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اس کے واپس کرنے کا حق باقی ہو، لیکن موجود صورت میں اس کو بیچ دینے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ختم ہو چکا ہے، م، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح حقیقی حرمت کا استعمال ممنوع ہے، اسی طرح ایسی چیز کا استعمال بھی ممنوع ہے جس میں حرمت کا شبہ بھی ہو۔

وھذا فی الخبث الخ:
اور متعین ہونے اور نہ ہونے کا یہ فرق ایسی حرمت کی نجاست کے بارے میں جس کا سبب ملکیت کا فاسد ہونا ہو، کیونکہ نجاست جو ملکیت نہ ہونے کی سبب سے ہو تو امام ابوحنیفہؒ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں قسموں میں برابر ہے، یعنی وہ متعین ہو یا نہ ہو، کیونکہ دوسری بار کے بیع کا تعلق شئی متعین میں حقیقت کے طور پر ہوگا، اور غیر متعین میں مشابہت کے طور پر اس اعتبار سے ہوگا کہ غیر متعین ہی کے ساتھ مبیع کی سلامتی اور ثمن کی مقدار کا اندازہ کرنا متعلق رہتا ہے، اور ملکیت فساد آنے کے وقت ایک حقیقت شبہ سے بدل جاتی ہے، اور جہاں صرف شبہ ہو وہاں شبہ سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہو کہ رہ جاتا ہے، حالانکہ حقیقت حرمت سے نیچے ہو کر صرف اس کے شبہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے اور اس سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہونے کی حرمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی جب کسی بیع میں فساد آجائے یہ وہ فاسد شئی سے مل کر فاسد ہو جائے تو اس میں جو عوض متعین ہے مثلاً باندی اس میں حرمت کا شبہ ہوگا کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ ملکیت میں آگئی ہے، اور جو عوض متعین نہ ہو مثلاً ثمن یا دام کو اس میں نجاست کے شبہ ہونے میں بھی شبہ رہ جاتا ہے، اور اگر وہ شی ملکیت ہی میں نہ ہو جیسے کوئی کسی دوسرے کی باندی یا کسی کے درہم زبردستی چھین کر لے آئے تو دونوں سے نفع حاصل کرنے میں حرمت ہوگی خواہ وہ متعین یا غیر متعین ہو، کیونکہ جو متعین ہے اس میں حقیقۃً حرمت موجود ہے، مثلاً کسی نے کسی کی باندی غصب کر کے فروخت کر دی، اور اس کے مالک کو اس باندی کا تاوان بھی ادا کر دیا، لیکن یہ تاوان اس باندی کے اصل ثمن سے کہ مثلاً سو روپے سے کم ہیں، تو یہ سو روپے اس کے نفع کے ہوئے، مگر یہ نفع حقیقۃً حرام ہوگا، کیونکہ اس غاصب کی اس باندی پر ملکیت بالکل نہیں تھی، اور اگر درہموں سے کچھ نفع اٹھایا ہو جو کہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو بھی ان میں حرمت کا شبہ ہوگا، کیونکہ انہیں غصب کئے ہوئے درہموں سے مبیع کے حاصل ہونے یا ثمن کا اندازہ کرنے کا تعلق ہے، مثلاً ان غصب کئے ہوئے درہموں کی طرف اشارہ کر کے یہ درہم نہیں دیئے بلکہ دوسرے دیدیئے تو بھی ملک نہ ہونے سے ان کے ساتھ اندازہ کرنے میں حرمت کا شبہ ہے اور حرمت کا شبہ بھی حرام ہی ہوتا ہے، بخلاف اس کی اگر کچھ ملک ہو تو اس سے اندازہ کرنے میں نجاست کا شبہ ہوگا، اور ایسے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قال و کذااذا الخ:
اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص پر مال کا دعویٰ کیا اور جس پر دعویٰ کیا گیا تھا اس نے وہ مال دعویٰ کرنے والے کو دیدیا، پھر دونوں نے انتہائی دیانت داری کے ساتھ اقرار کیا کہ ہمارا دعویٰ غلط تھا یعنی اس مدعیٰ علیہ پر کچھ مال باقی نہ تھا، البتہ اس عرصہ میں مال وصول کرنے والے مدعی نے ان وصول شدہ روپے سے کسی طرح کچھ نفع بھی حاصل کر لیا، تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو نجاست آئی ہے، وہ فساد ملک کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ مدعی کے دعویٰ کی وجہ سے قرضہ واجب ہوا، پھر آپس کی تصدیق کی وجہ سے اس قرضہ پر دوسرے شخص یعنی مدعا علیہ کا حق ثابت ہو گیا، اور اس قرضہ مستحقہ کا بدل مذکورہ دراہم مملوک مال ہیں، لہذا ان درہموں میں نجاست کا اثر نہیں ہوگا کیونکہ وہ متعین نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کسی نے بیع فاسد کے ساتھ ایک باندی خریدی اور متعاقدین نے اپنے اپنے عوض پر قبضہ کرلیا پھر اس باندی کو فروخت کر کے حاصل کئے ہوئے روپے سے کوئی دوسرا معاملہ کر کے اس سے نفع حاصل کرلیا تو اس نفع کی رقم سے فائدہ اٹھانا صحیح ہوگا یا نہیں، ایسی نجاست جس کا سبب فساد ملک ہو اور وہ نجاست جس کا سبب عدم ملک ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

فصل فیما یکرہ

قال ونهى رسول الله ﷺ عن النجش وهو ان يزيد في الثمن ولا يريد الشراء ليرغب غيره قال عليه السلام لا تناجشوا قال وعن السوم على سوم غيره قال لايستام الرجل على سوم اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه ولان في ذلك ايحاشا واضرارا وهذا اذا تراضى المتعاقدان على مبلغ ثمن في المساومة اما اذا لم يركن احدهما الى الأخر فهو بيع من يزيد ولا باس به على مانذكره وما ذكرناه محمل النهي في النكاح ايضا قال وعن تلقي الجلب وهذا اذا كان يضر باهل البلد فان كان لايضر فلا باس به الااذا لبس السعر على الواردين فحينئذ يكره لما فيه من الغرور والضرر قال وعن بيع الحاضر للبادي فقد قال لايبيع الحاضر للبادي وهذا اذا كان اهل البلدة في قحط وعوز وهو يبيع من اهل البلد طمعا في الثمن الغالي لما فيه من الاضرار بهم اما اذا لم يكن كذلك لا باس به لانعدام الضرر.

ترجمہ: فصل بیوع مکروہہ کے بیان میں، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے، (بخاری) نجش سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو خود تو خریدنے کا ارادہ نہ ہو پھر اس کو دام بڑھا بڑھا کر لگائے تا کہ دوسرے بھی دھوکہ میں آکر اسی انداز سے دام لگائیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ آپس میں نجش نہ کرو، (ف: مسلم و بخاری نے اس کی روایت کی ہے) علماء کرام کے نزدیک ایسا کرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور ظاہراً مکروہ سے حرام مراد ہوتا ہے)۔

﴿وعن السوم الخ﴾

قدوریؒ نے کہا کہ دوسرے کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ نہ کرے، اور اپنے بھائی کی منگنی کرنے پر خود منگنی نہ کرے، (ف: رواہ البخاری ومسلم، یہ ممانعت اس وقت ہے کہ بائع و مشتری کسی بات پر راضی ہو گئے ہوں لیکن آخری مرتبہ ایجاب وقبول کرلینا ابھی باقی ہو مثلاً عورت و مرد اپنی شادی پر راضی ہو چکے ہوں اور باضابطہ نکاح کرنا باقی ہو ایسے وقت میں درمیان میں معاملہ کرنے لگنا یا منگنی کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر ابتدائی گفتگو میں وہ متفق نہ ہوئے ہوں تو مکروہ نہ ہوگا، مگر یہاں پر پہلی صورت میں ہی مراد ہے، یعنی پہلے شخص نے جو بات طے کرلی ہے اس میں یہ دوسرا شخص دخل نہ دے اور اپنے لئے کچھ نہ کہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ بات ممنوع ہے۔

﴿ولان في ذلك الخ:﴾

اور اس وجہ سے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے کے دل کو وحشت میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہوتا ہے یہ کراہت اس وقت ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والے بات طے کر لینے میں کسی مقدار ثمن پر راضی ہو جائیں، اور ابھی تک گفتگو جاری ہو، اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی طرف دل سے راغب نہ ہو تو اس کی مثال مقابلہ کی بیع جیسی ہے نیلام کرنا کہ کون کتنا بڑھ سکتا ہے یعنی بیع من یزید، اس کی مزید تفصیل ہم آئندہ بیان کرینگے، اور اسی بیع یا نیلام میں دام بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور نکاح کی

صورت میں بھی حدیث کا مقصود وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے، (ف: یعنی عورت اور مرد کی رضامندی ہو جانے کے بعد کسی دوسرے کا اسے پیغام دینا مکروہ ہوگا، مگر اس سے پہلے تک مکروہ نہیں ہے۔

﴿وعن تلقی الجلب الخ:﴾

قدوریؒ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے تلقی جلب سے منع فرمایا ہے (رواہ البخاری) یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایسا کرنے سے شہر والوں کو نقصان ہو، مثلاً قحط کی وجہ سے غلہ کی آمد کم ہوگئی ہو، اور اگر شہر والوں کو اس سے خاص نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر کوئی حرج نہ ہوگا، لیکن اگر باہر سے آنے والوں پر شہر کی موجودہ قیمت چھپا کر معاملہ کیا ہو تو مکروہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے میں آنے والوں کے ساتھ دھوکہ دہی اور ان کو نقصان پہنچانا لازم ہوگا۔

﴿قال وعن بیع الحاضر الخ:﴾

اور قدوریؒ نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی شہری کو کسی دیہاتی تاجر کے سامان کے بیچنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی شہری دیہات سے آنے والے تاجر کے سامان کو فروخت نہ کرے (بخاری و مسلم) یہ حکم اس وقت ہے کہ شہر والے قحط اور محتاجی، کی حالت میں ہوں، اور شہری آدمی دیہاتی سے اس لالچ میں فروخت کرے کہ اس کو قیمت زیادہ ملے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ شہریوں کا اس میں نقصان ہے، اور اگر شہریوں کو تنگ حالی نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ کسی کا نقصان نہیں ہی، (ف: مصنفؒ نے بیع الحاضر للبادی کی حدیث کے معنی یہ بتائے ہیں کہ شہری آدمی دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے حالانکہ محدثین اور شارحین کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ دیہاتی جو کچھ لایا ہے اس کی طرف سے شہری وکیل ہو کر گران قیمت پر فروخت کرے تو ایسا کرنے میں شہریوں کو نقصان ہے، اس لئے دیہاتی کو اپنی مرضی کے مطابق سستا بیچنے کے لئے چھوڑ دے، یہی مطلب صحیح ہے، ع،م۔

توضیح: نجش [1]، بیع من یزید، تلقی الجلب، بیع الحاضر للبادی کی تشریح، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿وعن تلقی الجلب الخ:﴾

تلقی جلب کی صورت یہ ہے کہ کسی شہری کو یہ خبر ملی کہ کہیں سے دوسرے شہر یا دیہات سے شہری ضروریات کا سامان شہر پہنچنے والا ہے، وہ یہ خبر پا کر ان لوگوں سے جا کر ملا اور ان سے مثلاً غلہ وغیرہ خرید کر شہر میں لے آیا پھر جس بھاؤ سے چاہا شہریوں میں فروخت کر دیا تو یہ مکروہ ہے، البتہ اس زمانہ میں جبکہ شہری حالت خراب ہو اور موجود مال شہر میں کمیاب ہو، لیکن اگر شہر میں پورا سامان موجود ہو اور اس شخص کے اس طرح خرید لینے سے ان کا کوئی نقصان عام نہ ہو تو اس میں نقصان نہیں ہے، لیکن اگر آنے والوں کیساتھ دھوکہ بازی سے کام لیا تو مکروہ ہو جائیگا۔

قال. والبیع عند اذان الجمعة قال اللّٰہ تعالٰی وذروا البیع ثم فیه اخلال بواجب السعی علی بعض الوجوہ وقد ذکرنا الاذان المعتبر فیه فی کتاب الصلوٰۃ قال کل ذلک یکرہ لما ذکرنا ولا یفسد به البیع لان الفساد فی معنی خارج زائد لافی صلب العقد ولا فی شرائط الصحة قال ولا باس ببیع من یزید وتفسیرہ ماذکرنا وقد صح ان النبی باع قد حاو حلسنا ببیع من یزید ولا بیع الفقراء والحاجة ماسة الیه.

---

(۱) نجش نون اور جیم کے فتحہ یا ایک روایت میں جیم کے سکون کیساتھ کاروباری مال کی تعریف کرکے بائع کی، موافقت کرنا، یا خریداری کے ارادہ کے بغیر دوسروں کو پھنسانے کے لئے قیمت بڑھا کر بولنا، خطبہ، بکر الخاء نکاح کا پیغام دینا، بیع من یزید، نیلامی بول لگانا، الحاضر، شہری، البادی، دیہاتی، العوز، عین. اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ، حاجت تنگی۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، وذروا البیع، یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع چھوڑ دو، پھر اس میں مشغول ہونے سے بھی وجوب کی ادائیگی میں خلل آتا ہے جو جمعہ کے لئے جلد کرنے کے بارے میں ہے، اس جمعہ کی نماز کے لئے اذان اول معتبر ہے یا ثانی اسے ہم کتاب الصلوۃ جمعہ کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی اذان اول زوال کے بعد کی معتبر ہے اور اسی کو سن کر جمعہ کے لئے چلنا واجب ہے، اس لئے اگر نماز کے لئے چلتے ہوئے کاروباری گفتگو کرتے جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر بیٹھ کر اس کی گفتگو کرینگے تو چلنے میں خلل آئیگا اور تاخیر ہوگی اسی لئے اسے مکروہ کہا گیا ہے، چنانچہ اگر کشتی میں یا سواری میں دونوں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف ہی جارہی ہو اور اسی میں بیٹھ کر بھی باتیں ہوں تو بھی کوئی حرج نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ کاروباری گفتگو میں مشغول ہونے سے کبھی یا بعض صورتوں میں خلل آتا ہے، م،)۔

﴿وکل ذلک الخ:﴾

بیان کی ہوئی تمام صورتیں مکروہ ہیں، اس دلیل سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی شروع فصل سے یہاں تک جتنی قسم کی بیوع بیان کی گئی ہیں، ساتھ ہی ان کے مکروہ ہونے کی وجہیں بھی بیان کی جا چکی ہیں، یعنی نفس بیع سے علیحدہ کچھ ایسی وجہیں ہوتی ہیں جن کی بناء پر بیوع مکروہ ہو جاتی ہیں، اگر چہ بیع کی ذات اور اسی کی شرطوں میں ایسی کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے، مثلاً مبیع اور اس کا ثمن یا دام سب شریعت کے موافق ہوں مگر اس بیع کی وجہ سے دوسرے کے دل کو تکلیف ہوتی ہو یا نقصان پہنچتا ہو، اگر چہ اصل متعاقدین یعنی بائع اور مشتری کو کوئی نقصان یا تکلیف نہ ہو، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿ولا یفسد به البیع الخ:﴾

اور کراہت کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ کراہت ایک ایسی وجہ سے آئی ہے جو خارج سے زائد ہے، یعنی اصل عقد میں نہیں ہے اور شرائط صحت میں بھی نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اصل عقد کے دونوں عوض (ثمن اور مبیع) شریعت کے مطابق ہوں اور اس میں صحت بیع کے لئے ضروری سب شرطیں بھی پائی جارہی ہوں تو ایسی بیع صحیح ہوگی اور فاسد نہ ہوگی، مگر ایک خارجی وجہ ایسی بھی نکل آتی ہے جس سے بیع میں کراہت پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اگر کسی نے اسی قسم کی بیع کی تو وہ بیع صحیح تو ہو جائیگی لیکن ممانعت کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ من یزید کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بتائی ہوئی قیمت سے بھی بڑھ کر کون اور کتنا دینا چاہتا ہے۔

﴿قال ولا باس ببیع الخ:﴾

جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کون زیادہ دیتا ہے، اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور ایک صحیح روایت میں یہ واقعہ موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بڑا پیالہ اور ایک موٹی کملی جو ایک قرض دار شخص کی تھیں آپ نے ان کو کون زیادہ دام دیتا ہے کہہ کر فروخت کر دیا، (ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجه) اور دلیل سے بھی جائز ہے کہ ایسی بیع عموماً ضرورت مندوں اور فقیروں کی ہوتی ہے، اور ضرورت بھی اس کا تقاضا کرتی ہے، (ف: اس لئے یہ جائز ہوگی)۔

توضیح:۔ جمعہ کی اذان کے وقت کی بیع کا حکم، بیع من یزید کی صورت اور تفصیلی حکم، دلائل

نوع منه قال ومن ملک مملوکین صغیرین احدهما ذورحم محرم من الأخر لم یفرق بینهما وکذلک ان کان احدهما کبیرا والاصل فیه قوله من فرق بین والدة وولدها فرق اللّٰہ بینه وبین احبته یوم القیٰمة ووهب النبی ﷺ لعلی غلامین اخوین صغیرین ثم قال له ما فعل الغلامان فقال بعت احدهما فقال ادرک ادرک ویروی اردد اردد ولان الصغیر یستانس بالصغیر وبالکبیر والکبیر یتعاهده فکان فی بیع احدهما قطع

الاستيناس والمنع من التعاهدو فيه ترك الرحمة على الصغار وقد اوعد ثم المنع معلول بالقرابة المحرمة للنكاح حتى لا يدخل فيه محرم غير قريب ولا قريب غير محرم ولايدخل فيه الزوجان حتى جاز التفريق بينهما لان النص ورد بخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا بد من اجتماعهما في ملكه نماذكرنا حتى لو كان احد الصغرين له والاخر لغيره لاباس ببيع واحد منهما ولو كان التفريق بحق مستحق لا باس به كدفع احد هما بالجناية وبيعه بالدين ورده بالعيب لان المنظور اليه دفع الضرر عن غيره لا الاضراربه.

ترجمہ: مکروہات بیوع میں سے ایک قسم یہ بھی ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے دو چھوٹے بچوں کا مالک ہوا کہ ان میں سے ایک دوسرے کا ذی رحم ہے یعنی ایک کا دوسرے سے ایسا قریبی رشتہ ہے کہ جس سے ہمیشہ کے لئے نکاح کرنا حرام ہے تو ایک کو دوسرے سے جدا کر کے بیچنا جائز نہیں ہے، یعنی اگر چہ اصل میں ان کا بیچنا جائز ہو پھر بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، (ایک کو دوسرے سے کسی طرح علیحدہ نہیں کرنا چاہئے)، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ان میں ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا (بالغ) ہو، (اور اگر دونوں ہی بڑے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص ماں اور اس کے بچہ کے درمیان جدائی کرائے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے اور احباب کے درمیان جدائیگی کریگا، (ف: یا یہ جملہ بطور بددعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے احباب سے اسے جدا رکھے ترمذی، حاکم، احمد وغیرھم نے اس کی روایت کی ہے)۔

﴿ووهب النبي الخ:﴾

اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دو چھوٹے غلام دیئے تھے جو آپس میں بھائی تھے، پھر کسی وقت آپ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ان دونوں چھوٹے لڑکوں کے بارے میں دریافت فرمایا کہ تم نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جواب دیا کہ میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا ہے (اور ایک موجود ہے) اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اس تک پہنچو اس تک پہنچو، اور دوسری روایت میں ہے اسے لوٹا لاؤ، اسے لوٹا لاؤ، **رواه الترمذي وابن ماجه والدار قطني والحاكم واحمد والبزار**، اس روایت کو ابن خزیمہ و ابن حبان و طبرانی اور صاحب تنقیح نے صحیح کہا ہے، ت، ف، ع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ ایک بچہ کو دوسرے بچہ سے یا ایک بڑے سے انس ہوگا، اور وہ بڑا خود اپنے طور پر اس چھوٹے کی دیکھ بھال کریگا، ایسی حالت میں ان میں سے ایک کو فروخت کر ڈالنے سے وحشت میں ڈالنا اور دیکھ بھال میں رکاوٹ ڈالنا لازم آئیگا، اور بچوں پر رحم کرنے کا جو حکم اسلام میں ہے اسے چھوڑنا بھی لازم آتا ہے، حالانکہ اسلام میں ایسا کرنے والے پر حدیث میں وعید آئی ہے، دونوں میں جدائیگی سے ممانعت میں یہ سبب بیان کیا گیا ہے کہ دونوں میں ایسی رشتہ داری ہو جو ہمیشہ کے لئے ان کے آپس میں نکاح کو حرام کرنے والی ہو، اسی طرح اس حکم میں ایسا محرم داخل نہ ہوگا جس سے قرابت نہیں ہے، جیسے سوتیلی ماں یا سوتیلا باپ یعنی باپ کی دوسری بیوی یا ماں کا دوسرا شوہر) اسی طرح ایسا قرابت دار بھی اس میں داخل نہ ہوگا جو محرم نہیں ہے، (جیسے چچازاد یا پھوپھی زاد بھائی بہن) اور اس حکم میں میاں اور بیوی داخل نہ ہوں گے اسی لئے میاں اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنا جائز ہوگا یعنی ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ خریدار کے پاس بیچنا جائز ہوگا کیونکہ حدیث مذکور خلاف قیاس ہے، اس لئے جس حد تک اس میں حکم بیان کیا گیا ہے، اسی حد تک حکم کو باقی رکھا جائیگا۔

یعنی صرف قرابت تک ہی یہ حکم رہے گا، پھر واضح ہو کہ دونوں غلاموں کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ہونا بھی شرط ہے، کیونکہ اس کے متعلق بھی حدیث میں مذکورہ ہے، چنانچہ اگر دونوں دو آدمیوں کی علیحدہ علیحدہ ملکیت میں ہوں (اگر چہ ایک ساتھ رہتے ہوں) ان میں سے ایک کو بیچنے میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر واجبی حق کی وجہ سے دونوں کو جدا کرنا لازم آ جائے تو بھی مضائقہ نہیں ہے، مثلاً ایک کو اس کے کسی جرم کی وجہ سے دوسرے کے حوالہ کرنا یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک نے ایسا جرم کیا مثلاً کسی کا غلام قتل کر دیا) اور شرعاً اسے جرمانہ کے طور پر حوالہ کر دینا لازم آیا تو بھی تفریق جائز ہوگی، اور مثلاً قرضہ کی وجہ سے اسے بیچنا، (اس لئے کہ بائع نے

تجارت کی اجازت دے کر اس کے قرضہ کو اپنے اوپر لازم کرلیا اور وہ قرض اتنا بڑھ گیا کہ ان قرض خواہوں کے مطالبہ پر قاضی نے اس کے فروخت کا حکم دیدیا) تو بھی چھوٹے بچہ سے اس کی تفریق میں حرج نہیں ہے، اور جیسے دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدنے کی صورت میں ایک عیب نکلا جس کی وجہ سے اسے واپس کردیا تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس طرح تفریق کرنے سے اس کا مقصود دوسرے کے نقصان کو ختم کرنا ہے، بچہ کو نقصان پہنچانا نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص دو رشتہ دار غلاموں کا مالک ہوا تو اسے علیحدہ علیحدہ فروخت کرنا اور اس کی متعلقہ شرطیں مع فوائد قیود، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

نوع منه الخ: مکروہات بیع کی ایک قسم، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **لان المنظور الیه دفع الضرر الخ**: ف: خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ اگر شرعاً کسی وقت دوسرے کے نقصان کو دور کرنا واجب ہو جائے تو اسے دور کردینا چاہئے اگر چہ اس کی وجہ سے نابالغ اور کم عمر غلام کو دوسرے رشتہ دار سے جدائیگی ہی لازم آجاتی ہو، مگر ایسا کرتے وقت اس بچہ کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے، ع، الحاصل ایجاب وقبول ومبیع وثمن وشرائط صحت موجود ہونے کے باوجود دو چھوٹوں میں کسی امر خارج کی یعنی چھوٹے نابالغ غلام کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے تفریق جائز نہ ہوگی، م۔

قال فان فرق كره له ذلك وجاز العقد وعن ابى يوسف انه لا يجوز فى قرابة الولادة ويجوز فى غيرها وعنه انه لايجوز فى جميع ذلك لما روينا فان الامر بالادراك والرد لا يكون الافى البيع الفاسد ولهما ان ركن البيع صدر من اهله فى محله وانما الكراهة لمعنى مجاور فشابه كراهة الاستيام وان كانا كبيرين فلا باس بالتفريق بينهما لانه ليس فى معنى ما ورد به النص وقد صح انه فرق بين مارية وسيرين وكانتا امتين اختين.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا کہ دو غلام چھوٹے بچوں کے درمیان قرابت محرمہ موجود ہونے کے باوجود کسی حق واجبی کے بغیر بھی اگر مالک نے تفریق کردی تو اسے ایسا کرنا مکروہ ہوگا پھر بھی وہ عقد جائز ہوگا، (ف: یہ تفریق خواہ اسے بیچنے کی وجہ سے ہو یا ہبہ کردینے کی وجہ سے ہو یا صدقہ اور بٹوارہ کردینے کی وجہ سے ہو، ع۔ اور اگر دونوں میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، م) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت یہ ہے کہ جن میں ولادت کی قرابت محرمہ ہو ان میں تفریق کردینے سے وہ عقد جائز نہ ہوگا، (ف: مثلاً ماں اور اس کا بچہ یا باپ اور اس کا بیٹا) امام شافعیؒ کا بھی قول اصح یہی ہے)، اور قرابت ولادت کے سوا میں عقد جائز ہو جائیگا، (ف: مثلاً دونوں بھائی ہوں،) اور ابن یوسفؒ سے ہی ایک اور روایت میں ہے کہ مذکورہ کسی بھی صورت میں تفریق کی صورت پیدا کرنا اور کوئی عقد کرنا جائز نہیں ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سے (ف: کہ اس میں آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس کے واپس لینے کا حکم فرمایا ہے، کیونکہ اس طرح معاملہ کرکے دوبارہ معاملہ کرنے اور واپس لینے کا حکم بیع فاسد کے علاوہ کسی اور صورت میں نہیں کیا جاتا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ یہ بھی بیع فاسد ہوگئی تھی اسی لئے اس کی واپسی کا حکم کیا گیا ہے)۔

﴿ولهما ان الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ بیع مکمل اور صحیح ہے کیونکہ اس کے کرنے والے وہ ہیں جو اس کے اہل (عاقل بالغ اور مالک) ہیں اور جو چیز بیع کی جارہی ہے وہ بھی اس کے لائق ہے، یعنی بیع کا رکن اپنے اہل سے محل بیع میں پایا گیا ہے (ف: کیونکہ بائع کو بیع کرنے کی صلاحیت اور اہلیت ہے، اور ان کا ایجاب وقبول صحیح ہے، اور محل بیع بھی موجود ہے اس لئے بیع جائز ہوگئی،) البتہ اس میں کراہت آئی ہے وہ اس میں ایک بات پیدا ہو جانے کی وجہ سے ہے (یعنی چھوٹے بچہ پر شفقت نہیں کی گئی ہے

---

(۱) وعید: کسی کے حق میں ایسا وعدہ کرنا جس سے اس کو عذاب یا سزا کا خوف ہو، ۱۲، م، اور وعد، کسی کے حق میں ایسا وعدہ کرنا جس سے اس کو کسی لغت یا انعام وغیرہ دینے کی امید دلائی گئی ہو، قاسمی۔

حالانکہ چھوٹوں پر شفقت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، تو اس کی خرابی مشابہ ہوگئی دوسرے کے بھاؤ لگانے پر بھاؤ لگانے کے (ایک شخص ایک چیز کے لینے کا خواہشمند ہو اور وہ کوشش کر رہا ہو درمیان سے دوسرا آدمی اس کا خواہشمند ہو کر پہلے کو لینے سے روک دے۔) ایسا کرنے سے پہلے شخص کو دلی تکلیف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ کہا گیا ہے، اگرچہ یہ معاملہ بھی اپنی جگہ قانونی طور پر درست ہے، اسی طرح یہاں بھی بچہ کے دل کو دکھانے اور شفقت نہ کرنے کی وجہ سے یہ مکروہ ہوا اور نہ اس کی بیع اپنے طور پر بالکل جائز ہے، اور اس کے فساد کی وجہ نہیں ہے، اور اگر دونوں ہی غلام بڑے ہو چکے ہوں، (ف: اور ان میں ہمیشہ کوئی حرمت کا رشتہ یعنی قرابت محرمہ ہوا اور بالغ بھی ہو گئے ہوں) کیونکہ یہ اس معنی میں نہیں ہیں جس کے بارے میں حدیث میں صراحت کی ساتھ ممانعت آئی ہے، ف: کیونکہ حدیث تو صرف نابالغوں سے متعلق ہے، اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ نص قیاس کے خلاف ہے اس لئے اس حکم کو اسی موقع پر مخصوص رکھا جائے گا، لہٰذا ان کے بالغ ہو جانے کی صورت میں نص اپنے موقع میں نہیں ہے، اس لئے قیاس کے موافق بالغوں کی بیع جائز رہیگی، وقد صح الخ: اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماریہ وسیرین رضی اللہ عنہما دو بہنوں کے درمیان تفریق کر دی تھی۔

توضیح: اگر ایسے دو چھوٹے غلاموں کے درمیان جن میں قرابت محرمہ موجود ہو ممانعت کے باوجود تفریق کر دی جائے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿فان فرق الخ:﴾

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقد صح انه عليه السلام الخ: روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دو باندیاں ماریہ اور سیرین نامی دو بہنیں آئیں تو آپ نے ان کے درمیان تفریق کر دی تھی، ف: اس کی تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو اپنے ایک خط اور فرمان نامہ کے ساتھ مقوقس نامی بادشاہ مصر کے پاس بھیجا تو اس بادشاہ نے آپ کے فرمان کو تعظیم کے ساتھ قبول کیا اور حاطبؓ کی اچھی مہمانداری کی، پھر رسول اللہ ﷺ کے لئے ان کے ساتھ لباس اور ایک سپید خچر مع ساز و سامان اور دو باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادہ ابراہیم کی والدہ (ام ولد) ہوئیں اور دوسری کو آپ نے جہم بن قیس کو ہبہ کر دیا جس سے زکریا بن جہم پیدا ہوئے، بیہقی نے اسے مرسلا روایت کیا ہے اور بزارؒ کی روایت میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ دوسری باندی آپ نے حضرت حسان بن ثابتؓ کو عطا فرمائی، جس سے عبد الرحمٰن بن حسان پیدا ہوئے، ان دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے حاطب بن ابی بلتعہؓ سے روایت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ بادشاہ مصر نے آپ ﷺ کے پاس تین باندیاں بھیجی تھیں جن میں سے ایک حضرت ماریہؓ آپ کی باندی اور آپ کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؓ کی والدہ ہوئیں، اور دوسری آپ نے جہم بن قیس اور تیسری حسان بن ثابتؓ کو عطا فرمائی، رواہ البیہقی، اور تفریق کرنے کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جو سلمہ بن الاکوع سے مروی ہے کہ فزارہ کے جہاد میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے سلمہ کو ایک عورت دی جو اپنی ماں کے ساتھ مقید ہوئی تھیں، مسلم۔

باب الاقالة

الاقالة جائزة فى البيع بمثل الثمن الاول لقوله من اقال نادما بيعته اقال الله عثراته يوم القيمة ولان العقد حقهما فيملكان رفعه دفعا لحاجتهما فان شرط اكثر منه او اقل فالشرط باطل ويرد مثل الثمن الاول الاصل ان الاقالة فسخ فى حق المتعاقدين بيع جديد فى حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله فسخا فتبطل وهذا عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فتبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل لمحمد ان اللفظ للفسخ والرفع ومنه يقال

اقلنی عثرتی فیوفر علیه قضیته واذاتعذر یحمل علی محتمله وهوالبیع الا تری انه بیع فی حق الثالث ولا بی یوسف انه مبادلة المال بالمال بالتراضی وهذا هو حد البیع ولهذا یبطل بهلاک السلعة ویردبالعیب وتثبت به الشفعة وهذه احکام البیع ولابی حنیفة ان اللفظ ینبئی عن الفسخ والرفع کما قلنا والاصل اعمال الالفاظ فی مقتضیاتها الحقیقیة ولا یحتمل ابتداء العقد لیحمل علیه عند تعذره لا نه ضده واللفظ لایحتمل ضده فتعین البطلان وکونه بیعا فی حق الثالث امر ضروری لا نه یثبت به مثل حکم البیع وهو الملک لا مقتضی الصیغة اذا لا ولایة لهماعلی غیرهما.

ترجمہ، اقالہ کا بیان، بیع میں ثمن اول کے مثل بھی اقالہ جائز ہے، اس میں لفظ مثل، اس لئے کہا ہے کہ ثمن میں اگر درہم ودینار ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے ہیں، اس لئے دیئے ہوئے درہم ودینار ہی کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس مالیت کے مثل دوسرے دینے سے بھی ادائیگی درست ہوگی، اقالہ کے جائز ہونے کے بارے میں چاروں ائمہ متفق ہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کوئی اپنی بیع پر نادم ہونے والے کی بیع کا اقالہ کردے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو دور کردے، ابوداؤد ابن ماجہ وابن حبان وبیہقی رحمھم اللہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، جن میں مصنفؒ کے بیان کئے ہوئے الفاظ کمی وبیشی کے ساتھ جمع ہیں، اور حدیث صحیح ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اقالہ کرنا جائز بلکہ درخواست کرنے پر مستحب ہے) اور اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ عقد بیان ان دونوں متعاقدین ہی کا حق ہے اس لئے دونوں ہی اس کے ختم اور دور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تاکہ ان کی ضرورت پوری ہو اور نقصان باقی نہ رہے، پھر اگر اقالہ کرتے ہوئے اصل ثمن سے کم یا زیادہ دینے کی شرط لگادی ہو تو بھی وہ شرط باطل ہوگی، اس بناء پر ثمن اول (اداشدہ رقم) کے مثل ہی واپس کرے اس اقالہ میں اصل (بنیادی بات) یہ ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ فسخ کا حکم رکھتا ہے، لیکن ان دونوں کے علاوہ اوروں کے حق میں یہ ایک ہی بیع کے حکم میں ہے۔

(ف: یعنی ایسا سمجھا جائے گا کہ انہوں نے اپنی پہلی بیع فسخ نہیں کی ہے بلکہ ازسرنو یہ بیع کی گئی ہے اس لئے اس اصل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی نے اپنا گھر فروخت کیا، اور گھر کے شفیع نے اس مشتری کے حق میں اپنے حق شفعہ سے دست برداری کری، بعد میں دونوں نے اس کا اقالہ کیا یعنی اپنی پہلی بیع فسخ کردی اس موقع پر وہ شفیع اگر پھر شفعہ کا دعوی کردے تو اسے حق دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں یہ ایک بالکل نئی بیع ہے، البتہ اگر کسی وجہ سے اس فسخ کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو وہ اقالہ باطل ہوجائیگا، (مثلاً جو چیز بیچی گئی تھی وہ ایک باندی تھی جس کو مشتری کے قبضہ میں جانے کے بعد بچہ پیدا ہوگیا تو اس باندی میں پہلے کی بہ نسبت ایسی زیادتی پائی گئی، جو اب اس کے بدن کا حصہ نہیں رہا بلکہ علیحدہ ہوگیا ہے، اور ایسی زیادتی شرعاً فسخ کو روکتی ہے اس لئے یہ اقالہ باطل ہوگا، اور اگر یہ نئی صورت پیدا نہ ہوتی تو ہر حال میں اسے اقالہ کہا جاتا یعنی ایسی مبیع مال منقول ہو یا منقول نہ ہو اور خواہ اس پر مشتری کا قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو)، یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

﴿وعند ابی یوسف الخ:﴾

اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اقالہ خود بھی بیع ہے، لیکن اگر کسی وقت اسے بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تب اسے فسخ کرنا کہا جائے گا، (ف: جیسے منقول مال پر مشتری کا قبضہ ہونے سے پہلے اقالہ کرلیا تو اسے بیع نہیں کہا جاتا ہے اس بناء پر اسے فسخ کرنا کہا جائیگا، اور اگر اسے فسخ قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل مانا جائیگا، (ف: جیسے اسباب کو درہم کے عوض فروخت کرکے اس کے ضائع ہوجانے کے بعد اقالہ کیا، یا منقول مال میں قبضہ سے پہلے ثمن کی جنس سے خلاف ثمن پر اقالہ کیا، کیونکہ منقول مال کو اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ بیع نہیں ہوسکتی ہے، اور فسخ تو پہلی طے شدہ قیمت پر ہوتا ہے حالانکہ موجودہ مسئلہ میں دوسرا ثمن بیان کیا ہے، اس بناء پر یہ فسخ بھی نہیں ہوسکتا ہے، الحاصل باطل ہوگیا۔

وعند محمدؒ الخ:

اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ کرنے کا نام ہے لیکن اگر کسی وقت فسخ کرنا ممکن نہ ہو سکے تو اسے بیع کرنا کہا جائیگا، جیسے قبضہ کے بعد کسی نے ثمن اول پر اقالہ کیا حالانکہ اس میں ایسی زیادتی کی ہے جو اس کا جزو بدن نہیں بلکہ بدن سے علیحدہ ہے، مثلاً جو باندی بیچی گئی ہے اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے تو اس زیادتی کے بعد ثمن اول پر فسخ بیع نہیں ہو سکتی ہے، یا مثلاً قبضہ کے بعد ثمن اول کی جنس کیخلاف کسی اور چیز پر اقالہ کیا تو وہ باطل ہوگا، وہ تو بیع ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی ایسی صورت ہو جائے کہ اس کو بیع کہنا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل ہوگا، (ف: درہم کے عوض عروض اور سامان کو بیچ کر ان کے ضائع ہو جانے کے بعد اقالہ کیا تو یہ اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہاں اب بیع کرنے کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں رہی، لیکن پہلا عقد اپنی جگہ پر باقی رہیگا، اور ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ اختلاف ان علماء کرام میں ایسی صورت میں ہے جبکہ لفظ اقالہ سے فسخ کیا گیا ہو، کیونکہ اگر لفظ فسخ یا مبادلہ یا واپسی سے ہو تو یہ جدید بیع نہیں ہوگی، اگرچہ اسے بیع کہنا بھی درست ہو، ع)۔

﴿لمحمد ان اللفظ الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ کے معنی لغت میں فسخ کرنا اور دور کرنا ہے، اسی بناء پر عموماً دعا کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ میری کوتاہیوں اور لغزشوں سے اقالہ فرمالے، یعنی اسے درگزر فرما، اس لئے لغوی معنی کا جو تقاضا ہے، وہی اس اقالہ پر پورے طور پر جاری کیا جائیگا، البتہ جب اس معنی کو لینا ناممکن ہو رہا ہو تب اقالہ اپنے احتمالی معنی یعنی بیع پر محمول کیا جائیگا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ تیسرے شخص کے بارے میں اقالہ ایک نئی بیع کے معنی میں ہوتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اس لفظ کے لغوی معنی جہاں تک مراد لئے جاسکتے ہوں مراد لئے جائینگے، لیکن اگر اقالہ سے بیع کا حکم ہوگا، کیونکہ دل پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے پہلی بیع ہی باقی رہیگی، م)۔

﴿ولابی یوسفؒ الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ نام ہے ایک مال کو دوسرے مال کی رضامندی کیساتھ بدلنے کا، اور بیع کی تعریف بھی یہی ہے، اسی وجہ سے بیع کے ضائع ہو جانے پر اقالہ باطل ہو جاتا ہے، اور مبیع بھی عیب کی وجہ سے واپس کی جاتی ہے، یعنی اگر فسخ ثابت ہوتا ہے، اور یہ سارے احکام بیع کے ہیں اس لئے ابتداء اندیشہ سے ہی اقالہ بیع کے معنی میں ہے، (ف: الحاصل اقالہ اصل میں بیع ہی ہے۔

﴿ولابی حنیفۃؒ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ معاملہ کو فسخ اور ختم کرنے کے معنی کو بتلاتا ہے یعنی لفظ اقالہ سے فسخ کرنا اور دور کرنے کا مفہوم ہوتا ہے، جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل میں بتلایا گیا ہے، اور اصل حکم یہی ہے کہ الفاظ کو ان کے حقیقی معنی میں رکھا جائے، اور اسی پر عمل کیا جائے، (ف: اس سے یہ لازم آیا کہ اقالہ کو اس کے اپنے لغوی اور حقیقی معنی پر رکھا جائے اس بناء پر اقالہ کے معنی فسخ کرنے کے ہوئے) اور لفظ اقالہ ابتدائے عقد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس کی بناء پر فسخ کے معنی لینا ناممکن ہونے کی صورت میں اسے ابتداء بیع کے معنی نہیں ہو سکتے، کیونکہ اقالہ عقد بیع کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ اقالہ فسخ عقد کے معنی میں ہے)۔

﴿لانہ ضدہ:﴾

کیونکہ عقد بیع تو بیع کے فسخ کرنے کی ضد ہے اور کوئی لفظ اپنے معنی مخالف (ضد) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے اس کا باطل ہونا متعین ہو گیا، (یعنی بالاتفاق اقالہ ایسا لفظ نہیں ہے جو اضداد میں سے ہو بلکہ فسخ عقد اس کے معنی ہیں لہٰذا عقد اس کے معنی نہ ہوں گے، اب اگر اقالہ ایسی صورت میں کیا جائے جس میں عقد فسخ نہیں ہو سکتا ہے تو وہ اقالہ باطل ہوگا، اور مجازاً عقد بیع کے معنی لینا جائز نہ ہوگا، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اقالہ تو بالاتفاق عاقدین کے علاوہ تیسرے کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے اقالہ میں بیع کے معنی ہونے کا احتمال ہو گیا، تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا ہے۔

﴿وکونہ بیعا الخ:﴾

اور اقالہ کا تیسرے شخص کے حق میں بیع کے معنی میں ہونا ایک لازمی اور مجبوری کی بات ہے، یعنی اس کے معنی سے بیع کے معنی کا پیدا ہونا ضرورۃ ہوتا ہے کیونکہ اقالہ سے بائع کی ملکیت بیع کی طرح مبیع پر ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں بائع اور مشتری کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں اقالہ کرلیا تو ان کے اس عمل سے تیسرے شخص کے حق میں بھی اقالہ کا بیع ہو جانا لازم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ان دونوں کو ایسا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے کہ غیر شخص پر اپنا کوئی حق اور کوئی حکم لازم کردیں لہٰذا لفظ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہوا بلکہ اقالہ سے جو بات واقع ہوئی، وہ خود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تیسرا شخص اس کو بیع مان لے، اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اقالہ کے لفظ سے جو بات لازم آئے وہ صرف متعاقدین کے حق میں ہوگی، کیونکہ ان دونوں کو صرف اپنے آپ پر اختیار ہوتا ہے لہٰذا کسی تیسرے شخص کے حق میں ان کے لفظ سے نہیں بلکہ تقاضے سے ثابت ہے۔

توضیح:۔ باب، اقالہ کا بیان، اقالہ کے لفظی معنی اس کی تحقیق، حکم، ثبوت، اختلاف ائمہ، دلائل۔

الاقالہ الخ: اقالہ کی شرعی معنی عقد بیع کو فسخ کرنا، اور یہ لفظ امر سے بھی جائز ہے، جیسے کسی نے کہا کہ میرے ساتھ اقالہ کرلو، اور دوسرے نے کہا میں نے اقالہ کیا تو صحیح ہوگا، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے بلکہ دونوں ماضی کے صیغہ سے کہنا ضروری ہے، فتوی میں یہی قول مختار ہے، الوجیز اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ سے بھی یہی ظاہر الروایۃ ہے، القاضی خان، یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا مجھے بیع واپس کردو یا، اقالہ کردو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے پھیر دی تو بھی اقالہ نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ یوں کہے کہ میں نے قبول کی، اسی پر فتوی ہے، الوجیز۔

اذاثبت هذا نقول اذا شرط الاكثر فالاقالة على الثمن الاول لتعذر الفسخ على الزيادة اذرفع مالم يكن ثابتا محال فيبطل الشرط لان الاقالة لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع لان الزيادة يمكن اثباتها فى العقد فيتحقق الربوا اما لا يمكن اثباتها فى الرفع وكذا اذاشرط الاقل لمابيناه الا ان يحدث فى المبيع عيب فحينئذ جازت الاقالة بالاقل لان الحط يجعل بازاء مافات بالعيب وعندهما فى شرط الزيادة يكون بيعا لان الاصل هو البيع عند ابى يوسف وعند محمد جعله بيعا ممكن فاذا زادكان قاصدا بهذا البيع وكذا فى شرط الاقل عند ابى يوسف لانه هو الاصل عنده وعند محمد هو فسخ بالثمن الاول لانه سكوت عن بعض الثمن الاول ولو سكت عن الكل واقال يكون فسخا فهذا اولى بخلاف مااذا زادواذا دخله عيب فهو فسخ بالاقل لمابيناه ولو اقال بغير جنس الثمن الاول فهو فسخ بالثمن الاول عند ابى حنيفة ويجعل التسمية لغوا وعندهما بيع لما بينا ولو ولدت المبيعة ولدا ثم تقايلا فالا قالة باطلة عنده لان الولد مانع من الفسخ وعندهما يكون بيعا والا قالة قبل القبض فى المنقول وغيره فسخ عند ابى حنيفة و محمد وكذا عند ابى يوسف فى المنقول لتعذر البيع وفى العقار يكون بيعا عنده لا مكان البيع فان بيع العقار قبل القبض جائز عنده.

ترجمہ: اور جب ائمہ کرام کے اصول اس موقع پر بتادیئے گئے اور وہ سمجھ میں آگئے تب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو تو اقالہ صرف ثمن اول تک کا ہوگا یعنی اس سے زیادہ ثمن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور باطل ہوگا، کیونکہ اقالہ جو فسخ کے معنی میں ہے اس کو زیادتی مقدار پر محمول کرنا ناممکن ہے، کیونکہ جو چیز پہلے سے موجود ہی نہ ہو اسے دور کرنا اور ختم کرنا محال ہوتا ہے، (ف: یعنی مقرر کردہ ثمن اور دام میں جو مقدار پہلے سے موجود نہ ہو اسے اقالہ کے وقت کیسے دور کیا جاسکتا ہے جبکہ اقالہ کے معنی دور کرنے کے ہیں، ایسا کرنا تو محال ہوگا،) لہٰذا یہ شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ وہ شرط خود باطل ہوجاتی ہے، جیسے کہ نکاح میں ہوتا ہے (یعنی نکاح بھی شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایسی شرط خود باطل ہوجاتی ہے،)۔

﴿بخلاف البیع الخ:﴾
بخلاف بیع کے کہ بیع کرتے وقت ثمن زیادہ کرنا ممکن ہوتا ہے، اگرچہ اس سے سود کا معاملہ بھی ہو جاتا ہے، (ف: یعنی عقد بیع میں طے شدہ (شرط) ثمن سے کسی قدر اور زیادہ وصول کرے گا تو اگرچہ ممکن ہو جائیگا، لیکن اس زیادتی کے مقابلہ میں کسی عوض کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ زیادتی سود کے قائم مقام ہو جائیگی، اور ممنوع ہوگی، اگرچہ ممکن ہوگی،) لیکن عقد کے ختم کرنے یعنی اقالہ کرنے میں کچھ زیادہ کرنا ممکن نہیں ہے، (ف: کیونکہ ایسی چیز جسکا وجود ہی نہ ہو اس کو دور کرنا محال ہوتا ہے، حالانکہ اقالہ میں اسی چیز کو دور کرنا ہوتا ہے جو بیع سابق میں موجود تھی، اسی کو دور کرنا اقالہ ہوتا ہے، اسی لئے اگر ثمن معین میں سے کچھ بھی کوئی دور یا ختم نہ کرے تو وہ بھی اقالہ اور فسخ نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿وکذا اذا شرط الخ:﴾
اسی طرح اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کی شرط کی ہو تو بھی شرط باطل ہوگی، (ف: کیونکہ اقالہ کر لینے کے باوجود اصل ثمن (مقرر) کا کچھ حصہ اس کے ذمہ باقی رہیگا، اس لئے فسخ پورا نہیں ہوسکا، البتہ اگر مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا، ہو تو اس مجبوری میں ثمن اول سے کم مقدار پر بھی اقالہ جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مشتری کے ذمہ سے ثمن مقرر سے کچھ کم کر دینا اس کمی کی بناء پر سمجھا جائیگا جو اس مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے کمی ہوئی ہے، (ف: لیکن یہ بات اسی صورت میں صحیح ہوگی، کہ جتنا اس میں عیب آیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آئی ہے اتنا ہی یا اس کے کچھ فرق سے ثمن میں کم کیا ہو، اتنی معمولی سی کمی جو معاملات میں عموماً نظر انداز کی جاتی ہو، تاج الشریعہ)۔

﴿وعندھما الخ:﴾
اور صاحبینؒ کے نزدیک ثمن اول پر کچھ اور زیادتی کی شرط کرنے کی صورت میں یہ اقالہ بیع سے بدل جائیگا، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اقالہ بیع کا دوسرا نام ہے (جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے) اور امام محمد کے نزدیک اقالہ بیع ہوسکتا ہے، یعنی اقالہ اگرچہ حقیقۃً فسخ ہے جو زیادتی ثمن کے شرط کرنے کی صورت میں نہیں ہوسکتا ہے، لیکن بیع ہوسکتا ہے، پھر جب ثمن اول سے زیادہ دینے کی کر دی تو اس سے اس کا مقصود بیع ہوگی، (ف: ورنہ اس کا کلام لغو قرار دینا ہوگا، حالانکہ کسی بھی عاقل بالغ کے کلام کو حتی الامکان لغو ہونے سے بچاتے ہوئے اسے کسی صحیح مقصود پر محمول کرنا چاہئے، بس جبکہ یہاں ثمن کی زیادتی کی شرط کی وجہ سے اقالہ کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہوگا مگر اسے بیع جدید (از سر نو بیع) کرنا ممکن ہوگا تو ہم یہی کہنے پر مجبور ہوں گے کہ لفظ اقالہ سے بیع جدید ہی کیا ہے، اور یہ بات ہمیں پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اسے تسلیم نہیں فرماتے ہیں کیونکہ ان کے ملک میں اقالہ بیع کی ضد ہے اس لئے یہ بات کس طرح ممکن ہے کہ زبان سے تو وہ یوں کہے کہ میں نے اپنی بیع ختم کر دی لیکن یہ کہا جائے کہ اس نے اس سے بیع مراد لی ہے، اسی طرح اگر پہلے ثمن سے کم کرنے کی شرط کی تو امام ابو یوسفؒ کی نزدیک یہ اقالہ بیع ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اقالہ کا بیع ہونا ہوگا، یعنی اس میں کمی کی شرط بے اعتبار ہوگی، کیونکہ موجود صورت میں ثمن اول میں سے کچھ رقم کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے یعنی ثمن اول سے مثلاً ہزار میں سے صرف نو سو بیان کر کے ایک سو تھوڑا یہاں بیان نہیں کیا، اب اگر پوری رقم کے بارے میں یہی وہ سکوت کر لیتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا یعنی اقالہ ہوتا تو تھوڑے کے بیان نہ کرنے سے بدرجہ اولی فسخ ہوگا، بخلاف اس صورت میں تو اقالہ ممکن ہی نہیں ہے اس کے برعکس بیع ممکن ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مبیع میں مشتری کے پاس آ کر کوئی عیب پیدا ہو گیا تو ثمن سے کم پر اقالہ کرنا فسخ کرنا ہوگا، اسی دلیل سے جو اوپر گزر گئی۔ ف: یعنی ثمن کی کمی اتنے عیب کے مقابلے میں ہے جو اس میں پیدا ہو گیا ہے لہذا یہ بالا جماع جائز ہے۔

﴿ولو اقال بغیر جنس الخ:﴾
اور اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اقالہ پہلے ثمن پر ہی سمجھا جائیگا اور اس وقت

دوسری جس جنس کا نام لیا گیا ہے وہ لغو اور بے اعتبار ہو جائیگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ اقالہ نہ ہو کر بیع ہو جائیگی، مذکورہ دلیل کی بناء پر، (ف: کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے غیر جنس پر بیع ہوئی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ اگرچہ اصل میں فسخ ہے لیکن یہاں پر ثمن اول کے علاوہ غیر جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع کہنا بھی ممکن ہے) اور اگر مبیعہ باندی کو بچہ پیدا ہو جائے پھر عاقدین اقالہ کرلیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہ ہونے والا بچہ عقد کو فسخ کرنے سے روکتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ بیع ہو جائیگی، (ف: یعنی جبکہ مبیع میں اس کا بچہ زیادہ ہو گیا اور اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہے تو اب اقالہ ممکن نہ رہا، لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، مگر یہاں مجازاً لفظ اقالہ سے بیع کرنا ممکن ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے یہاں بھی بیع ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسی زیادتی ہو جو مبیع سے علیحدہ ہو چکی ہو، جیسے اس صورت میں مبیع سے بچہ پیدا ہو کر وہ مستقل جسم ہو گیا ہے، یا اس مبیعہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کرلی جس کی وجہ سے عقر (مال) لازم آیا، یا کسی نے اس غلام کو زخمی کر دیا جس کی بناء پر جرمانہ حاصل ہوا یہ سب ایسی زیادتیاں ہیں جو مبیعہ کا جزو بدن نہیں بلکہ اس سے علیحدہ ہیں، م، اور اگر زیادتی متصلہ ہوئی ہو جیسے باندی اب موٹی ہو گئی، یا اس کا حسن و جمال زیادہ ہو گیا، (یا زیادتی کیفیت کے لحاظ سے ہو گی) یا غلام پہلے نابینا تھا اور اب اس میں روشنی آ گئی یا بکری کا اون بڑا ہو گیا، یا درخت میں پھل آ گئے ان صورتوں میں اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح ہوگا، جیسے قبضہ سے پہلے اقالہ مطلقاً صحیح ہے، اگرچہ وہ زیادتی اب حصہ بدن نہ رہی ہو یعنی علیحدہ ہو گئی ہو، الذخیرہ، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿والاقالة قبل القبض الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے اقالہ کرنا یعنی فسخ ہے خواہ وہ بیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مال منقول میں اقالہ فسخ ہی کے معنی میں ہے کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن نہیں ہے، یعنی منقول کی بیع اس پر قبضہ سے پہلے بالاجماع جائز نہیں ہے اس لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اسے فسخ کہا جائے گا، اور عقار کی صورت میں ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ اپنی اصل پر بیع کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن ہے، اسی طرح ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار (غیر منقول) کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، (ف: اور چونکہ ان کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اس لئے جبتک اسے بیع قرار دینا ممکن ہوگا اسے بیع ہی کہا جائے گا۔

توضیح: اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو، اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کرنے کی شرط کی ہو، اگر مشتری کے پاس آنے کے بعد مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا یا مبیع میں کچھ زیادتی ہو گئی اس صورت میں ثمن اول سے کم پر اقالہ کرنا، اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا، زیادتی متصلہ اور منفصلہ کی تعریف مع مثال، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وهلاک الثمن لايمنع صحة الاقالة وهلاک المبيع يمنع عنها لان رفع البيع يستدعی قيامه وهو قائم بالمبيع دون الثمن فان هلک بعض المبيع جازت الاقالة فی الباقی لقيام المبيع فيه وان تقايضا تجوز الاقاله بعد هلاک احدهما و لا تبطل بهلاک احدهما لان کل واحد منهما مبيع فکان البيع باقيا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ثمن کا تلف ہو جانا اقالہ کو صحیح ہونے سے نہیں روکتا ہے، لیکن مبیع کا تلف ہو جانا اقالہ سے روکتا ہے،

قولہ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، صرف امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ۱۲، م۔

کیونکہ بیع کے حکم کو ختم کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع پہلے سے موجود بھی ہو، پھر بیع کے موجود ہونے کا اصل تعلق وجود مبیع کے ساتھ ہے ثمن کے ساتھ نہیں ہے، (ف: اس لئے جبتک مبیع موجود ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا سب ہو تب تک بیع قائم ہے اس کو فسخ کرنا ممکن ہے) اور اگر مبیع میں سے کچھ ضائع ہوگئی ہو تب بھی موجود میں اقالہ جائز ہے، (ف: مثلاً دس من گیہوں سو روپے من کے حساب سے ایک ہزار روپے کو خریدے ان میں سے چار من ختم ہوگئے یا ضائع ہوگئے اور باقی چھ من بچے اگر بائع و مشتری دونوں چاہیں کہ اتنے میں اقالہ کرلیں تو وہ کرسکتے ہیں) کیونکہ ان دونوں کے درمیان بیع کا تعلق باقی ہے، (ف: اس لئے اس کا اقالہ بھی جائز ہوگا)۔

﴿وان تقایضا[1] الخ:﴾

اور اگر دونوں نے بیع مقایضہ کی یعنی ایک نے مال دے کر دوسرے سے دوسرا مال لیا ہو تو ان میں سے ایک مال ضائع ہوجانے کے باوجود اقالہ جائز ہے، یعنی ایک کے ضائع ہوجانے سے اقالہ باطل نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک مبیع (اور دوسرا ثمن) ہے، اس لئے جبتک ایک بھی باقی ہے، وہ بیع باقی رہیگی، واللہ اعلم بالصواب، (ف: اور ضائع شدہ مال کی قیمت پر اقالہ ہوگا)۔

توضیح: اگر بیع کرنے کے بعد ثمن ضائع ہوکر صرف مبیع رہ جائے اگر تھوڑی مبیع بچ جائے اور باقی ضائع ہوجائے تو اس میں اقالہ درست ہوگا یا نہیں، بیع مقایضہ کی تعریف، حکم، دلیل

﴿قال وهلاک الثمن الخ:﴾

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے،، (۱) اقالہ بیع تعاطی کے ساتھ بھی جائز ہے، اگرچہ ایک جانب سے ہو، یہی صحیح ہے، النہر (۲) مشتری نے طعام پر قبضہ کرلیا، اور اس کا کچھ ثمن بھی ادا کردیا پھر چند دنوں کے بعد کہا کہ یہ ثمن گراں ہے، اس پر بائع نے جو کچھ وصول کیا تھا واپس کردیا تو یہ اقالہ ہے اور صحیح ہے، الوجیز للکردری، (۳) اگر دوسرے کے ہاتھ ایک تھان کپڑا فروخت کیا پھر مشتری نے کہا کہ میں نے تم کو اس کی بیع کا اقالہ کردیا اب تم اپنے لئے اس کپڑے کی قمیص بناڈالو، اس کے بعد دونوں کے جدا ہونے سے پہلے بائع نے اس کپڑے کو قمیص کے لئے کاٹ لیا، مگر اس مشتری کو منہ سے کچھ جواب نہیں دیا تو بھی یہ اقالہ صحیح ہوگا، القاضی خان

اقالہ کے صحیح ہونے کی شرطیں

(۴) پہلی شرط یہ ہے کہ اقالہ کرنے والے بائع و مشتری دونوں راضی ہوں دوسری یہ کہ مجلس ایک ہی ہو تو تیسری یہ ہے کہ اگر بیع صرف (سونا اور چاندی کا معاملہ) ہو اور اس میں اقالہ ہو تو دونوں کا اپنے اپنے مال پر قبضہ بھی ہوجائے، چہارم یہ کہ اسباب فسخ مثلاً خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کی وجہ سے محل فسخ مبیع ہو، یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے، اور اگر اس قابل نہ ہو مثلاً اس میں کوئی زیادتی ہوگئی ان سیوں سے فسخ کی مانع ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور پنجم یہ کہ اقالہ کے وقت مبیع موجود ہو، اور اگر اقالہ کے وقت وہ مبیع عین موجود ہو۔

پھر بائع کے پاس واپس کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگئی، تو اقالہ باطل ہوجائیگا، اور اگر بیع میں عین مال عین مال کے عوض ہو (ثمن کے عوض نہ ہو) اور دونوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کرلیا پھر ایک کے پاس سے ضائع ہوگیا، اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا، اور جس کے پاس نال عین ضائع ہوا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر وہ مال مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت دے، البدائع، (۵) اگر تازہ صابون خرید کر اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے پاس خشک ہوکر وزن میں کم ہوگیا پھر دونوں

(۱) مقایضہ، قایض، قیاضا و مقایضۃ فلانا بکذا، مبادلہ کرنا۔

نے بیع فسخ کی تو وزن کی کمی کی وجہ سے مشتری کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا، القاضی خان
(۶) ایک شخص نے خچر خرید کر کے اس پر قبضہ کر لیا پھر چند دنوں کے بعد بائع کے پاس لاکر واپس کر دیا اور بائع نے اسے صراحۃ قبول نہیں کیا مگر اس خچر سے چند دن کام لیا، اس کے بعد رقم واپس کرنے اور اقالہ قبول کرنے سے انکار کیا تو بائع کو یہ اختیار ہوگا، الظہیر یہ (۷) اگر بائع نے کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور مشتری نے وہ قبول کر لی پھر مشتری نے بیع سے انکار کر دیا اب اگر بائع یہ پختہ ارادہ کر لے کہ مشتری کے ساتھ بھی جھگڑا نہ کرے گا تو اس چیز سے نفع اٹھانا اسے جائز ہوگا، القاضی خان
(۸) اگر ایسی چیز خریدی جس کے منتقل کرنے میں سواری کے لانے لے جانے کی محتاجی اور اس کے لئے خرچ کی ضرورت ہوتی ہے حالانکہ مشتری اس کو دوسری جگہ لے گیا، پھر دونوں نے اقالہ کیا تو واپسی کا خرچ بائع کے ذمہ ہوگا، (۹) اگر گائے خرید کر دونوں نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا اور گائے اس وقت مشتری کے پاس ہو اور وہ اس کا دودھ دوھ کر اس کا دودھ پیتا ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اپنے دودھ کے مثل (دودھ) اس سے مطالبہ کرے، اس طرح مشتری اس دودھ کا ضامن ہو گیا، اور اگر اسی حالت میں گائے مشتری کے پاس مرجائے تو اقالہ ختم ہو جائے گا، القنیہ (۱۰) کوئی چیز خرید کر متعاقدین نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ عوض میں دیئے گئے ثمن کے درہم کھوٹے ہیں یا حکومت نے اس پر پابندی عائد کر دی اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو بائع وہی درہم واپس کرے گا، الخلاصہ (۱۱) اگر ایسی زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اس میں باہمی قبضہ کر لینے کے بعد مشتری نے درخت کاٹ لئے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو پورے ثمن کے بدلے اقالہ صحیح ہوگا، اور بائع کو ان درختوں کی قیمت کے عوض میں کچھ نہیں ملے گا، اور درخت مشتری کو دیدیئے جائیں گے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اقالہ کے وقت بائع کو درختوں کے کٹ جانے کی خبر ہوگئی ہو، اور اگر اقالہ کے وقت معلوم نہ ہو تو بائع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین کو پورے ثمن کے عوض لے ورنہ چھوڑ دے، القنیہ، (۱۲) اقالہ کر لینے کے بعد دوبارہ اقالہ کر لینا بھی جائز ہے، سوائے سلم کے، النہر (۱۳) اگر اقالہ کے بعد مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی جائز ہے یعنی قبضہ کرنے سے پہلے (۱۴) اور اگر قبضہ میں لینے سے پہلے مشتری کے سوا کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی۔

باب المرابحة والتولية

قال المرابحة نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع زيادة ربح والتولية نقل ماملكه بالعقد الاول بالثمن الاول من غير زيادة ربح والبيعان جائز ان لا ستجماع شرائط الجوازوالحجة ماسة الى هذا النوع من البيع لان الغبى الذى لايهتدى فى التجارة يحتاج الى ان يعتمد فعل الذكى المهتدى ويطيب نفسه بمثل ما اشترى وبزيادة ربح فوجب القول بجواز هما ولهذا كان مبناهما على الامانة والا حترازعن الخيانة ومن شبهتها وقد صح ان النبى ﷺ لما اراد الهجره ابتاع ابو بكر بعير ين فقال له النبى ﷺ ولنى احدهما فقال هولك بغير شيئ فقال عليه السلام اما بغير ثمن فلا.

ترجمہ: باب، مرابحہ اور تولیہ کا بیان، بیع مرابحہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا ایک مرتبہ معاملہ کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے مالک ہوا ہو، اس کو اسی مالیت کے ساتھ تھوڑے سے نفع کے ساتھ دوسرے کی طرف منتقل کر دے، اور بیع تولیہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا عقد اول کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے اس کا مالک ہوا ہے اس کو اسی مالیت کے ساتھ بغیر کسی اضافہ نفع کے دوسرے کی ملکیت میں دیدے، (ف: اور مسئلہ کی وضاحت کے اعتبار سے اس کے معنی یہ ہوں گے کسی چیز کو اس کے اصل دام اور اصل خرچ کے ساتھ یعنی جتنے مال کی اس میں لاگت آئی ہو صرف اتنے ہی اور دوسرے کو کسی بھی زائد نفع لئے بغیر مالک بنا دینا، اور یہ دونوں قسم کی بیع یعنی مرابحہ اور تولیہ جائز ہے، کیونکہ کسی بھی بیع کے جائز ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں وہ سب اس میں پائی جاتی ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ

کبھی ایسی بیع کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، کیونکہ ایک سیدھا اور نا تجربہ کار یعنی جس کو خرید فروخت کا ڈھنگ نہ ہو اسے ایسے آدمی کی ضرورت ہوتی ہے کہ کسی تجربہ کار معاملہ فہم پر اعتبار کرے، اس لئے اسے اس بات پر اطمینان ہو جاتا ہے کہ دوسرے کے خریدے ہوئے مال ہی کو خود خریدے خواہ اسی دام سے جو اس کا مجموعہ خرچ پڑا ہے یا اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ خریدے اسی لئے ان دونوں قسموں کی بیعوں کو جائز کہنا ضروری ہوا۔

﴿ولهذا كان مبنا هما الخ:﴾

اسی لئے ان دونوں بیوع یعنی مرابحہ اور تولیہ کے معاملہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ شخص امین ہو اور خیانت کے شبہہ سے بھی بچتا ہو، (یہاں تک کہ ادھار خریدی ہوئی چیز کی حد بھی بتادے)، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ہجرت کا ارادہ فرمایا تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دو اونٹ خرید لئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے ایک بطور تولیہ مجھے دیدو، تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو آپ کے لئے بغیر کسی قیمت کے ہے، آپ نے فرمایا کہ بغیر قیمت مجھے قبول نہیں ہے۔

توضیح: باب، مرابحہ اور تولیہ کا بیان، ان دونوں کی تعریف، حکم، ثبوت۔

﴿فالمرابحة الخ:﴾

لفظ ربح سے مشتق ہے، خریدی ہوئی چیز کو اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ دوسرے کو مالک بنا دینا، (ف: مثلاً ایک ہزار روپے سے ایک شخص نے ایک گھوڑا خریدا اور وہ شخص خریداری کے معاملہ میں ہوشیار ہے تو اس پر اعتبار کرتے ہوئے دوسرے نے چاہا کہ میں کچھ نفع دے کر اس سے گھوڑا خرید لوں اس لئے یوں کہا کہ مثلاً سو یا پچاس روپے متعین زائد کے ساتھ یا دس فی صد بطور نفع لے کر مجھے یہ دیدو اور اس نے اسے گھوڑا اسی دام پر دیدیا تو یہ جائز ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ ادا کئے ہوئے ثمن کی مثل پر متعین اور معلوم نفع کے ساتھ بیچنا مرابحہ ہے، اب اگر ادا کیا ہوا ثمن مثلی ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو نفع اسی جنس سے طے کرے یا غیر جنس سے طے کرے، اور اگر تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ چیز جتنی مالیت میں اسے پڑی ہے اس پر کچھ متعین زائد نفع لے کر بیچنا مرابحہ ہے تو تعریف بہتر ہوگی، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ اگر کوئی تھان ہبہ یا وصیت کے طور پر اس نے پایا تو اس کی قیمت کا اندازہ کر کے متعین نفع کے ساتھ مرابحۃً بیچنا جائز ہے اگر تھان کو دھلوانے واستری کرانے یا چکن، شیروانی بنوانے میں جو کچھ خرچ آیا وہ بھی اس میں ملا کر بتایا تو بھی مشتری سے اس طرح کہے کہ مجھے یہ کپڑا اتنے میں پڑا اور اب میں اتنا نفع لے کر دوں گا، م، ع۔

﴿اما بغير ثمن فلا﴾

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیمت کے بغیر میں نہیں لوں گا مجھے منظور نہیں ہے، ف: یہ روایت غریب ہے، اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں، آپ میری ان دو سواریوں میں سے ایک لے لیجئے، آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے اس کے ثمن کے ساتھ اسے قبول کیا، رواہ احمد، اسی اونٹنی کا نام قصوی ہے، ف، ع۔

علماء نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے بے شمار مالی خدمات منظور اور قبول فرمائیں، یہاں تک کہ مرض الموت کے خطبہ میں بھی اشارہ فرمایا کہ مجھ پر جس کسی کا بھی مالی حق تھا ہم نے اس کا بدلہ ادا کر دیا ہے، سوائے ابو بکر کے کہ ان کا احسان مجھ پر باقی رہیگا ہے، اس کا اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے دن ادا کر دے گا، اس کے باوجود یہاں قیمت دیئے بغیر منظور نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ہجرت ایک فرض اور عبادت الٰہی ہے، اس لئے اس میں غیر کی شرکت منظور نہیں فرمائی۔

قال ولا تصح المرابحة والتولية حتى يكون العوض مماله مثل لانه اذا لم يكن له مثل لو ملكه ملكه بالقيمة وهي مجهولة ولو كان المشترى باعه مرابحة ممن يملك ذلک البدل وقد باعه بربح درهم اوبشيئ من المكيل موصوف جازلا نه يقدر على الوفا بما التزم وان باعه بربح ده يازده لا يجوز لا نه باعه براس المال

وببعض قيمته لانه ليس من ذوات الامثال ويجوز ان يضيف الى راس المال اجرة القصار والطراز والصبغ والفتل واجرة حمل الطعام لان العرف جاريا لحاق هذه الاشياء براس المال فى دعاة التجار ولان كل ما يزيد فى المبيع اوفى قيمته يلحق به هذا هو الاصل وما عدد ناه بهذه الصفة لان الصبغ واخواته يزيد فى العين والحمل يزيد فى القيمة اذا لقيمة تختلف باختلاف المكان ويقول قام على بكذاولا يقول اشتريته بكذا كيلا يكون كاذبا وسوق الغنم بمنزلة الحمل بخلاف اجرة الراعي وكراء بيت الحفظ لانه لايزيد فى العين والمعنى وبخلاف اجرة التعليم لان ثبوت الزيادة لمعنى فيه وهو حذا قته.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ صحیح نہیں ہے یہانتک کہ عوض ثمن ایسی چیز ہو جس کا مثل ہوتا ہو، کیونکہ اگر کسی کا مثل نہ ہو اور اس کا مالک بن جائے تو اس کی قیمت کے عوض مالک بنیگا، حالانکہ مثل نہ ہونے کی وجہ سے قیمت مجہول ہوگی، (ف: اور قیمت کی پہچان صرف اندازہ اور گمان سے ہوگی حالانکہ اس میں خیانت کا شبہہ (کمی وبیشی کا احتمال) ہے، جبکہ خیانت کا شبہہ ہونا بھی یہاں جائز نہیں ہے، اسی لئے اگر دو غلام ادھار قیمت کے طور پر خریدے، پھر ان میں سے ایک کو اس کے دام کے حصہ کے مطابق فروخت کر دے اور ادھار کی ادائیگی کی مدت بیان نہ کرے تو اس میں ہمارے نزدیک مرابحہ جائز نہیں ہے، ع، اسی طرح جب اس کا دام مثلی نہیں ہے تو تخمینی قیمت سے مرابحہ یا تولیہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

﴿ولو كان المشترى الخ:﴾

اور اگر مشتری نے اس چیز کو مرابحہ کہتے ہوئے اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس عوض کا مالک ہے، حالانکہ اس نے ایک درہم نفع پر یا کوئی کیلی چیز بیان کر کے اس کے ذمہ کر کے فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے جو کچھ اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کے ادا کرنے پر قادر ہے، (ف: مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ زید نے ایک غلام ایک تھان کپڑے کے عوض بکر کے ہاتھ فروخت کیا، اور ہر ایک نے اپنا اپنا مال قبضہ کر لینے کے بعد زید سے یہ تھان کسی سبب سے خالد نے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر خالد نے بکر سے وہ غلام اس تھان اور نفع کے ایک درہم زائد کے عوض یعنی کسی نفع معلوم کے عوض کوئی چیز خریدی تو جائز ہے۔

﴿وان باعه بربح ده يازده الخ:﴾

اور اگر اس نے دس کے گیارہ نفع پر فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس صورت میں راس المال اور قیمت کے کچھ حصہ پر فروخت کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ وہ مثلی نہیں ہے، (ف: کیونکہ اس مبیع کے دس حصے تو معلوم نہیں اور وہی راس المال ہے، اور گیارہواں حصہ جو نفع ہے، وہ نامعلوم ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا۔

﴿ويجوز ان يضيف الخ.﴾

اور یہ بات جائز ہے کہ اصل قیمت اور لاگت میں دھوبی کی اجرت (دھلائی) رنگریز (کپڑے کی رنگائی) کی اجرت پھول بنانے (کاڑھنے) کی اجرت، اسے بٹنے کی اجرت اور غلہ منتقل کرنے (ڈھونے) کی اجرت اس قیمت میں شامل کر دے، (ف: یعنی جن چیزوں سے خود مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی ہو وہ اصل پونجی راس المال میں بڑھا دینا جائز ہے،) کیونکہ تاجروں کی عادت میں ان چیزوں کو راس المال میں ملا دینا عرف وعادت جاری ہے، (ف: اور حکم عرف کے موافق ہوا کرتا ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جو چیز مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی کرے وہ راس المال کے ساتھ ملا دی جائے گی، یہی اصل ہے، (ف: اور کافی میں کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ بیع مرابحہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہے، اس لئے تاجروں کے عرف اور ان کے عمل میں جتنے اخراجات راس المال میں ملائے جاتے ہوں وہ ملائے جائیں، ورنہ نہیں، اوپر جن چیزوں کو ہم نے شمار کیا ہے وہ سب اسی صفت کی ہیں، کیونکہ رنگ اور دوسری چیزوں سے مال عین میں زیادتی ہوتی ہے، اور مال ادھر سے ادھر لے جانے سے قیمت بڑھتی ہے، کیونکہ جگہ بدلنے سے قیمت میں کمی وبیشی ہو جایا کرتی ہے، (ف: چنانچہ ایک چیز ایک جگہ قیمت میں سستی ہوتی ہے تو وہی چیز دوسری جگہ گراں اور مہنگی

ہو جاتی ہے، لہٰذا تمام اخراجات ایک جگہ جمع کر لینے کے بعد یوں کہنا چاہئے کہ یہ مال مجھے اتنے میں پڑا ہے یا فی الحال یہ اتنے کا ہے،) اور اس طرح نہ کہے کہ میں نے اسے اتنے میں خریدا ہے، تا کہ وہ جھوٹا نہ ہو، اور جانوروں کو ادھر سے ادھر لے جانا غلہ کو ادھر سے ادھر لے جانے کے برابر ہے، (ف: اگر بکریوں کو مثلاً خرید کر کسی مزدور کے ذریعہ مانگ کر لایا تو اس کا خرچ بھی غلہ لادنے کے جیسا ہوگا۔

﴿بخلاف اجرة الراعي الخ:﴾

بخلاف چرواہے کی مزدوری کے اور سامان مال کی حفاظت کے لئے گھر کے کرایہ کے، کہ اس سے مال عین یا اس کی قیمت میں زیادتی نہیں ہوتی ہے، اور برخلاف تعلیم کی اجرت کے کیونکہ زیادتی کا ثبوت ایک ایسی ثبوت کی وجہ سے ہے جو خود اس غلام میں موجود ہے یعنی اس کی ذہانت اور ذکاوت، (ف: یعنی اگر کسی غلام کو خرید کر اسے کچھ ہنر سکھلانے کے لئے اس پر خرچ کیا تو یہ خرچ اس کی پونجی یا راس المال میں نہیں ملایا جائے گا، اسی طرح قرآن پاک یا علم یا شعر پڑھانے کی اجرت اور غلاموں وغلوں کی حفاظت کرنے والے کی اجرت اور غلاموں و جانوروں کے علاج کرنے والے کی اجرت، اور راستہ میں جو محصول ظلماً لیا جائے، اور جانوروں کی پیٹھ کی جھول کے دام اس میں نہیں ملائے جائینگے ہاں اس صورت میں ملائے جائینگے جبکہ اس علاقہ میں یہ اخراجات بھی اصل میں ملائے جاتے ہیں، النہر، اور غلے ناپنے والوں کی اجرت بھی نہیں ملائی جائیگی، الحاوی، اگر کسی نے کوئی چیز خود گراں خرید لی تو ان داموں پر اس کو مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہے، محیط السرخسی۔

توضیح: بیع مرابحہ اور تولیہ کے صحیح ہونے کی شرط، اصل دام یا راس المال میں کون کون سے اخراجات ملانے کی اجازت ہے، اور کیسے اخراجات کو ملانے کی اجازت نہیں ہے، تفصیل۔

﴿ولا تصح المرابحة الخ:﴾

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے، **وان باعه بربح ده يازده الخ:** دہ دس، یازدہ گیارہ، اگر کوئی دس گیارہ کی شرح کے نفع پر فروخت کرے، یعنی دس درہم پر ایک درہم کے برابر، بیس درہم پر دو درہم، تیس پر تین درہم اور چالیس درہم پر چار درہم کے نفع پر اس جملہ کے کہنے کا تقاضا یہ ہوگا کہ راس المال جس جنس کا ہوگا اسی جنس کا نفع بھی ہوگا، کیونکہ اس نے نفع کو ثمن کے دسویں حصہ کے برابر مقرر کیا ہے، اور کسی چیز کا دسواں حصہ اسی جنس سے ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں ثمن ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ ذوات القیم سے ہے، اس بناء پر وہ غلام کو اس کپڑے کے عوض بیچنے والا ہوگا، اور کپڑے کو گیارہ حصے میں تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے گیارھویں حصے کو صرف اس کی قیمت سے ہی متعین کیا جا سکے گا، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کپڑے اور اس کی کچھ قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا، حالانکہ اس کی قیمت معلوم نہیں بلکہ مجہول ہوگی لہٰذا بیع ناجائز ہو جائیگی۔

فان اطلع المشترى على خيانة فى المرابحه فهو بالخيار عند ابى حنيفة رحمه الله ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء تركه وان اطلع على خيانة فى التولية اسقطها من الثمن وقال ابو يوسف يحط فيهما وقال محمد بخير فيهما لمحمد ان الاعتبار للتسمية لكونه معلوما والتولية والمرابحة ترويج وترغيب فيكون وصفا مرغوبا فيه كوصف السلامة فيتخير بفواته ولا بى يوسف ان الا صل فيه كونه تولية ومرابحة ولهذا ينعقد بقوله وليتك بالثمن الاول اوبعتك مرابحة على الثمن الاول اذا كان ذلك معلوما فلا بد من البناء على الاول وذلك بالحط غيرانه يحط فى التولية قدر الخيانة من راس المال وفى المرابحة منه ومن الربح ولا بى حنيفة انه لولم يحط فى التولية لا تبقى تولية لانه يزيد على الثمن الاول فيتغير التصرف فتعين الحط وفي المرابحة لولم يحط تبقى مرابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغير التصرف فا مكن القول بالتخيير فلو هلك قبل ان يرده اوحدث فيه ما يمنع الفسخ يلزمه جميع الثمن فى الروايات الظاهرة لانه مجرد خيار لايقابله شيئ من

الثمن كخيار الروية والشرط بخلاف خيار العيب لانه مطالبة بتسليم الفائت فيسقط ما يقابله عند عجزه.

ترجمہ: بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد اگر مشتری کو اس مال میں کسی خرابی یا خیانت کا پتہ چلا تو اس کی پوری قیمت کے ساتھ اسی حالت میں رہنے دے، یا معاملہ کو بالکل ختم کر دے، اور بیع تولیہ کی صورت میں اسے خیانت کی اطلاع ہوئی تو خیانت اور دھوکہ کی وجہ سے جو فرق آیا ہے اتنا اصل قیمت سے کم کر دے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مرابحہ اور تولیہ دونوں میں خیانت کے انداز سے ثمن میں کمی کر دے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا، (ف: کہ اگر چاہے تو بائع کے بیان کئے ہوئے دام سے ہی لے یا معاملہ کو ختم کر دے)۔

﴿لمحمد ان الاعتبار الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو ثمن بائع نے بیان کیا ہے اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ معلوم ہے، اور مرابحہ تولیہ سے دینے کا تذکرہ کرنا اس کی طرف مائل کرنے اور رغبت دلانے کے لئے، تو یہ صرف ایک وصف مرغوب ہوا، (ف: یعنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے بیع میں رغبت کی جاتی ہے،) جیسے مبیع کے صحیح و سالم ہونے کا وصف ہے، (ف: اور وصف کے مقابلہ میں ثمن کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، البتہ اس وصف کے نہ پائے جانے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوتا ہے) لہٰذا یہ وصف مرابحہ یا تولیہ کے نہ ہونے پر مشتری کو اس بیع کو پوری اور مکمل کر لینے یا توڑنے کا اختیار باقی ہوگا۔

﴿ولابی یوسفؒ الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع میں اصل یہ ہے کہ تولیہ اور مرابحہ ہی ہو، یعنی اس وقت ثمن بیان کر دینا اصل نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع صرف اتنا کہنے سے بھی منعقد ہو جاتی ہے، کہ میں نے تم کو اس کے ثمن اول پر (اپنی قیمت خرید یا لاگت) پر بطور بیع مرابحہ دیا جبکہ اسے ثمن اول اور اس سے نفع کا حساب معلوم ہو، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ بیع اول پر ہی اس کی بناء ہو، یعنی ثمن اول کی بناء پر ہو، اس لئے یہ بات اسی طرح حاصل ہوگی کہ بڑھائی ہوئی مقدار گھٹا دی جائے، (ف: مثلاً ایک کپڑا اسی روپے سے خریدا، اور دوسرے کو بیع تولیہ کہہ کر سو روپے میں فروخت کیا، مگر بعد میں یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اصل قیمت تو اسی روپے تھی، لہٰذا ان میں سے بیس روپے کم کر دے، اور اگر ایک کپڑا بیع مرابحہ کے طور پر پچاس روپے اور نفع کے دس روپے کے عوض مجموعۂ ساٹھ روپے میں یعنی ہر پانچ کے ایک روپے کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس کی اصل قیمت چالیس روپے ہے لہٰذا چالیس کے ساتھ اس کے نفع کے آٹھ روپے مجموعۂ اڑتالیس روپے ہوئے اس لئے وہ اڑتالیس ہی میں خرید لے، ع)۔

﴿ولابی حنیفةؒ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع تولیہ میں خیانت کی مقدار گھٹائی نہ جائے تو اصل ثمن سے زائد ہونے کی وجہ سے وہ بیع تولیہ باقی نہیں رہے گی، کیونکہ بیع تولیہ میں ثمن اول (اصل ثمن) سے کچھ زیادتی نہیں ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے یہ پورا تصرف ہی بدل جائے گا، اس لئے یہی بات متعین ہو گئی کہ جتنی مالیت کی اس نے خیانت یا غلط بیانی کی ہے وہی گھٹا دی جائے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ جب بیع تولیہ متعین ہو گیا یعنی پہلی ادا کی ہوئی قیمت پر ہی معاملہ کرنا لازم ہو گیا، اس کے باوجود اس میں کچھ زیادتی ثابت ہو جائے، تو وہ تولیہ کی بیع باقی نہ رہیگی، حالانکہ وعدہ کے مطابق تولیہ ہونا لازم ہے، لہٰذا اس زیادتی کو گھٹانا ہی لازم ہوا، ورنہ معاملہ اور تصرف بدل جائے گا، اور بیع مرابحہ ہونے کی صورت میں اگر کچھ گھٹایا نہ جائے تو بھی وہ بیع مرابحہ ہی رہیگی، اگرچہ نفع کی مقدار کچھ کم ہو جائیگی اس اصل معاملہ اور تصرف نہیں بدلے گا، اور مشتری کو اختیار دینے کی بات ممکن ہو جائیگی، (ف: یعنی اگر مثلاً اول ثمن دس درہم بتائے اور پانچ درہم نفع کے، اور بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اصلی اور اول ثمن بجائے دس درہم کے آٹھ درہم ہیں اس طرح مجموعۂ پندرہ درہموں میں سے اس نے آٹھ درہم خرچ کئے پھر بھی اس کے پاس نفع کے سات درہم باقی رہ گئے، جس کی وجہ سے اسے بیع مرابحہ کہنا اب بھی صحیح ہوا، لیکن اس صورت میں مشتری کا نقصان ہے اسی لئے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ اب بھی اگر یہ بیع پسند ہو تو اسے

رہنے دو ورنہ اس کو چھوڑ دو، پھر یہ اختیار مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ مبیع موجود اور عقد فسخ کے قابل ہو۔

﴿فلو هلک الخ:﴾

کیونکہ اگر مبیع واپس کرنے سے پہلے ضائع یا تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہوگیا جو فسخ کو روکتا ہے، تو ظاہر روایات کے مطابق مشتری کے ذمہ پورا ثمن لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کو صرف ایک اختیار ہے جس کے مقابلہ میں ثمن کچھ کمی نہیں ہے، جیسے خیار الرویۃ اور خیار الشرط ہوتا ہے، بخلاف خیار العیب کے کہ اس میں عیب کی وجہ سے جو کچھ نہیں ہوتا ہے اس کا بھی مطالبہ ہوتا ہے اس لئے جب مشتری مبیع واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے عیب کے مقابلہ میں جو کچھ ثمن ہوگا وہ اس سے ختم ہو جائے گا، (ف: اور صاحبینؒ کے نزدیک جب کم کرنا جائز ہے تو ہر حال میں کم کیا جائے گا، خواہ وہ مبیع موجود ہو یا ضائع ہوگئی ہو، یا مشتری نے خود ضائع کی ہو، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، التمر تاشی، ع۔

توضیح: بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد مشتری کو یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے دھوکہ بازی کی ہے، اور قیمت غلط بتائی ہے اگر مبیع واپس کرنے سے پہلے تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہوگیا جو فسخ کو روکتا ہو، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى ثوبا فباعه بربح ثم اشتراه فان باعه مرابحة طرح عنه كل ربح كان قبل ذلك فان كان استغرق الثمن لم يبعه مرابحة وهذا عند ابى حنيفة وقالا يبيعه مرابحة على الثمن الاخير صورته اذا اشترى ثوباً بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة بخمسة ويقول قام على بخمسة ولو اشتراه بعشرة وباعه بعشرين مرابحة ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة اصلا وعندهما يبيعه مرابحة على العشرة فى الفصلين لهما ان العقد الثانى عقد متجدد منقطع الاحكام عن الاول فيجوز بناء المرابحة عليه كما اذا تخلل ثالث ولا بى حنيفة ان شبهة حصول الربح بالعقد الثانى ثابتة لانه يتاكدبه بعد ما كان على شرف السقوط بالظهور على عيب والشبهة كالحقيقة فى بيع المرابحة احتياط ولهذا لم تجزالمرابحة فيما اخذبالصلح لشبهة الحطيطة فيصير كانه اشترى خمسة وثوبا بعشرة فيطرح خمسة بخلاف ما اذا تخلل ثالث لان التاكد حصل بغيره.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک تھان کپڑا خرید کر مرابحہ سے فروخت کیا اور دونوں متعاقدین نے اپنا قبضہ کرلیا، پھر اس بائع نے اسی کپڑے کو اس کے پہلے مشتری سے خرید لیا، اگر اب اسے دوبارہ مرابحہ سے بیچنا چاہے تو اس سے پہلے جو کچھ نفع حاصل کرچکا ہے، اس سے منہا (کم) کردے، اگر حاصل شدہ نفع اس کا اس کے اصل ثمن کے برابر یا اس سے زیادہ ہو چکا ہو تو اب مرابحہ میں اسے فروخت نہیں کرسکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی قول ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ثمن پر مرابحہ سے فروخت کردے، (ف: امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے، ع) اس مسئلہ کی صورت مثالی یہ ہوگی کہ زید نے ایک تھان کپڑا دس درہم سے خریدا اور اس کو پندرہ درہم کے عوض خالد سے دس درہم سے خرید لیا، اب اگر اسے مرابحۃً فروخت کرنا چاہے تو پانچ درہم پر اسے فروخت کرلے، اور اس طرح کہے کہ یہ کپڑا مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور اگر دس درہم سے خریدا ہو تو اب اس کپڑے کو مرابحہ پر بالکل فروخت نہ کرے، (ف: یعنی بغیر بیان کے مرابحہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ نفع نکال لینے کے بعد ثمن نہیں بچتا ہے، بلکہ خریدار جتنے کو چاہے دے کر اس سے خرید لے)۔

﴿وعندهما يبيعه الخ:﴾

اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو دس درہم پر مرابحہ کے طور پر خرید سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دوسری بیع

ایک بالکل نئی بیع ہے، جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل مختلف ہیں، اس لئے بیع مرابحہ کی بنیاد دوسری بیع کے اعتبار اور بنیاد پر جائز ہے، جیسے اگر درمیان میں کوئی تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: کہ اس سورت میں بالاتفاق مرابحہ جائز ہوتا ہے، مثلاً زید نے بکر کے ہاتھ ایک کپڑا جسے دس درہم سے خریدا تھا مرابحہ کے طور پر بیس درہم کے عوض بیچ دیا، اور بکر نے اسی کپڑے کو خالد کے ہاتھ مرابحہ کے طور پر پچیس درہم سے فروخت کر دیا، پھر زید نے خالد سے دس درہم سے خرید لیا، تو بالاتفاق زید اس کو دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح اگر اس نے بکر سے دس درہم سے، خریدا تو بھی مرابحہ سے بیچنا جائز ہونا چاہئے۔

﴿ولا بی حنیفة الخ:﴾

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کرنے کی وجہ سے اس نے نفع حاصل ہونے کا جو ایک شبہہ تھا وہ دوسری بار عقد کرنے سے ثابت اور پختہ ہو گیا، کیونکہ پہلی بار بیع سے جو نفع حاصل ہوا تھا (وہ مشتبہ تھا مگر) عقد دوم ہو جانے کی وجہ سے اب وہ موکد اور پختہ ہو گیا، اس طرح سے کہ اس میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے قریب تھا کہ وہ نفع ختم ہو جائے (یعنی عیب ظاہر ہونے کے بعد بیع ختم ہو جاتی اور جس نفع کی امید تھی وہ نفع ختم ہو جاتا) لیکن دوسری بار اس کی بیع ہو جانے سے پہلی بیع اور اس کی وجہ سے ہونے والا نفع یقینی ہو گیا، حالانکہ وہ اندازہ میں تھا کہ اس مبیع میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے بیع ہی ختم ہو جاتی، (ف: یعنی عقد اول میں جو نفع حاصل ہوا تھا، اگر مشتری اس مبیع میں عیب ظاہر ہونے کی بناء پر واپس کرتا تو بالکل ختم ہو جاتا، مگر اب جبکہ مشتری نے خود بیع کر لی تو اس دوسری بار بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس طرح دوسری بار بیع ہونے سے نفع یقینی ہو گیا، گویا بیع دوم سے وہ نفع ہے جو اس کی حقیقت کا ہوتا ہے، (ف: تو گویا اس دوسری بار بیع سے حقیقت میں نفع حاصل ہوا، (ف: اور جس بیع میں خود اس کے ثمن میں نفع شامل ہو اور وہ بھی اس مقدار سے کہ اس کے ثمن کے برابر ہو جائے تو اس میں مرابحہ کی بیع نہیں کی جا سکتی ہے)۔

﴿ولهذا لم تجز الخ:﴾

اور اسی وجہ سے کہ شبہہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے ایسے مال میں بیع مرابحہ جائز نہیں ہوتی جو صلح کے ساتھ ہوئی ہو، کیونکہ اس میں دام کے گھٹانے کا شبہہ ہوتا ہے، (ف: مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی رہنے کا دعویٰ کیا، اور اس مدعا علیہ نے اپنا غلام دے کر اس سے مصالحت کر لی تو وہ اس غلام کو ہزار درہم پر مرابحہ کر کے فروخت نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ مصالحت کسی چیز کی اصل قیمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے کم پر ہوتی ہے، اس لئے یہاں یہ شبہہ ہو گیا کہ ہزار درہم قیمت سے کم پر صلح کی، اور اگر حقیقۃً گھٹا کر صلح کرتا تو بیع مرابحہ جائز نہیں ہوتی لہٰذا شبہہ پر بھی مرابحہ جائز نہ ہوگی، ع، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں دوسرے ثمن پر مرابحہ جائز نہیں ہے۔

﴿فيصير كانه الخ:﴾

تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے ایک تھان اور پانچ درہم کو دس درہم کے بدلہ خریدا اس لئے اس میں سے پانچ درہم ساقط کر دیئے جائیں گے، (ف: کیونکہ اس نے دس درہموں سے خریدا ہوا تھان پندرہ درہموں کے عوض پانچ درہموں کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، اور یہ نفع اس وقت تک یقینی ہے، اور جب دوبارہ دس درہم سے خرید لیا تو پانچ درہم کا نفع یقینی ہو گیا، اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ اس نے ایک تھان اور پانچ درہم دس درہموں سے خریدا، اور جب ان میں سے پانچ درہم نکال لئے تو صرف تھان پانچ درہم کے عوض رہ گیا، لہٰذا اسے پانچ درہم کے مرابحہ سے فروخت کر سکتا ہے، اور اگر بیس درہم سے فروخت کر کے دس درہموں کے عوض خریدا تو گویا دس درہم اور تھان کو دس درہم سے خریدا اور نفع کے دس درہم ختم کرنے کے بعد تھان مفت میں بچ گیا، لہٰذا اسے مرابحہ پر فروخت کرنے کی صورت باقی نہیں رہی، م)۔

﴿بخلاف ما الخ:﴾

برخلاف ایسی صورت کے کہ اس کے درمیان میں تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے ہاتھ دس

درہم کا خریدا ہوا تھان پندرہ درہم سے فروخت کیا، تو اس میں پانچ درہموں کا اسے نفع ہوا مگر ابھی تک اس کا یقین نہیں ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید مشتری اس میں کسی عیب ہونے کی وجہ سے اسے واپس کردے، پھر زید نے خالد سے اسے دس درہم سے خرید لیا اس لئے اب وہ دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کرے، کیونکہ اس کا نفع اب یقینی ہو چکا ہے کیونکہ معاملہ غیر کے ذریعہ ہوا ہے، (ف: یعنی زید کا پہلا نفع پانچ درہم کا خالد کے ہاتھ فروخت ہونے سے یقینی ہو چکا ہے اور اب جو زید نے خالد سے خریدا تو یہ ایک نیا معاملہ اور نئی خرید ہے، اس سے پہلا نفع یقینی نہیں ہوتا ہے، جس میں شبہہ ہو، لہذا اب جتنے میں خریدا ہے اسی پر مرابحہ سے فروخت کردے، م)۔

توضیح: ایک شخص نے ایک تھان خرید کر مرابحہ کے ذریعہ اسے فروخت کردیا اور مکمل قبضہ کرلیا، پھر اس کپڑے کو مشتری سے خرید لیا، تو کیا اس کے لئے اس وقت مرابحہ سے بیچنا جائز ہوگا، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا اشترى العبد الماذون له في التجارة ثوبا بعشرة وعليه دين يحيط برقبته فباعه من المولى بخمسة عشر فانه يبيعه مرابحة على عشرة وكذلك ان كان المولى اشتراه فباعه من العبد لان في هذ العقد شبهة العدم لجوازه مع المنافي فاعتبر عدما في حكم المرابحة وبقي الاعتبار للاول فيصير كانّ العبد اشتراه للمولى بعشرة في الفصل الاول وكانه يبيعه للمولى في الفصل الثاني فيعتبر الثمن الاول.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ماذون التجارۃ (وہ غلام جسے مالک کی طرف سے کاروبار کرنے کی اجازت ہو) نے ایک کپڑا دس درہم سے خریدا حالانکہ اس غلام پر اتنا قرض لوگوں کا باقی ہو جو اس کی اپنی جان کی قیمت ہو، (ف: اس طرح سے کہ اس کے قرض خواہ اگر دعویٰ کردیں تو اس غلام کو فروخت کرادیں، تو اس کا مولیٰ اس تھان کو دس درہم ثمن کے مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ وہ مشتری سے یہ کہے کہ یہ غلام مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور میں مثلاً پانچ درہم نفع کے ساتھ اسے بیچوں گا، اسی طرح سے اگر خود مولیٰ نے اس تھان کو، (دس درہم سے) خریدا ہو، اور اسی اپنے ماذون غلام کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کیا ہو، (ف: تو وہ ماذون غلام اس تھان کو دس درہم سے مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے) اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بیع میں اس کے جائز ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں تردد ہے، اگرچہ اس کا جائز ہونا ہی راجح ہے، کیونکہ اس عقد میں جو غلام ماذون اور اس کے مولیٰ کے درمیان ہوا ہے اس کے صحیح نہ ہونے کا شبہہ ہے کیونکہ اگرچہ عقد ہوا مگر منافی عقد بھی یہاں پایا گیا ہے۔

(ف: اس طرح سے کہ عام قانون کے مطابق غلام اور اس کا سارا مال اس کے مالک کا ہوتا ہے اس خرید نے پر ایسا ہوا گویا مولیٰ نے خود اپنی ملک کو خریدا ہے، اسی بناء پر اگر یہ غلام کچھ بھی مقروض نہ ہوتا یا صرف اتنے مال کا مقروض ہوتا جو اس کی اپنی جان کی قیمت سے کم ہوتا اور یہ مولیٰ اس سے کوئی چیز خریدتا تو بالاجماع یہ بیع صحیح نہ ہوتی، (کیونکہ گویا مولیٰ نے خود اپنی مملوک چیز خریدی ہے) اور جبکہ اس غلام پر اتنا قرض باقی ہو کہ غلام کے قبضہ کے مال کی قیمت کے برابر ہو یا اس کے مال اور اس کی جان سب کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کی کمائی میں اسی کے سارے قرض خواہوں کا حق ہے، اسی لئے اس کے مولیٰ کی بیع صحیح ہوگی، پھر بھی اس میں احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید صحیح نہ ہو، کیونکہ جبتک اس کے سارے قرض خواہ اپنا اپنا حق وصول نہ کرلیں وہ غلام اپنے مولیٰ کا مملوک رہتا ہے پس جب یہاں یہ شبہہ ہو گیا کہ شاید بیع صحیح نہیں ہوئی ہو، تو صرف بیع ہونے کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور بیع کو جائز کیا گیا، لیکن بیع مرابحہ میں شبہہ کا اعتبار کیا گیا۔

﴿فاعتبر عدما الخ:﴾

تو مرابحہ کے حکم میں بیع کا اعتبار نہیں کیا گیا، (ف: کیونکہ مرابحہ کی صورت میں شبہ بھی حقیقت کے طور پر سمجھا جاتا ہے تاکہ خیانت سے احتیاط ہو جائے) اور بیع اول کا اعتبار رہ گیا، (ف: یعنی بیع اول میں جو دس درہم سے خرید کر دوسری بیع پندرہ درہم پر طے کی تو مرابحہ کے مسئلہ میں صرف بیع اول کا اعتبار ہوا)۔

﴿فیصیر کان الخ:﴾

تو ایسا ہو گیا کہ گویا غلام نے دس درہم سے مولیٰ ہی کے لئے خریدا ہے، یعنی پہلی صورت میں، (ف: جبکہ غلام نے مولیٰ کے ہاتھ فروخت کیا)۔

﴿و کانہ یبیعۃ الخ:﴾

اور گویا ماذون غلام ایسے اپنے مولیٰ کے لئے فروخت کرتا ہے، یعنی دوسری صورت میں، (ف: جبکہ مولیٰ نے غلام کے ہاتھ پندرہ کے عوض بیچا) اس لئے پہلے ثمن کا اعتبار اس کو دس ثمن پر اور دوسری صورت میں غلام اس کو دس ثمن پر مرابحہ سے فروخت کرے یہ ساری تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ ماذون غلام اور اس کے مولیٰ کے درمیان مرابحہ کے ساتھ بیع کا معاملہ ہوا ہو)۔

توضیح: ایک عبد ماذون نے دس درہم سے ایک تھان خریدا، حالانکہ وہ اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو چکا ہے، پھر غلام نے اس کپڑے کو اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ درہم سے خریدا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال واذا کان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشتری ثوبا بعشرة وباعه من رب المال بخمسة عشرفانه یبیعه مرابحة باثنی عشر ونصف لان هذا البیع وان قضی بجوازه عندنا عندعدم الربح خلافا لزفر مع انه اشتری ماله بماله لما فیه من استفادة ولایة التصرف وهو مقصود والانعقاد یتبع الفائدة ففیه شبهة العدم الاتری انه وکیل عنه فی البیع الاول من وجه فاعتبر البیع الثانی عد مافی حق نصف الربح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دس درہم ہوں آدھے نفع کی شرط سے (ف: یعنی ایک مضارب کو دس درہم دیئے کہ جو نفع ہو وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہو، مضارب وہ شخص جو تجارت کا کام کرتا ہو، اور مال دوسرے شخص کا ہو، نفع میں دونوں شریک ہوں) اس شخص نے دس درہم سے ایک کپڑا خریدا اور صاحب مال کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کر دیا پس اس حد تک پانچ روپے نفع کے ہو رہے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس نفع میں سے نصف یعنی ڈھائی درہم خود اس مضارب کے ہونگے، اور ڈھائی درہم رقم والے کے ہوں گے، لیکن مال کا مالک اپنے نفع پر مرابحہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے وہ اس تھان کو ساڑھے بارہ درہم کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے، (ف: یعنی وہ اس طرح کہے گا کہ یہ تھان مجھے ساڑھے بارہ درہم کے عوض ملا ہے اور اب میں اسے اتنے زائد نفع لے کر بیچوں گا، ف: اور یہ ظاہر ہے کہ تھان صرف مال والے کی رقم کا خریدا ہوا تھا، اور اس میں کوئی نفع شامل نہ تھا، کہ اس نفع میں دوسرے شریک یعنی مضارب کا بھی حصہ ہوتا، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ مال والے نے خود اپنا مال خرید لیا ہے، اسی لئے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس میں فائدہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہونا چاہئے، اگر چہ اس میں ناجائز ہونے کا بھی شبہ ہے۔

﴿لان هذا البیع الخ:﴾

کیونکہ ہمارے نزدیک مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ اگر چہ رب المال نے اپنا مال اپنے مال کے عوض خریدا ہو اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ ایسی بیع میں ولایت تصرف حاصل ہوتا ہے جو مقصود ہے، اور اس کے منعقد ہو جانے سے فائدہ بھی ہوتا ہے، پھر بھی اس کے ناجائز ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ

ہمارے نزدیک ایک فائدہ حاصل ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے باوجود اس میں یہ شبہہ بھی رہتا ہے کہ شاید جائز نہ ہو، جیسے کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ یا اس کے برعکس رب المال کی بیع مضارب کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے اور شبہہ ہونے سے بھی مرابحہ کے معاملہ میں احتیاط حقیقۃً جائز نہ ہونے کے حکم میں ہوتا ہے)۔

﴿الاتری انه الخ:﴾

کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس اول بیع کرنے میں مضارب ایک اعتبار سے رب المال کا وکیل ہوتا ہے، (ف: کہ جس طرح وکیل اپنے مؤکل کے لئے فروخت کرتا ہے اور اس سے جو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے، وہ مؤکل کا ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی آدھا نفع مؤکل کا ہے تو ایک اعتبار سے مضارب بھی اس کا وکیل ہے، اسی لئے دوسری بیع آدھے نفع کے بارے میں معدوم سمجھی گئی، (ف: لہٰذا اصل رقم دس درہم اور مضارب کی محنت اور نفع کے نصف کا اعتبار ہونے سے وہ مجموعۃً ساڑھے بارہ پر فروخت کر سکتا ہے) اب اس ایک مسئلہ کی تحقیق باقی رہی کہ اگر مبیع میں کوئی نئی بات کمی وبیشی کی پیدا ہوگئی تو کس بات کو ظاہر کر دینا ضروری ہوگا، اور کس بات کو ظاہر کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کاروباری (مضارب) کو دس روپے نصف نفع کی شرط پر دیئے اور اس نے ان روپے سے کپڑا خرید کر مال کے مالک کے ہاتھ پندرہ روپے کے عوض فروخت کر دیا، اس صورت میں مرابحہ پر کاروبار کا حکم، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشتری جارية فاعورت اووطيها وهی ثيب يبيعها مرابحة ولا يبين لانه لم يحتبس عنده شیٔ يقابله الثمن لان الاوصاف تابعة لايقابلها الثمن ولهذ الوفاتت قبل التسليم لا يسقط شيئ من الثمن و كذا منافع البضع لايقبلها الثمن والمسالة فيما اذالم ينقصها الوطی وعن ابی يوسف فی الفصل الاول انه لا يبيع من غير بيان كما اذا احتبس بفعله وهو قول الشافعی فاما اذا فقاعينها بنفسه اوفقاها اجنبی فاخذ ارشها لم يبعها مرابحة حتی يبين لانه صار مقصود ابا لا تلاف فيقابلها شيئ من الثمن و كذااذا وطيها وهی بكر لان العذرة جزء من العين يقابلها الثمن وقد حبسها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی باندی خریدی اور وہ آفت سماوی سے کانی ہوگئی، یا وہ پہلے سے ثیبہ تھی پھر اس نے اس سے وطی کر لی تو اسے بطور مرابحہ فروخت کر سکتا ہے اور اس وقت ان باتوں کے بتانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس شخص کے پاس باندی کی ایسی کوئی چیز باقی نہیں رہ جاتی ہے جس کے مقابلے میں کوئی رقم لازم آتی ہو، کیونکہ اوصاف ذات کے تابع ہوتے ہیں؛ صرف اوصاف کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے آنکھوں سے دیکھنا بھی ایک وصف ہے جس کے مقابلہ میں کوئی قیمت یا رقم نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر آنکھ کی روشنی اس وجہ سے ہو جائے تو اس کے ثمن سے کچھ بھی ختم یا کم نہیں ہوگا، (ف: البتہ مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے اسے نہ لینا چاہئے تو نہ لے، اب اگر مشتری نے بیع ختم کر دینے کے بعد باندی کو پہلے سے کم دام پر لینے کے لئے بائع سے بات کر لی اور بائع نے بھی منظور کر لی تو یہ جائز ہوگا) الحاصل یہ معلوم ہو گیا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کوئی رقم یا قیمت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ان خامیوں کو بتائے بغیر پہلی قیمت سے مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہوگا، اسی طرح باندی کی شرم گاہ کے منافع کے مقابلہ میں بھی کوئی قیمت نہیں ہے۔

(ف: البتہ اگر کچھ عیب پیدا ہو جائے تو اس وقت عیب کے مقابلہ میں اس کی قیمت میں سے کچھ حصہ ہو جائے گا، اور ہمارا مسئلہ یا بحث اس صورت میں ہے جبکہ باندی سے ہم بستری کرنے سے اس کو کوئی نقصان نہیں ہوا ہو، اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے

روایت ہے کہ پہلی صورت میں باندی کو اس کا عیب بتائے بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف: یعنی مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کرسکتا ہے جبکہ باندی کی آنکھ آفت سماوی سے خراب ہوگئی ہو،) جیسے کہ اگر خود اس کے اپنے عمل سے اس کی کوئی چیز ضائع ہوگئی ہو، (ف: مثلاً مشتری نے اسے ایسا تھپڑ لگایا چپت لگائی کہ اس کی آنکھ کی روشنی ختم ہوگئی ہو، تو بالاتفاق بغیر بتائے ہوئے اسے بیچنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح آسمانی اور قدرتی آفت سے خراب ہونے کی صورت میں بھی بتائے بغیر مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کرسکتا ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور اگر مشتری نے خود بالقصد اس کی آنکھ پھوڑ دی، یا کسی اجنبی شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی اور مشتری نے اس کا جرمانہ اس شخص سے وصول کرلیا، تو وہ مشتری کو یہ بتائے بغیر باندی کو مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا ہے (ف: کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے یا کسی اجنبی نے پھوڑی ہے اور میں نے اس سے جرمانہ وصول کرلیا ہے، کیونکہ اس کو نقصان پہنچانے یا ضائع کردینے کی وجہ سے وہ وصف اب مقصود ہوگیا ہے،) اس لئے اس وصف کے مقابلہ میں ثمن کا کچھ حصہ ہوگا۔

﴿و کذا اذا الخ:﴾

اسی طرح سے اگر باندی باکرہ ہو اور اس سے ہمبستری کرلی ہو، (ف: باکرہ ہو یعنی اس وقت تک اس کا پردہء بکارت باقی ہو) کیونکہ یہ پردہ بکارت اس کی ذات کا ایک جزو ہے جس کے عوض ثمن ہے، جسے مشتری نے اپنے حق میں اس طرح مخصوص کرلیا کہ وہ مشتری کو حوالہ نہیں کرسکتا ہے، (ف: لہٰذا بیع مرابحہ کے وقت یہ بتادے کہ میں نے اسے اتنا نقصان اس طرح پہنچایا جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں اتنی کمی آئی ہے۔

توضیح: اگر کوئی باندی خریدنے کے بعد مشتری کی طرف سے قصداً یا بلا قصد اس میں کوئی خرابی یا نقصان آجائے تو بطور مرابحہ بیع کرتے وقت اس کی کن کن خرابیوں کو ظاہر کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو اشترى ثوبا فاصابه قرض فار اوحرق نار يبيعه مرابحة من غير بيان ولو تكسر بنشره وطيه لا يبيعه حتى يبين والمعنى ما بيناه قال ومن اشترى غلاما بالف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشترى فان شائرده وان شاقبل لان للاجل شبها بالمبيع الايرى انه يزادفى الثمن لاجل الاجل والشبهة فى هذا ملحقه بالحقيقة فصار كانه اشترى شيئاين وباع احدهما مرابحة بثمنهما والاقدام على المرابحة يوجب السلامة عن مثل هذه الخيانة فاذا ظهرت يخير كمافى العيب وان استهلكه ثم علم لزمه بالف ومائة لان الاجل لايقابله شئ من الثمن.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے چوہے نے کاٹ لیا یا آگ سے وہ جل گیا، (ف: یعنی چوہے کے کاٹنے یا آگ لگنے سے وہ عیب دار ہوگیا، تو اس عیب کو بتائے بغیر اسے مرابحہ بیچ سکتا ہے، اور اگر اس کپڑے کو کھوانے اور تہہ کرنے سے وہ پھٹ گیا یا اس میں عیب آگیا تو اس عیب کو بتائے بغیر مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، (ف: کہ آسمانی آفت آنے کی وجہ سے اوصاف کے زائل ہونے میں اسے نقصان پہنچانا مقصود نہ تھا، اور اوصاف جبتک کہ بیع میں مقصود نہ ہوں ان کے مقابلہ میں ان کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، لیکن جب اس کے اپنے ارادہ سے وصف زائل ہوا تو قصداً زائل ہونے کی بناء پر اس کی بھی کچھ قیمت ہوگی) اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک غلام ہزار درہم کے عوض ادھار خرید کر اسے سو درہم کے نفع پر مرابحہ فروخت کیا مگر خریدار کو اس نے ادھار خریدنے کا حال نہیں بتایا، البتہ بعد میں اسے یہ بات معلوم ہوگئی، (ف: اس مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ) اگر چاہے تو واپس کردے اور چاہے قبول کرلے، (ف: مگر اس کی مالیت اور رقم میں کچھ کمی نہ کرے) کیا یہ بات معلوم نہیں ہے کہ میعاد کی وجہ سے داموں میں زیادتی کی جاتی ہے، (ف: اس لئے جس طرح

اصل مبیع کے مقابلہ میں مالیت کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح اس کی میعاد ادائیگی وقت کے معاملہ میں اور اس کی وجہ سے کچھ مالیت کا اعتبار ہوگا، بس مبیع سے بھی اس کو ایک مشابہت ہوگئی، اور یہ معلوم ہے کہ مرابحہ کے مسئلہ میں شبہہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: تو یہ صورت ایسی ہوگئی کہ بیع کے اندر حقیقت میں کچھ ایسی زیادتی تھی جو مرابحہ کے وقت مشتری کو نہیں دی گئی ہے)۔

﴿فصار كانه الخ:﴾

اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ گویا اس نے دو چیزیں خریدیں مگر ان میں سے صرف ایک کو ان دونوں کی قیمت کے اعتبار سے مرابحہ پر فروخت کردیا، (ف: یعنی مبیع اور اس کی میعاد میں سے صرف مبیع کو پورے ثمن پر مرابحۃً فروخت کردیا، حالانکہ جب بیع مرابحہ کرنے کا ارادہ کرلیا تھا، تو اس کے اس تقاضا کو بھی پورا کرنا ضروری تھا کہ اس میں کسی قسم کی خیانت سے کام نہ لیا جائے، پھر جب یہ خیانت ظاہر ہوگئی تو مشتری کو بھی یہ اختیار ہوگیا کہ اگر وہ چاہے تو اس بیع کو رد کردے جیسے عیب ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، (ف: کہ اگر مبیع کے عیب کو مشتری کے سامنے بیان نہ کیا جائے لیکن وہ ظاہر ہو جائے تو اس مشتری کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے واپس کردے امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ وہ مبیع اس وقت مشتری کے پاس موجود ہو۔

﴿وان استهلكه الخ:﴾

کیونکہ اگر مشتری نے بالقصد اس مبیع کو ھلاک کردیا ہو اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ بائع کو میعاد حاصل تھی (کہ اتنی مہلت اور مدت کے بعد ادا کرنا)، (ف: اس کو ضائع کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مشتری نے اسے دوسرے کے پاس فروخت کردیا ہو، یا کسی دوسرے سے تلف کروادیا ہو، تو وہ چیز مشتری کے ذمہ گیارہ سو کے عوض لازم ہوگی، (ف: یعنی اب مبیع کے واپس کرنے یا دام کم کرنے کا اختیار باقی نہ ہوگا، کیونکہ میعاد کے مقابلے میں کچھ بھی ثمن اور دام نہیں ہے، (ف: بخلاف خیار العیب کے کہ عیب نام ہے ثمن کے مقابلہ میں ایک جزء کے نہ ہونے کا، اور اس مسئلہ میں صرف شبہہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا گیا ہے)، یہ تفصیل اس صورت کی ہے بیع مرابحہ ہوئی ہو۔

توضیح: خریدے ہوئے سامان کو اگر چوہے نے کاٹ لیا یا آگ نے جلا دیا ہو، اس سامان کو مرابحۃً بیچنے کی صورت میں ایسے عیوب کو بتانا بھی ضروری ہے یا نہیں، ہزار درہم کے عوض ایک غلام کو ادھار خرید کر سو درہم کے نفع کے ساتھ بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات ظاہر نہیں کی گئی، لیکن مشتری کو اس کا علم ہوگیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿ولو اشترى ثوبا الخ:﴾

فرض فار، فوائد ظہیریہ میں ہے کہ یہ لفظ ایک نقطہ کے ساتھ فرض ہے، صدر السلام ابوالیسرؒ نے اس کی تصریح کی ہے، کفایہ میں ایسا ہی ہے اور عنایہ میں ہے کہ یہ اضافت کے ساتھ حرف قاف سے ہے جو قرض الثوب بالمقراض سے مشتق ہے جبکہ کپڑے کو قینچی سے کاٹا گیا ہو۔

قال فان كان ولاه اياه ولم يبين رده ان شاء لان الخيانة فى التولية مثلها فى المرابحة لانه بناء على الثمن الاول وان كان استهلكه ثم علم لزمه بالف حالة لماذكرنا ه وعن ابى يوسف انه يرد القيمة ويسترد كل الثمن وهو نظير ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد وعلم بعد الانفاق وسياتيک من بعد ان شاء الله تعالىٰ وقيل يقوم بثمن حال وبثمن مؤجل فيرجع بفضل مابينهما ولو لم يكن الاجل مشروطافى العقد ولكنه منجم معتاد قيل لا لابد من بيانه، لان المعروف كالمشروط وقيل يبيعه ولا يبينه لان الثمن حال.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام خرید کر دوسرے مشتری کو بیع تولیہ پر دیا، اور بتایا نہیں، تو وہ مشتری اگر چاہے واپس کر دے (ف: یعنی ہزار درہم سے ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بطور بیع تولیہ بیچا، اور یہ نہیں بتایا کہ میں نے اس غلام کو معین وقت کے لئے ادھار خریدا ہے تو اس مشتری کو یہ بات معلوم ہو جانے کے بعد اختیار ہوگا کہ اگر وہ مبیع غلام موجود ہو اور اسے واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے،) کیونکہ بیع تولیہ کا اعتبار اور اس کی بنیاد بھی اس کی اصلی اور پہلی قیمت پر ہے، (ف: جبکہ اصل میں ثمن تو ہزار درہم ہے، اس لئے اس میں کمی نہیں کی جا سکتی ہے، البتہ میعاد مشابہ ہونے کی وجہ سے اختیار حاصل ہوگا۔

وان کان استھلکه الخ:

اور اگر مشتری نے مبیع کو تلف کر دیا ہو اس کے بعد اس کی اس خیانت کا علم ہوا (کہ اس نے خود تو ادھار خرید اگر مجھے نقد بیچا) تو مذکورہ بالا وجہوں سے ہزار درہم نقد پر ہی خریدنا مشتری کو لازم ہوگا، (ف: یعنی اس وجہ سے کہ میعاد کے مقابلہ میں کچھ قیمت اضافی مقرر نہیں ہوئی ہے،) اور امام ابو یوسفؒ سے ظاہر الروایۃ کے علاوہ ایک روایت ہے کہ مشتری قیمت واپس کر دے اور اپنا کل ثمن واپس لے (یعنی مشتری غلام کی قیمت بازاری بھاؤ کے مطابق واپس کر دے اور عقد میں طے شدہ پوری رقم بائع سے وصول کر لے، اگر چاہے)۔

وھو نظیر الخ:

یہ حکم اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ کسی شخص نے اپنے قرض دار سے اچھے درہموں کی بجائے کھوٹے درہم وصول کر لئے، اور ان کو خرچ کر دیا، اس کے بعد اسے دھوکہ دینا معلوم ہوا، تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ کھوٹے درہموں کے جیسے درہم اسے واپس دے کر اس سے اچھے اور کھرے درہم وصول کر لے، یہ مسئلہ انشاء اللہ کچھ تفصیل سے بعد میں بتایا جائے گا، کچھ مختلف مسائل، اس مسئلہ میں شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقیل یقوم بثمن الخ:

یعنی یہ کہا گیا ہے کہ مبیع کو نقد ثمن پر اور ادھار پر اندازہ کیا جائے کہ نقد بیچنے سے اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے اس طرح ادھار بیچنے پر کیا قیمت مل سکتی ہے) پھر ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو وہ واپس مانگ لے، (ف: مثلاً ادھار قیمت ہزار درہم ہیں جیسے کہ موجودہ صورت میں بائع نے ادھار خریدتے وقت دیئے ہیں، لیکن اگر اس کو نقد دے کر خریدا جائے تو آٹھ سو ہوں گے اس طرح دونوں قیمتوں میں دو سو کا فرق ہو گیا وہ واپس مانگ لے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ ادھار کے لئے کوئی وقت مقرر کر دیا گیا ہو اور بازار میں اس سلسلہ میں کوئی عادت جاری نہ ہو۔

ولو لم یکن الخ:

اور اگر معاملہ کرتے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہو تاہم مبیع ایسی چیز ہو کہ اس کے دام کرنے میں قسطوں میں ادا کرنے کی عادت جاری ہو، چ (ف: اور اس نے مرابحہ یا تولیہ سے نقد فروخت کی ہو) تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ جو بات عرف میں جاری ہو وہ شرط کے حکم میں ہو جاتی ہے (ف: یہاں تک کہ بائع کو فوری مطالبہ کا حق نہیں ہوگا) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ فروخت کر دے اور اس کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس کا دام جو لگایا ہے وہ نقد کے اعتبار سے ہے، (ف: ادھار ہونا شرط نہیں ہے، ثمن اور دام میں اصل بات یہی ہے کہ وہ نقد ہو، ع۔

توضیح: کسی نے ہزار درہم سے غلام کو ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بیع تولیہ کے طور پر نقد بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات اس سے چھپا کر رکھی، اگر مشتری نے اپنے مبیع کو جب تلف یا ختم کر دیا اس کے بعد خیانت کا اسے علم حاصل ہوا، تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ولی رجلا شیئا بما قام علیه ولم یعلم المشتری بکم قام علیه فالبیع فاسد لجهالة الثمن فان اعلمه البائع فی المجلس فهو بالخیار ان شاء اخذه وان شاء ترکه لان الفساد لم یتقرر فاذا حصل العلم فی المجلس جعل کا بتداء العقد وصار کتا خیر القبول الی اٰخر المجلس وبعد الافتراق قد تقرر فلا یقبل الاصلاح ونظیره بیع الشیئ برقمه اذا علم فی المجلس ویتخیر لان الرضالم یتم قبله لعدم العلم فیتخیر کما فی خیار الرؤیة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے اپنی ایک چیز بطور تولیہ دوسرے شخص کو یہ کہتے ہوئے بیع تولیہ پر دی کہ مجھے جتنے میں پڑی ہے تم کو اتنے ہی میں دی ہے، مگر پوری رقم صاف نہیں بتائی تو ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائیگی، پھر اگر بائع نے اس کو اسی مجلس میں ثمن سے مطلع کر دیا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے اسے قبول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، ف: یہ حکم استحسانی ہے۔

لان الفساد الخ:

کیونکہ اس بیع میں اس وقت تک خرابی نہیں آئی ہے، اس لئے جب مجلس ہی میں وہ مشتری اس کے دام جان گیا تو یہ سمجھا جائیگا کہ بات ابھی طے پائی ہے، (ف: گویا بائع نے ان داموں کے عوض ابھی فروخت کرنے کی پیش کش کی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے قبول کرلے، اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے ایجاب کے قبول کرنے میں مجلس کے آخر تک تاخیر کی ہے، (ف: گویا مشتری نے بائع کے ایجاب اور پیشکش کو تاخیر کے ساتھ قبول کیا ہے، اور جی نہ چاہے تو اسے قبول نہ کرے، یہ حکم اس وقت تک کے لئے ہوگا کہ مجلس باقی ہو، اور اگر مجلس بدل گئی اور مشتری کو معلوم ہونے کے بعد اس نے قبول کیا تو بیع فاسد ہوگی، اور جدائی یعنی مجلس بدل جانے کے بعد پہلا فساد پختہ ہو گیا لہٰذا بعد میں وہ اصلاح کو قبول نہیں کرے گا، (ف: یعنی اب اس کی اصلاح ممکن نہیں رہی اس لئے وہ از سر نو معاملہ کرلیں۔

ونظیره الخ:

اس کی نظیر یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی رقم پر فروخت کیا جائے، (ف: رقم سے وہ مخصوص علامت مراد ہے جس سے ایک چیز کی قیمت معلوم ہوتی ہو، جسے ہندی میں آنکھ کہا جاتا ہے، مثلاً ایک تھان یہ کہہ کر فروخت کیا کہ اس کا ثمن وہی ہے جو اس پر لگی ہوئی ہے، حالانکہ مشتری اس کو نہیں سمجھ سکتا ہے نہ معلوم کر سکتا ہے، پس اس طرح کہنے سے بیع فاسد ہوگی اور اگر مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد مشتری کو معلوم ہو گیا تو بھی یہ فاسد ہی رہیگی، لیکن اگر مجلس میں رہتے ہوئے معلوم ہوا تو بیع صحیح ہوگئی،) بشرطیکہ اسی مجلس میں وہ رقم معلوم ہوگئی ہو، (ف: اسی طرح موجودہ مسئلہ میں ہوگا کہ جب اس نے یہ کہا کہ مجھے یہ مال کتنے میں پڑا ہو، میں نے تم کو بطور تولیہ دیا ہے، تو بھی اس میں یہی تفصیل ہوگی،) اس مسئلہ میں مشتری کو نہ لینے کا اعتبار اس بناء پر دیا گیا ہے کہ اصل مال اور صحیح دام معلوم نہ ہونے تک اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تھی کیونکہ اسے بیع کا ثمن معلوم نہیں ہو سکا تھا، اسی لئے اسے اب اختیار ہوگا، جیسے کہ خیار الرویۃ کے مسئلہ میں ہوتا ہے، (ف: کہ جو چیز نہیں دیکھی اگر چہ اسے قبول کرلیا ہو پھر بھی اس کا جاننا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اسے دیکھتے وقت اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو واپس کر دے۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہتے ہوئی مرابحۃً فروخت کی کہ مجھے جتنے میں یہ پڑی اتنے ہی میں تم کو دی ہے، مگر مشتری کو کسی طرح اس خرچ کا علم نہ ہو سکا، تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل

فصل ومن اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز له بیعه حتی یقبضه لانه نهی عن بیع مالم یقبض ولان فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لا یجوز رجوعا الی اطلاق الحدیث واعتبارا بالمنقول وصار کالا جارة ولهما ان رکن البیع صدر من اهله فی

محله ولا غرر فيه لان الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بد لائل الجواز والا جارة قيل على هذا الخلاف ولو سلم فالمعقود عليه فی الاجارة المنافع وهلا كها غير نا در.

ترجمہ: فصل، مبیع پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا، اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو ادھر سے ادھر کی جاسکتی ہو، یعنی وہ مال منقول ہو تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، (ف: مثلاً غلہ یا کپڑا یا ایسی کوئی چیز جو ادھر سے ادھر کی جاسکتی ہو، تو پہلے خود اس پر قبضہ کرے پھر چاہے تو فروخت کردے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے فروخت سے منع فرمایا ہے جو قبضہ میں نہ آئی ہو اور قیاس کی وجہ سے بھی عقد بیع کے فسخ ہونے کا اس صورت میں دھوکا ہوسکتا ہے جبکہ پہلے بائع کے پاس ہی مبیع ہلاک ہوجائے، اور امام حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ (شیخین) کے نزدیک عقار کو قبضہ میں لینے سے پہلے بھی فروخت کرنا جائز ہے، (ف: عقار ہر ایسے مال کو کہا جاتا ہے جو ادھر سے ادھر اٹھا کر لایا نہ جاسکتا ہو، غیر منقول ہو) مگر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، حدیث مذکورہ کے مطلق ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے (ف: کیونکہ حدیث میں تو مطلقاً کسی بھی چیز کو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے ممانعت آئی ہے، تو اس میں منقول اور غیر منقول جیسی بھی چیز ہو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا ناجائز کہا گیا ہے،) اور منقول پر قیاس کرنے سے بھی (ف: کہ جس طرح مال منقول میں قبضہ کرنے سے پہلے اسے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال غیر منقول میں بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں قسموں میں بیع کے مکمل ہونے کی شرط اس پر قبضہ کرنا بھی ہے، اور یہ اجارہ کے مثل ہوگیا، (ف: کیونکہ عقار (مال غیر منقول میں اس پر قبضہ سے پہلے اجارہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر کوئی چیز کسی کو کرایہ پر دی جائے تو جبتک اس کرایہ دار کا اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس وقت تک وہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اور عینیؒ کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جبتک خود کرایہ پر دینے والے کا اس پر قبضہ نہ ہو تو اس کا کرایہ پر دینا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ جو مضمون نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا ہے، (نفع تو نقصان برداشت کرنے والے کو ہی ہوتا ہے)۔

ولهما ان الركن الخ:

اور شیخین (امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ) کی دلیل یہ ہے کہ عقار پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے میں بیع کا رکن (ایجاب وقبول) ایسے ہی شخص سے واقع ہوا ہے جو ایسا کرنے کا اہل اور حقدار ہے، اور ایسے محل میں ہوا ہے جس کی بیع کی جاسکتی ہو، (ف: یعنی بائع ومشتری کے ایجاب وقبول سے جن کو ایسا کرنے کا حق اور ان میں اس کی صلاحیت ہے مبیع میں صادر ہوا ہے، لہٰذا بیع صحیح ہوئی اور ایسا کرنے میں کچھ غرر یعنی دھوکہ دہی بھی نہیں ہے (ف: اس لئے کہ مبیع جو عقار ہے موجود ہے، صرف اس پر قبضہ نہیں ہے، مگر جب چاہے اس پر قبضہ کرسکتا ہے، کیونکہ ایسی زمین وغیرہ کا آسانی سے ہلاک یا ضائع ہوجانا بہت ہی نادر اور اتفاقیہ ہوتا ہے، (ف: ایسا اتفاق کبھی کبھی اور نادر ہی ہوتا ہے) بخلاف منقول چیزوں کے (ف: کہ وہ تو اکثر وبیشتر برباد اور ضائع ہوجایا کرتی ہیں، اس موقع میں دھوکہ کا خیال نہیں کیونکہ ایسا دھوکہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ جو دھوکہ ممنوع ہے وہ ہے جس دھوکے میں عقد کے فسخ ہونے کا خوف ہے لیکن عقار ہونے کی صورت میں تو اس کے ضائع ہونے کا احتمال بالکل نہیں ہے وہ تو ہر وقت قبضہ کے لئے موجود ہوتی ہے۔

والحديث الخ:

کتاب وسنت واجماع سے جو دلائل مذکور ہوئے ہیں اور ان سے جواز ثابت ہوا ہے اس کو بھی اسی علت سے معلول کیا جائے گا، (ف: یعنی قبضہ سے پہلے عقار کی بیع کے جائز ہونے کے دلائل کتاب وسنت سے موجود ہیں تو اس پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس حدیث میں تعلیل کی جائے کہ یہ حکم ایسی چیز کے بارے میں ہے جس کے ضائع ہوجانے کا گمان غالب ہو، جس سے عقد کی فسخ ہوجانے کا خوف ودھوکہ ہو) اور امام محمدؒ کا اجارہ پر قیاس کرنا کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب کے بارے میں فرمایا کہ۔

والاجارة قيل الخ:

اور اجارہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، (ف: یعنی امامؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے اس لئے جس مسئلہ پر امام محمدؒ کا قیاس ہے خود اسی میں اختلاف ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں (کہ اجارہ بھی جائز نہیں ہے) تو اجارہ میں جس چیز پر معاملہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات نہیں بلکہ اس کے منافع ہوتے ہیں جن کا ضائع ہونا کوئی نادر نہیں ہوتا ہے بلکہ اکثر ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر ہم یہ مان لیں کہ اجارہ کے مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے بلکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قبضہ سے پہلے اجارہ جائز نہیں ہے، (اور یہی صحیح ہے، ع، تب بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ پر بیع کا قیاس درست نہیں ہے، بلکہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ اجارہ میں تو منافع معاملہ ہوتا ہے اور منافع کا تلف ہونا کوئی نادر بات نہیں ہے بلکہ اکثر ان میں بربادی اور خرابی ہوتی رہتی ہے، مثلاً عیب کا پیدا ہوجانا (مثلاً ایک گھر کرایہ پر لیا چند دنوں کے بعد اس میں زبردست دیمک لگ گئی یا پانی چھت سے ٹپکنے لگا وغیرہ) لہٰذا یہ منقول کے جیسا ہوگیا، اور بیع میں عین ذات کا معاملہ ہوتا ہے لہٰذا عقار کا ضائع ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لئے ایک کا دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح: فصل: قبضہ سے پہلے تصرف مال منقول اور غیر منقول کی بیع کب درست ہوتی ہے، اور کب درست نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اس کا اجارہ کب درست ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا ن فيه الخ:

جو مال و سامان ادھر سے ادھر منتقل کیا جاتا ہو اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر قبضہ کرلینے سے پہلے دوسرے کے پاس اسے بیچنا جائز نہیں ہے، اور وہ مال و سامان جو مستقل ایک جگہ پر ہی رہتا ہو جو عقار کہلاتا ہے اسے قبضہ سے پہلے بھی بیچا جاسکتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ اس سے منع فرمایا ہے، اور منع ہونے کی دوسری وجہ قیاسی یہ ہے کہ منقول مال و سامان میں ہر وقت اس کے ضائع ہوجانے کا کھٹکا لگا رہتا ہے، ایسا اکثر ہوسکتا ہے کہ اگر اسے بھی جائز کہدیا جائے اور اگر زید قبضہ کے پہلے خریدے ہوئے غلہ وغیرہ کو بیچ دے تو بہت ممکن ہے کہ خود قبضہ کرکے دوسرے کے حوالہ کرنے کے لئے جب اپنا مال بیچنا چاہے اس وقت اسے یہ معلوم ہو کہ وہ تو ضائع ہوگیا ہے، ایسی صورت میں وہ دوسرے کے پاس بیچے ہوئے غلہ کو اب کس طرح اس کے حوالہ کرے گا، تو ایسے مال میں ہمیشہ دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اس لئے اس پر قبضہ کی شرط کردی گئی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی پہلی دلیل تو حدیث ہے اور دوسری دلیل قیاسی ہے وہ یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت کرنے میں دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اور اس طرح بیچنا بھی حدیث سے ہی ممنوع ہے پہلی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ مال جہاں خریدا ہے وہیں اسے فروخت کرے یہانتک کہ اپنی جگہ میں لاکر اس پر قبضہ کرلے، رواہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید، بہتر ہے۔

یہ حدیث ہر اس مال کے بارے میں عام ہے جو منقولات میں سے ہو اسے بیچا گیا ہو، م، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم رضی اللہ عنہ کو فرمایا ہے کہ تم کسی چیز کو (خرید کر) قبضہ میں لئے بغیر فروخت نہ کرو، اس کی روایت نسائیؒ احمدؒ ابن حبان والطبرانی اور الدار قطنی رحمہم اللہ نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یعنی غلہ کو اس وقت فروخت کیا جائے جبکہ اسے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں تو ہر چیز کو اسی طعام کے مثل خیال کرتا ہوں، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری دلیل کی حدیث حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب ان کو مکہ پر عامل بنایا گیا تو مکہ والوں کو یہ حکم دیا گیا کہ تم میں سے کوئی

ایسی چیز کا نفع نہ کھائے جو مضمون نہیں ہے، یعنی وہ اس وقت تک اصل مال کا ضامن نہیں ہوا ہے، اور یہ فرمایا کہ مکہ والوں کو ان باتوں سے منع کردو کہ سلف و بیع کے جمع کرنے اور ایک بیع میں دو صفقہ جمع کرنے اور اس بات سے کہ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو اس وقت تک اس کے پاس نہ ہو، بیہقی نے اس کی روایت کی ہے ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے، اور طبرانی اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور گزشتہ حدیث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے یعنی ایسی بیع سے جس میں دھوکہ پیدا ہو، یہ جامع حکم بہت سی صورتوں کے لئے اصل کے حکم میں ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جب مشتری قبضہ کئے بغیر فروخت کردے پھر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے پاس ہی مبیع ضائع ہوگئی، تو خود بائع اور مشتری کے درمیان کا معاملہ ختم ہوگیا، اس لئے اس مشتری کا فروخت کرنا بھی باطل ہوگیا، اور جس نے خریدا تھا وہ دھوکہ میں رہا اس طرح سے کہ کسی خاص وقت میں اس کی ضرورت ہو، اور اس کی خریداری کی بناء پر وہ مطمئن ہوکر بیٹھ گیا، ہو مگر عین ضرورت کے وقت اسے معلوم ہوا کہ جس شخص نے میرے ہاتھ وہ چیز بیچی تھی اس نے خود ہی قبضہ نہیں کیا تھا، اس لئے وہ چیز بھی تلف ہوگئی، اس طرح اسے نقصان ہوجائے گا، اسی لئے اس طرح کی بیع ممنوع ہوئی، م، فع، د۔

قال ومن اشترى مكيلا مكايلة اوموزونا موازنة فاكتاله او اتزنه ثم باعه مكايلة اوموازنة لم يجز للمشترى منه ان يبيعه ولا ان يا كله حتى يعيد الكيل والوزن لان النبى عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجزى فيه صاعان صاع البائع وصاع المشترى ولانه يحتمل ان يزيد على المشروط وذلك للبائع والتصرف فى مال الغير حرام فيجب التحرز عنه بخلاف ما اذا باعه مجازفة لان الزيادة له وبخلاف اذا باع الثواب مذارعة لان الزيادة له اذ الذرع وصف فى الثواب بخلاف القدر ولا معتبر بكيل البائع قبل البيع وان كان بحضرة المشترى لانه ليس صاع البائع والمشترى وهو الشرط ولا بكيله بعد البيع بغيبة المشترى لأن الكيل من باب التسلم لان به يصير المبيع معلوما ولا تسليم الابحضرته ولو كاله البائع بعد البيع بحضرة المشترى فقد قيل لا يكتفى به لظاهر الحديث فانه اعتبر صاعين والصحيح انه يكتفى به لان المبيع صار معلوما بكيل واحد وتحقق معنى التسليم ومحمل الحديث اجتماع الصفقتين على ما نبين فى باب السلم ان شاء الله تعالىٰ ولو اشترى المعدود عدا فهو كالمذروع فيما يروى عنهما لانه ليس بمال الربوا وكالموزون فيمايروى عن ابى حنيفة لانه لا تحل له الزيادة على المشروط.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکیلی چیز کیل (ناپ والی چیز) ناپ کر یا وزنی چیز وزن کے حساب سے خریدی (ف: یعنی ڈھیر جمع کرکے ڈھیری کی حساب سے نہیں خریدی) پس اسے پیمانہ سے ناپ لیا (ف: اپنے لئے ناپنے والی چیز کو ناپ لیا) یا اسے وزن کرلیا (ف: یعنی وزنی چیز ہونے کی وجہ سے اپنے لئے اسے وزن کرلیا) اس طرح اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے حساب سے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسرے مشتری کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے پاس اسے فروخت کردے یا اپنے کھانے وغیرہ کے لئے اسے تصرف میں لائے یہانتک کہ وہ دوبارہ اسے ناپ لے یا اسے تول لے، (ف: یعنی جس طرح پہلی مشتری نے اپنی خریداری کے وقت خود بھی ناپ لیا تھا یا تول لیا تھا اسی طرح اس سے خریدنے والا یعنی دوسرا مشتری بھی ناپ لے یا تول لے۔

لان النبى عليه السلام الخ:

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے طعام کے بیچنے سے اس وقت تک کے لئے منع فرمایا تھا کہ اس میں دو پیمانے سما جائیں، ایک پیمانہ بائع کا اور دوسرا مشتری کا،) ف: یعنی جب بائع اپنے لئے ناپ چکا ہو تب اسے مشتری کے پاس فروخت کرنا جائز ہوگا، پھر یہ مشتری جب اپنے لئے ناپ لے گا تب دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ وابن ابی شیبہ اور البزار رحمھم اللہ

نے کی ہے، امام مالک وامام شافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر کسی نے بغیر ناپے ایسے غلہ کو کھالیا تو اگر چہ حرام نہیں ہوگا مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، ع۔

و لا نه یحتمل الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ کیلی اور وزنی چیز میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ چیز اس مقدار سے زائد ہو جس کی پہلے شرط کی گئی ہے اور وہ چیز کتنی بھی بڑھی ہوئی ہوگی وہ بائع کا مال ہوگا اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے لہٰذا اس سے بچتے رہنا واجب ہوگا، (ف: یعنی بائع مثلاً زید نے ناپ تول کا کام مکمل کرلیا تو اس میں ایک احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس نے اپنی ناپ یا تول یا یاد میں دھوکہ کھالیا ہو، اور جتنی چیز مبیع مانی گئی ہے، اس سے یہ زیادہ مقدار ہو، پھر یہ زیادتی بائع کی ملکیت ہوگی مشتری کی نہیں ہوگی اس لئے اس میں کسی قسم کے تصرف سے بچنا ضروری ہے، اور ایسے احتمال سے بچنا اسی وقت ممکن ہوگا کہ خود ہی دوبارہ پیمانہ یا وزن کر کے اطمینان کرلے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ پیمانہ سے چیز خریدی ہو مثلاً روپے کے دس صاع گیہوں یا پانچ سیر گھی خریدا یا کسی معین پیالہ برتن میں وہ سماتا ہو اس سے پانچ یا دس بھر خریدا۔

بخلاف ما الخ:

برخلاف اس صورت کے جب کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ سے خریدے کہ اس صورت میں دوبارہ ناپ تول کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو حصہ زائد ہوگا وہ مشتری کا ہوگا، مثلاً بائع نے گیہوں کی ایک ڈھیر دس روپے کو فروخت کی اور دس من کا اندازہ بتلایا اس میں مشتری کو اسے ناپنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر حقیقت میں ناپنے کے بعد وہ دس من سے زیادہ بھی ہو تو بھی اسی مشتری کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے تو پوری ڈھیری خریدی ہے خواہ وہ مقدار میں کم یا زیادہ جتنی بھی ہو، اور بخلاف اس کے جب تھان کو گز کے حساب سے بیچا مثلاً ۱۵ گز ۲۰ گز تو بھی اسے اپنے قبضہ میں آنے کے بعد ناپنے سے پہلے اپنے استعمال میں لانا جائز ہوگا، کیونکہ اگر اس میں زیادتی مثلاً ۲۲ گز نکل آئے تو یہ زیادتی اسی مشتری کی ہوگی، اس لئے کہ تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے، بخلاف مقدار کے، (ف: یعنی ناپ یا تول کی چیز میں اس کی مقدار خود مبیع ہے، لیکن تھان میں گزوں کی ناپ صرف ایک ایسا وصف ہے جو ناپنے سے پہلے موجود بھی نہیں ہے، مگر یہ اس وقت ہے کہ مثلاً ایک تھان دس روپے سے خریدا اور بیان کیا کہ یہ تھان دس گز کا ہے تو اس کی مثال گیہوں کی ایک ڈھیر کی ہوئی جو دس روپے سے خریدی گئی، اور اگر فی گز ایک روپے کے حساب سے دس گز کپڑا خریدا، اگر خود اپنے سامنے ناپ کرلیا ہو تو اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہوگی، ورنہ اسے دوبارہ ناپنا چاہئے، کیونکہ اس میں ہر ایک گز مستقل ایک مبیع کے حکم میں ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا یا ناپنا بالاجماع شرط نہیں ہے، اس لئے اگر مشتری کے سامنے یا مشتری کے وکیل کے سامنے بائع نے ناپ یا تول کردیا تو مشتری پر یہ لازم نہیں ہے، کہ دوبارہ اس مبیع کو ناپے یا تولے، البتہ اگر یہ مشتری خود اسے کسی کے پاس فروخت کرنا چاہے تب دوبارہ ناپ لے یا تول لے،) اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

و لا معتبر بکیل البائع الخ:

اور مبیع کا معاملہ طے پانے سے پہلے بائع کے ناپنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اگر چہ مشتری کی موجودگی میں ناپا ہو، کیونکہ اس وقت کا ناپنا ایک بائع یا مشتری کی حیثیت سے نہیں تھا حالانکہ حدیث میں یہی شرط ہے کہ وہ بائع اور مشتری کی حیثیت سے ہو، اسی طرح سے اس ناپ کا بھی اعتبار نہیں ہوگا جو بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں نہ ہو بلکہ اس کے پیچھے میں ہو کیونکہ اس وقت کا ناپنا گویا اسے مشتری کے سپرد اور حوالہ کردینا ہے، اس لئے کہ ناپنے سے ہی ایک عام سی چیز مبیع ہو جاتی ہے، اور اس کی سپردگی مشتری کے پاس اسی وقت ہوگی جبکہ وہ خود موجود ہو۔ (ف: اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع کے ناپنا وہی معتبر ہوتا ہے جو مشتری کی موجودگی میں ہو۔

ولو کاله البائع الخ:

اور اگر بائع نے بیع کے بعد اپنے مشتری کی موجودگی میں ناپا تو کچھ علماء نے کہا ہے کہ ظاہر حدیث کے حکم کے مطابق صرف بائع کے ناپنے پر ہی اکتفاء نہ ہوگا، کیونکہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع کے ناپنے اور مشتری کے ناپنے کا اعتبار کیا گیا ہے، اور قول صحیح یہ ہے کہ بائع کی اسی ناپ کو کافی سمجھا جائیگا، کیونکہ ایک بار ناپ لینے سے ہی مبیع کی صحیح مقدار بھی معلوم ہوگئی، ساتھ ہی حوالہ کرنے کے معنی بھی اسی سے معلوم ہو گئے۔

ومحمل الحديث الخ:

اور محمل حدیث دوصفقہ کے ناپنے میں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ ہم باب السلم میں بیان کرینگے، (ف: یعنی اس صورت میں کہ بائع نے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس وقت ایک مرتبہ ناپنا ضروری ہوا، پھر جب اس مشتری نے کسی دوسرے مشتری کے ہاتھ اسی کو بیچد یا تب بھی اس پہلے مشتری پر اسے ناپنا ضروری ہوگا، لہٰذا حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ بائع جب اپنا مال فروخت کررہا ہو اس وقت ناپنا پھر مشتری جب اپنا مال بیچنا چاہے تب بھی دوبارہ ناپنا واجب ہے، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں بائع سے مراد پہلا مشتری ہے یعنی اگر پہلے مشتری نے اپنے مشتری کے سامنے ہی ناپ دیا تو یہی ناپنا کافی ہے۔

ولو اشترى المعدود الخ:

اور اگر گن کر خرید وفروخت ہونے والی چیز خریدی جیسے اخروٹ وانڈے وغیرہ تو صاحبینؒ سے جو روایت مروی ہے اس میں اس کا حکم تھان کے حکم کے مثل ہے کیونکہ یہ ایسا مال نہیں ہے جس میں سود کا معاملہ ہوتا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ سے جو روایت ہے اس میں اس کا حکم کیلی ووزنی چیز کے جیسا ہے، کیونکہ ناپ کر بیچی جانی والی چیز کے بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ فروخت کے وقت اس میں جتنی تعداد کی شرط کی جائیگی اگر اس سے زائد مال ہو تو وہ بائع ہی کا ہوتا ہے مشتری کے لئے اسے اپنے پاس رکھ لینا حلال نہیں ہے، (ف: یعنی اخروٹ یا انڈے جو گن کے بیچے جاتے ہیں ایسی عددی چیزوں میں صاحبینؒ کے نزدیک دوبارہ گننے سے پہلے ہی تصرف کرنا جائز ہے، مگر امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، یہ تفصیل مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنے سے متعلق تھی، اور ثمن پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کا حکم اب بیان ہوگا)۔

توضیح: اگر کوئی کیلی یا وزنی چیز کیل یا وزن سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کردے تو اس دوسرے خریدار کو اس چیز سے فائدہ اٹھانا یا فروخت کرنا سب صحیح ہوگا، کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ اور تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا، اگر ایک تھان بیس روپے سے یا تھان میں دس گز بیس روپے۔ فی گز دو روپے کے حساب سے فروخت کرنے کے بعد فرق نکل آئے، ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا شرط ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتصرف فی الثمن قبل القبض جائز لقیام المطلق وهو الملک ولیس فیه غرر الانفساخ بالهلاک لعدم تعینها بالتعیین بخلاف المبیع قال ویجوز للمشتری ان یزید للبائع فی الثمن ویجوز للبائع ان یزید للمشتری فی المبیع ویجوزان یحط عن الثمن ویتعلق الاستحقاق بجمیع ذلک فالزیادة والحط یلتحقان باصل العقد عند نا وعند زفرو الشافعی لایصحان علی اعتبار الالتحاق بل علی اعتبار ابتداء الصلة لهما انه لایمکن تصحیح الزیادة ثمنا لانه یصیر ملکه عوض ملکه فلا یلتحق باصل العقد وکذلک الحط لان کل الثمن صار مقابلا بکل المبیع فلا یمکن اخراجه فصار برا مبتدا ولنا انهما بالحط او الزیادة یغیران العقد من وصف مشروع الی وصف مشروع وهو کونه رابحا او خاسرا او عدلا ولهما ولایة الرفع فاولی ان یکون لهما

ولا ية التغير وصار كما اذا اسقطا الخيار اوشرطاه بعد العقدثم اذا صح يلتحق باصل العقد لان وصف الشيئ يقوم به لا بنفسه بخلاف حط الكل لا نه تبديل لا صله لا تغيير لو صفه فلا يلتحق به وعلى اعتبار الالتحاق لا تكون الزيادة عوضا عن ملكه ويظهرحكم الالتحاق فى التولية والمرابحة حتى يجوز على الكل فى الزيادة يباشر على الباقى فى الحط وفى الشفعة حتى ياخذ بما بقى فى الحط وانما كان للشفيع ان ياخذ بدون الزيادة لما فى الزيادة من ابطال حقه الثابت فلايملكا نه ثم الزيادة لا تصح بعد هلاك المبيع على ظاهرالرواية لان المبيع لم يبق على حالة يصح الاعتياض عنه و الشيئ يثبت ثم يستند بخلاف الحط لانه بحال يمكن اخراج البدل عما يقابله فيلتحق باصل العقد استنادا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے، (ف: یعنی بائع کو یہ جائز ہے کہ بیع ہو جانے کے بعد مشتری پر جو ثمن لازم آتا ہے اس پر قبضہ سے پہلے ہی اس کے عوض کسی دوسرے سے کوئی چیز خرید لے، یا اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا تصرف کرے، بہرصورت اس کے لئے ثمن پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے،) کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یعنی اس کی ملکیت موجود ہے کیونکہ یہ بائع اس ثمن کا مالک ہو چکا ہے، اور ایسے تصرف میں اس ثمن کے ضائع ہو جانے کے خوف کے باوجود عقد کے فسخ ہونے کا خوف بھی نہیں ہے، کیونکہ ثمن معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے، (ف: یعنی اگر مبیع بائع کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے تو عقد فسخ ہو جائے گا، بخلاف اس کے اگر ثمن وصول نہ ہوا تو وہ اس کے ذمہ باقی رہ جائیگا، اور یہ بات کہ بیع ہو جانے کے بعد مشتری کو ثمن میں یا بائع کو مبیع میں گھٹانا و بڑھانا جائز ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ویجوز للمشتری الخ:

کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی خوشی سے بائع کے ثمن میں زیادتی کر دے، اسی طرح بائع کے لئے بھی یہ جائز ہے کہ اپنے مال مبیع میں کچھ مشتری کے لئے بڑھا دے، اور بائع کو یہ بھی جائز ہے کہ ثمن میں سے کم کر دے، ان سب کے ہاتھ استحقاق متعلق ہوگا، (ف: یعنی زبانی کہہ دینے سے وہ دوسرے کے لئے ایک حق ہو جائے گا، مثلاً اگر دس روپے سے ایک تھان خریدا پھر بائع سے کہہ دیا کہ میں نے ایک روپیہ خوشی سے بڑھا دیا ہے تو ایسا کہنا جائز ہوگا، اس کے بعد بائع گیارہ روپے کا ہی مستحق ہوگا، اسی طرح دس روپے سے ایک تھان فروخت کیا بعد میں بائع نے کہا کہ میں نے اس تھان کے ساتھ یہ ٹکڑا بھی دیا اس کے بعد مشتری اس تھان کے ساتھ دوسرے ٹکڑے کا بھی مستحق ہوگا، اور اگر ثمن میں سے ایک روپیہ معاملہ کے بعد کم کر دیا تو مشتری صرف نو روپے کا ذمہ دار ہوگا یعنی بائع نو روپے کا ہی مستحق ہوگا۔

فالزیادۃ الخ:

حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک بڑھانے اور گھٹانے کا تعلق اصل معاملہ سے ہی ہوتا ہے (ف: گویا اصل معاملہ اسی کمی یا زیادتی کے ساتھ ہوا تھا) لیکن امام شافعیؒ و زفرؒ کے نزدیک اس کمی اور زیادتی کو اصل معاملہ سے ملانا صحیح نہ ہوگا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کم یا زیادہ کرنے والے نے ابھی ابھی احسان کرتے ہوئے ایسا کیا ہے، (ف: یعنی گویا اس نے بالکل نئے طور سے یا احسان کیا ہے، اور یہ ہبہ کی ایک صورت ہو جائے گی، لہذا جبتک اس پر قبضہ نہ ہو جائے صحیح نہ ہوگا یونہی ایک گفتگو ہو جائیگی۔

لہما الخ:

امام زفر و امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس زیادتی کو ثمن مان کر صحیح کہنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ مشتری کی ملک عوض بائع کی ملک

ہوگئی ہے، (اس لئے ثمن میں زیادہ کرنا اپنی ملک یعنی مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا، اور یہ جائز نہیں ہے)، لہٰذا اصل عقد سے اس زیادتی کو ملانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح گھٹانا بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کا پورا ثمن کل مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا تو اس سے نکالنا ممکن نہیں ہوگا، اس سے یہی لازم آیا کہ یہ ابتدائی احسان ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بائع اور مشتری اپنے مال یا دام کو گھٹا یا بڑھا کر اپنے عقد بیع کے ایک مشروع وصف کو دوسرے مشروع وصف سے بدل رہے ہیں، مشروع وصف یہاں یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار کو نفع کے ساتھ یا خسارہ کے ساتھ یا برابری کے ساتھ جس طرح چاہیں چلائیں، (ف: یعنی شریعت نے یہ بات جائز رکھی ہے کہ بائع اپنا مال نفع سے یا نقصان سے یا برابری سے جس طرح چاہے دوسرے کے ہاتھ بیچدے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں بھی ان لوگوں نے آپس کی رضامندی کے ساتھ اپنے معاملہ بیع کے ایک وصف کو دوسرے وصف سے بدل دیا ہے) پس جبکہ شریعت نے ان دونوں بائع ومشتری کو عقد فسخ کردینے کا اختیار دیا ہے تو عقد کے ایک وصف دوسرے وصف کے ساتھ بدلنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ دیا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے اپنا خیار شرط ساقط کردیا یا عقد کے بعد دونوں نے خیار کو شرط مان لیا، (ف: یعنی یہ اختیار ایسا ہے جیسے خیار شرط کو عقد بیع میں شرط کرنے کے بعد جسے خیار شرط حاصل تھا اس نے خود ساقط کردیا یا اصل عقد میں کسی کو اختیار نہ تھا مگر عقد کے بعد دونوں نے از خود شرط کو تسلیم کرلیا حالانکہ اس طرح کرنے سے عقد بدل جاتا ہے تو جیسے وہ جائز ہے اسی طرح کمی وبیشی سے تغیر کرنا بھی جائز ہوگا۔

ثم اذا صح الخ:

پھر جب اس طرح سے تغیر کرنا صحیح ہوا تو وہ اصل عقد سے مل جائے گا، کیونکہ جو چیز کسی شئی کا وصف ہوتی ہے، وہ اس شئی کے ساتھ لگ جاتی ہے اور بذات خود نہیں پائی جاسکتی ہے، بخلاف پورے ثمن کے ختم کردینے کے کہ ایسا کردینے یعنی کسی مبیع کی پوری قیمت چھوڑ دینے سے اصل بیع کو بدل دینا لازم آتا ہے صرف وصف کو بدلنا نہیں ہوتا ہے، (کہ بیع ختم ہوکر وہ ہبہ ہوجاتی ہے)، (ف: یعنی جب وصف بدلتا ہے تو ایک وصف کی جگہ دوسرا وصف قائم ہوجاتا ہے، لیکن جب اصل شئی بدل جاتی ہے تو پھر کوئی چیز باقی نہیں رہتی ہے جس سے اسے لاحق کیا جاسکے، اور اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنے کا اعتبار ہوگیا، تو یہ زیادتی اپنی ملک کا عوض نہ ہوگی۔

ویظهر حکم الخ:

اور اصل عقد سے ملنے کا حکم مرابحہ اور تولیہ کی بیع ہونے سے ظاہر ہوگا، اس طرح سے کہ دام، یا مال زیادہ کردینے کی صورت میں کل پر مرابحہ یا تولیہ کا حکم واقع ہوگا، اور کم کردینے کی صورت میں جو مال یا ثمن باقی رہ گیا ہے، اسی پر حکم واقع ہوگا، شفعہ کی صورت میں بھی اسی طرح ظاہر ہوگا، چنانچہ شفیع اتنے ہی مال کے عوض لے گا جو مال کم کردینے کے بعد باقی رہا ہے، (ف: مثلاً مشتری نے مبیع کے ثمن پر جو اصل میں دس درہم تھا اس پر پانچ درہم نفع پر بطور مرابحہ بیچا تو اصل ثمن کو پندرہ درہم مانتے ہوئے مشتری اب بیس درہم سے اسے خریدے گا، اور اگر بائع نے خود دس درہم ثمن سے کم کرکے آٹھ ہی درہم باقی رکھے تو مشتری ان ہی آٹھ درہموں پر بطور تولیہ یا مرابحہ کا معاملہ کرے گا، اسی طرح شفیع بھی آٹھ درہم سے لے گا، اور اگر ایک مکان ایک ہزار روپے سے خرید ااس وقت اس مکان کا ایک شفیع تھا جو اس کا خواہشمند بھی تھا، اور شفعہ طلب کرلیا، لیکن مشتری نے ہزار پر پانچ سو بڑھا کر ڈیڑھ ہزار بائع کو دیدیئے، تو ان بائع ومشتری کے حق میں یہ بڑہانا جائز اور قابل قبول ہوگا لیکن ایک تیسرے شخص مثلاً اس شفیع کے حق میں یا اضافہ لازم نہیں ہوگا، لہٰذا وہ صرف ایک ہزار روپے ہی دے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری نے جو اضافہ کیا ہے اس کا تعلق اصل عقد سے نہیں ہوا ہے۔

وانما کان الخ:

اور شفیع کو اصل ثمن پر کسی اضافہ کے بغیر لینے کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے از خود دام بڑھا دینے سے شفیع

کے ایک ثابت شدہ حق یعنی حق شفعہ کو وہ ختم کر دینا چاہتا ہے، لہٰذا اس بائع اور مشتری میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اسی تدبیر سے شفیع کے حق کو ختم کر دے، (ف: اس لئے کہ شفیع نے پہلی قیمت کی بنا پر اپنے جائز حق یعنی شفعہ کا مطالبہ کر دیا ہے لہٰذا اس کا حق اس پہلی قیمت پر ہی ثابت ہو گیا، اور بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ثمن میں زیادتی کر کے شفیع کو اس کے حق سے محروم کر دیں)۔

ثم الزيادة الخ:

پھر ظاہر الروایۃ کے مطابق مبیع کے ضائع ہو جانے کے بعد (خواہ اس کے مرنے سے ہو یا آزاد کرنے سے ہو یا مدبر بنا دینے سے ہو) اس میں زیادہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ مبیع اب ایسی حالت پر نہیں رہی کہ اس کا عوض لینا صحیح ہو (کیونکہ کسی چیز پر کسی چیز کی زیادتی اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اصل شئی موجود ہو، پھر اس پر کسی کی زیادتی منسوب کی جائے، اس لئے موجودہ مسئلہ میں مقابل نہ ہونے کی وجہ سے زیادتی ثابت ہی نہیں ہوئی اس لئے اصل عقد کی طرف اس کی نسبت بھی صحیح نہ ہوگی، بخلاف دام کم کر دینے کے کہ کم کرنا تو اس مال کے ضائع ہونے کے بعد بھی درست ہوتا ہے کیونکہ گھٹانے کی صورت ایسی ہے کہ عوض کو اس کے مقابل سے نکالنا ممکن ہے لہٰذا اصل عقد کی طرف منسوب ہو کر اس سے مل جائے گی، (ف: یعنی جب ثمن کم کرنا ممکن ہو گیا تو اس کا ثبوت ہو گیا، اور جب خود ثابت ہوا تو اصل عقد کی طرف سے اسے منسوب کرنا بھی صحیح ہو گیا۔

توضیح: ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا۔ بائع اور مشتری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اپنی خوشی سے مبیع یا ثمن میں زیادتی یا کمی کرنا، اس زیادتی یا کمی کا تعلق اصل معاملہ سے ہوتا ہے یا از سر نو بطور ہبہ ہوتا ہے، کمی و زیادتی کر دینے کی وجہ سے وصف یا اصل کے بدلنے سے فرق: تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع بثمن حال ثم اجله اجلا معلوما صار مؤجلا لان الثمن حقه وله ان يؤخره تيسيرا على من عليه الايرى انه يملك ابرائه مطلقا فكذا موقتا ولواجله الى اجل مجهول ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوزوان كانت متقاربة كالحصاد والدياس يجوز لانه بمنزلة الكفالة وقد ذكرناه من قبل قال وكل دين حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذكرنا الاالقرض فان تاجيله لا يصح لا نه اعارة وصلة فى الابتداء حتى يصح بلفظة الاعارة ولا يملكه من التبرع كالوصي والصبى ومعا وضة فى الانتهاء فعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كمافى الاعادة اذ لا جبر فى التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح لانه بضيربيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو ربواوهذا بخلاف ماذا اوصى ان يقرض من ماله الف درهم فلا نا الى سنة حيث يلزم الورثة من ثلثة ان يقرضوه ولا يطالبوه قبل المدة لانه وصية بالتبرع بمنزلة الوصية بالخدمة والسكنى فيلزم حقا للموصى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی تو وہ ثمن اسی شرط اور وقت مقرر تک کے لئے میعادی ادھار ہو جائے گا، (ف: لیکن امام شافعیؒ و زفرؒ کے نزدیک میعادی نہیں ہوگا، اور امام مالکؒ کا قول ہمارے قول کے مثل ہے، ع)، کیونکہ ثمن تو بائع کا حق ہے اس لئے اسی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے حق کے وصول کرنے میں تاخیر کر کے مشتری کو مہلت دیدے، تاکہ مشتری کو آسانی ہو جائے، بلکہ اس بائع کو تو اتنا حق ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو پورا ثمن ہی اس سے معاف کر دے اور مطلقا بری کر دے، تو اسے محدود معین وقت تک کے لئے مہلت دینے کا حق کیوں نہیں ہوگا، اور اگر مجہول غیر معین وقت کے مہلت دی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس جہالت کو آسانی سے دور کرنا ممکن نہ ہو مثلاً جب تیز ہوا چلنے تک

کے لئے تو جائز نہیں ہے، اور اگر جہالت بعد میں سمجھو میں آنے والی بات ہو جیسے کھیتی کاٹنے کا وقت اوُ اسے کاٹ کر روندنے کا وقت تو ایسی جہالت۔ قابل برداشت ہوگی اور بیع جائز ہو جائیگی، کیونکہ یہ صورت کفالت کی جیسی ہوگی، اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیع فاسد کے آخر میں بیان کر چکے ہیں۔

قال و کل دین الخ:

اور ہر وہ ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ضروری ہو اگر اس کا قرض خواہ اس کی ادائیگی کے لئے مہلت اور میعاد دیدے تو وہ میعادی ہو جاتا ہے، مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر سوائے قرض کے کہ اسے کسی مدت سے موقت کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ قرض دینے کا مطلب شروع میں ایک چیز کو عاریۃ دینا ساتھ ہی صلح رحمی کرنا بھی ہوتا ہے، یعنی ایک عقد میں دو عقد ہیں، اسی بناء پر دیتے وقت عاریۃ کہنے کے لفظ سے بھی قرض صحیح ہو جاتا ہے، اور یہ بھی کہ جو شخص احسان کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہ قرض دینے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، جیسے ناسمجھ بچے یا کسی کا وصی، پھر آخر میں وہ معاوضہ کی بھی حیثیت رکھتا ہے، (ف: یعنی نقد قرض دینے کے واسطے اس کی ادائیگی کے لئے میعاد دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو عاریت ہوتی اور دوسرے یہ ایک احسان اور صلہ کرنا ہوتا ہے، اس طرح ابتداء قرض میں دو باتیں جمع ہو گئیں، اور شرح الاقطع میں ہے کہ اگر قرض لیتے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط کی تو وہ شرط باطل ہو جاتی ہے، لیکن اصل قرض صحیح رہ جاتا ہے، اسی طرح اگر اس کے بعد کسی میعاد کی شرط کی تو وہ باطل ہوگی، اور اگر قرض دینے والا مر گیا اور اس کے وارث نے میعاد مقرر کر دی تو بھی قاضی خان کے فتویٰ میں صحیح نہیں ہے یہی قول صحیح ہے۔

فعلیٰ هذا الخ:

الحاصل ابتدائی حال کے لحاظ سے قرض میں میعاد دینا لازم نہیں ہے، جیسے عاریۃ پر دینا لازمی نہیں ہے، کیونکہ عاریت پر دینا احسان کرنا ہوتا ہے، اور احسان کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے، اور قرض کی انتہائی حالت کا اعتبار کر کے میعاد کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ انتہائی حالت میں وہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا نقد درہموں کو ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا ہو، حالانکہ یہ سود کا معاملہ ہو جاتا ہے، اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کر کے مرا کہ میرے مال میں سے ہزار درہم فلاں شخص کو ایک سال تک کے لئے قرض کے طور پر دیئے جائیں تو یہاں وارثوں پر لازم ہوگا کہ میت کے تہائی مال سے اس شخص کو قرض دیدیں، اور اس مدت کے آنے سے پہلے اس کی وصولی کے لئے مطالبہ نہ کریں، کیونکہ یہ ایک احسان کرنے والے کی وصیت ہے، جیسے اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش دینے کی کسی کے لئے وصیت کی تو وصیت کرنے والے کے حق کے واسطے یہ لازم ہے، (ف: اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ ہلاک کی ہوئی چیز اگر چہ درہم یا دینار ہوں اس کے بدل میں میعاد اور ادائیگی کے مہلت کے لئے وقت مقرر کرنا صحیح ہے، لیکن بتایا جا چکا ہے کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہیں ہے، اب اگر کوئی چاہے کہ قرض کی صورت میں صحیح طور پر وقت بھی مقرر ہو جائے تو اس کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ قرض لینے والے کو چاہئے کہ وہ کسی کو اپنا ضامن بنا کر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کر دے جو اسے قبول کر لے پھر یہ قرض خواہ اس کو مہلت دے تو اس طرح میعاد کی مہلت صحیح ہو جائیگی، بالاجماع قرض لینا صحیح اور ثابت ہے، م، ع۔

توضیح: اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی، پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی، اور اگر مجہول وقت کے لئے مہلت دی، اگر ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ہو اس کا قرض خواہ اسے مہلت دیدے قرض کو کسی مدت سے موافقت کرنا

باب الربوا

قال الربو محرم فی کل مکیل اوموزون اذا بیع بجنسه متفاضلا فالعلة عند نا الکیل مع الجنس اوالوزن

مع الجنس قال ويقال القدر مع الجنس وهوا شمل والاصل فيه الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يد بيدو الفضل ربواوعد الاشياء الستة الحنطة والشعيرو التمر والملح والذهب والفضة على هذا المثال ويروى براويتين بالرفع مثل وبالنصب مثلا ومعنى الاول بيع التمرو معنى الثانى بيعوا التمرو الحكم معلول باجماع القائسين لكن العلة عندنا ما ذكرنا ه وعند الشافعى الطعم فى المطعومات والثمنيه فى الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل هو الحر مة عنده لانه نص على شرطين التقابض والمما ثلة وكل ذلك يشعر بالعزة والخطر كا شتراط الشهادة فى النكاح فيعلل بعلة تناسب اظهار الخطر والعزج وهو الطعم لبقاء الانسان به والثمنية لبقاء الاموال التى هى مناط المصالح بها ولا اثر للجنسية فى ذلك فجعلناه شرطا والحكم قد يدورمع الشرط.

ترجمہ: باب، ربٰو کا بیان، قدوریؒ نے کہا ہے کہ، ربوا، (سود) ہرایسی چیز میں حرام کردیا گیا ہے جو کیلی یا وزنی ہو، جبکہ وہ اپنی ہی جنس کے عوض زیادتی سے بیچی جائے، پس ہمارے نزدیک اس ربوا کی علت کیل یاوزن مع الجنس ہے، اوراسی کو یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدر مع الجنس ہے، کہ یہ لفظ قدر کیل اوروزن دونوں کوشامل ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ قدر اندازہ کرنا کیل اوروزن ناپ اور تول دونوں طرح سے ہوتا ہے اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چیز مقداری ہو یعنی ناپ یا تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہو اگر وہ اپنی ہی جنس کے عوض بیچی جائے، تو اس میں کسی ایک جانب کی زیادتی سود ہو جائیگی)۔

والاصل فيه الخ:

اس ربوا کے مسئلہ میں اصل ایک مشہور حدیث ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ گیہوں (گندم) کو گیہوں کے عوض برابر برابر ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو کہ زیادتی ربوا دیباج یا سود) ہے، (ف: یعنی جب گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرو تو دونوں طرف کے گیہوں برابر ہوں، اورایک طرف سے بھی ادھار کا معاملہ نہ ہو، اس میں زیادتی ہونے سے سود ہو جائے گا، اوررسول اللہ ﷺ نے اسی مثال کے مطابق چھ چیزوں کو گن کر بتلایا ہے، جو یہ ہیں (۱) گیہوں (۲) جو (۳) چھوہارے (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی، (ف: یہ حدیث سولہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جواتنی زیادہ سندوں سے مروی ہیں کہ امت مسلمہ میں یہ سب مشہوراور مقبول ہیں، یہاںتک کہ بعض علماء نے اس کو متواتر شمار کیا ہے، اوراس بندہ مترجم کے نزدیک اس کے متواتر اور مشہور ہونے کی وجہ سے اس کی سند کی تحقیق کے سلسلہ میں طول وطویل بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے، اسی لئے میں صرف اتنی بات کہنے پر اکتفاء کرتا ہوں کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور چھوہارے کو چھوہارے کے عوض اور گیہوں کو گیہوں کے عوض اور نمک کو نمک کے بدلہ اور جو کو جو کے بدلے سب کو بالکل برابر برابر بیچو، اگر کسی نے زیادہ دیا زیادہ لیا تو اس نے سودی معاملہ کیا، نیز گیہوں کو جو کی عوض جیسے چاہو (کم وبیش) بیچو البتہ ادھار کا معاملہ نہ ہو بلکہ ہاتھوں ہاتھ ہو اس کی روایت مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ سنن نے کی ہے، اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ زیادہ دینے والا اور زیادہ لینے والا دونوں ہی برابر کے مجرم ہیں، اس کی روایت مسلم اورنسائی نے کی ہے، م، ع)۔

ويروىٰ بروايتين الخ:

اورحدیث کی یہ روایت دوطریقوں سے پڑھی گئی ہے، یعنی لفظ مثل رفع کے ساتھ بھی اور مثلاً نصب کے ساتھ بھی اس کی پہلی صورت یعنی مثل بمثل پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چھوہارے کی بیع برابر برابر ہے، (یا ہونی چاہئے) اوردوسری صورت مثلاً

پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم چھوہاروں کو چھوہاروں کے عوض برابر برابر بیچو۔

والحکم معلول الخ:

او حدیث میں جو حکم ذکر کیا گیا ہے وہ تمام مجتہدین کے اجتماع کے ساتھ کسی نہ کسی علت کے ساتھ ہے، یعنی ان چیزوں میں سود ہونے کی ایک نہ ایک علت ضرور ہے البتہ اس کی تعیین میں مجتہدین کا اختلاف ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک علت وہی ہے جو ہم نے پہلے ہی بیان کردی ہے، یعنی مقداری ہونا (خواہ کیلی ہو یا وزنی ہو) اور ہم جنس ہونا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطعومات (کھانے کے لائق چیزوں) کا ہونا اور اس کی شرط جنسیت ہے، اور احتمال سود سے بچنے کی لئے چھٹکارہ ہے، اس کا برابر ہونا یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں سے جو کھانے کی ہیں خواہ بطور غذا کھانے کی ہوں یا دوسری طرح کی ہوں مثلاً غلے، پھل ترکاریاں، مصالحے، وغیرہ، ان میں سود کی علت کھانے کی چیز ہونا، اور سونا چاندی وغیرہ جو ثمن ہیں ان میں ثمن ہونا علت ہے، خواہ وہ ڈھلے ہوئے سکے کی شکل میں ہوں یا زیور یا پتر یا دوسری شکل میں بغیر ڈھلے ہوئے اور سکے نہ ہوں، لیکن اس علت کے موثر ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ وہ چیز اپنی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، اس طرح اس میں جنس کا ہونا اس کی ایک شرط ہوگی، اس بناء پر اگر کھانے کی چیز یا ثمن، (سونا اور چاندی) اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہوگی، تو اس میں سود پائے جانے کی علت شرط کے ساتھ پائی جائیگی، لہٰذا اس سے بچنے اور چھٹکارا پانے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں طرف سے برابر کی لین دین ہو۔

والاصل ھو الحرمۃ الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک سودی مالوں میں حرام ہونا ہی اصل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دو باتوں کی تصریح فرمائی ہے، (۱) دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ کرلینا (۲) دونوں مال کا برابر برابر ہونا، اور دونوں باتوں سے ہی یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ وہ مال قابل عزت وحرمت ہے، جیسے کہ نکاح کرنے میں گواہی کی شرط ہے، لہٰذا قیاس کرنے کے لئے ایسی علت تلاش کرنی چاہئے کہ جو حلت اور حرمت کو ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو، چنانچہ ایسی ایک علت طعم (کھانے کی چیز کا) ہونا ہے جس سے انسان کی زندگی باقی رہتی ہے، اور دوسری علت ثمن ہونا ہے، کیونکہ مالوں کا باقی رہنا انتہائی ضروری ہے اس لئے کہ اسی سے انسان کی مصلحتیں پوری ہوتی ہیں، اور مالیت کا تعلق ثمن سے ہی ہوتا ہے، الحاصل طعم اور ثمنیت ہی علت اصلیہ قرار پائی، اس مسئلہ میں ہم جنس ہونے کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہم جنس ہونے کو ہم نے صرف شرط قرار دیا، اور حکم کبھی شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، (ف: یعنی ایک جنس کو اسی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں ربوا کا جو حکم دیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس کی علت جنسیت ہے، بلکہ یہ تو اس کے لئے شرط ہے جیسے کہ سنگسار کرنے کے لئے محصن (شادی شدہ) ہونا شرط ہے کہ محصن ہونے کی صورت میں رجم ہوگا، جبکہ بالاتفاق یہ احصان تو اس کے لئے شرط ہے، م، ک۔

توضیح: ربوا کا بیان، ربوا کے لغوی اور شرعی معنی، اس کی علت۔ شرط، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل۔

باب الربوا محرم الخ:

ربوا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، اور شرعی معنی ہیں، ایسی مالی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو، مالی معاوضہ میں ربوا یعنی سود ہے، یہ بالاجماع حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے کھانے والے اور کھلانے والے اور اس کے معاملہ کو لکھ کردینے والے اور اس کے معاملہ کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ سب حکم میں برابر ہیں، رواہ مسلم، یہ معنی تمام صحاح ستہ میں ثابت ہیں، حضرت عبداللہ بن حنظلہؓ سے مذکور ہے کہ جس سود کا ایک درہم بھی جان بوجھ کر کھایا، تو اس نے چھتیس بار زنا کرنے سے برا کیا، احمد دارقطنی اور الطبرانی نے اسناد صحیح سے اس کی روایت ہے، اس مسئلہ میں بہت سی قرآنی آیات اور احادیث موجود ہیں۔

الربوا محرم الخ:

ربوا ہر ایسی چیز میں حرام کیا گیا ہے جو ناپ کر یا تول کر لی اور دی جاتی ہو، جب وہ اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچی جائے، ف: یعنی مثلاً گیہوں کو گیہوں کے عوض کوئی بیچے اور اس میں ایک طرف سے زیادتی ہو تو زیادتی حرام ہوگی، اگر چہ دونوں جانب کے گیہوں میں مثلاً ایک جانب کھوٹے اور خراب ہوں کیونکہ ایسے مال جن میں زیادتی سود ہوتی ہے ان کا کھرا اور کھوٹا، اچھا اور برا حکم میں برابر ہوتا ہے یہی حکم جو بھی گیہوں کا بیان کیا گیا جو چھوہارے، نمک، سونا چاندی اور ہر ایسی چیز کا بھی ہے جو ناپ یا تول کر دی جاتی ہو، جبکہ اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، لیکن اگر جنس بدل جائے، مثلاً جو کے بدلہ گیہوں خریدے تو مقدار کی کمی وبیشی مثلاً ایک سیر کے عوض دو سیر جائز ہوگی، لیکن کسی عوض کا ادھار ہونا کہ آج گیہوں دو کل دیدونگا تو جائز نہ ہوگا اس لئے دونوں طرف سے نقد ہی ہونا چاہئے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ صحیح حدیث میں صرف چھ ہی چیزوں کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا جو یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) چھوہارا (۴) نمک (۵) جو (۶) گیہوں، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں سودی ہونے میں علمائے مجتہدین نے قیاس کیا ہے اس طرح سے کہ ان چیزوں میں کس علت کی وجہ سے سود کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ ہر ایک امام مجتہد نے اپنے اجتہاد کے موافق دوسری چیزوں کا قیاس کیا، جس کی تفصیل مصنف نے اس طرح بیان کی ہے۔

ولنا انه اوجب المماثلة شرطا فی البیع وهو المقصود بسوقه تحقیقا لمعنی البیع اذ هو ینبئ عن التقابل وذلک بالتماثل اوصیانة لاموال الناس عن التوی اوتتمیما للفائدة باتصال التسلیم به ثم یلزم عند فوته حرمة الربواو المماثلة بین الشیأین باعتبار الصورة والمعنی والمعیار یسوی الذات والجنسیة تسوی المعنی فیظهر الفضل علی ذلک فیتحقق الربوا لان الربوا هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدین فی المعاوضة الخالی عن عوض شرط فیه ولا یعتبر الوصف لانه لایعدتفاوتا عرفا اولان فی اعتباره سد باب البیاعات اولقوله علیه السلام جیدها وردیها سواء والطعم والثمنیة من اعظم وجوه المنافع والسبیل فی مثلها الطلاق بابلغ الوجوه لشدة الاحتیاج الیها دون التضییق فیه فلا معتبر بما ذکره.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل (علت ربوا کے قدری اور جنسی متعین کرنے کے سلسلہ میں) حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس بیع میں مثل بمثل (برابر برابر) ہونا شرط کر دیا ہے اور اس فرمان کا مقصود ہی یہی ہے، خواہ اس لئے کہ بیع کے معنی متحقق ہوں، کیونکہ بیع کے لفظ سے بائع اور مشتری کے درمیان مقابلہ کا مفہوم ہوتا ہے، اور یہ بات دونوں کو برابر ہونے سے ہی ہوتی ہے، یا اس وجہ سے کہ لوگوں کے مال ضائع ہونے سے محفوظ رہ جائیں، یا اس وجہ سے کہ مبیع سے پورے طور پر فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ وہ مشتری کے حوالہ بھی کر دی گئی ہو، اب اگر اس میں برابری نہ ہوگی تو سود کی حرمت لازم آ جائیگی، (ف: حدیث میں زیادتی ہی کو سود فرمایا گیا ہے، اسکے لئے برابر ہونے کو شرط کیا گیا ہے، کیونکہ حالیہ بیان کے طور پر یوں کہا گیا ہے، کہ تم گیہوں کو گیہوں کے عوض مثل بمثل (برابر برابر) کر کے بیچو۔

والمما ثلةبین الشیأین الخ:

اور دو چیزوں میں مماثلت اسی وقت ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کی صورت اور معنی (ظاہر اور باطن) ہر ایک اعتبار سے مثل ہو، اور ناپ یا تول سے تو کسی چیز کی صرف ذات کی برابری ثابت ہوتی ہے یعنی وہ چیز صورت میں برابر ہو جاتی ہے، اور دونوں کے ایک جنس ہونے سے اس کے باطن یا معنی میں بھی برابری آ جاتی ہے، اس لئے مقدار اور جنس دونوں ہو جانے کے وقت صحیح طور سے ان کے درمیان کی وبیشی ظاہر ہوتی ہے، جس سے سودی ہونا ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی ہی زیادتی تو سود ہے، کہ دونوں معاملہ کرنے

والوں میں سے ایک کو مال دینے میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کا کوئی عوض نہ ہو اور معاملہ کے وقت اس کی شرط بھی کی گئی ہو، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں عوض میں ایک کی دوسرے سے مماثلت شرط کی گئی تو اس شئی کی مقدار اور جنس کا معلوم ہونا بھی شرط ہوا، اسی لئے ہمارے نزدیک اس سود کی علت یہ ہوئی کہ ایسی دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور ان کی مقدار بھی برابر ہو اور دونوں متعاقدین میں سے کسی ایک کو کسی عوض کے بغیر اس میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کی شرط کر لی گئی ہو، اگر چہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مال کھرا اور دوسرے کا کھوٹا ہو، (کیونکہ اس مسئلہ میں کھرا یا کھوٹا ہونا برابر سمجھا جاتا ہے)۔

ولا يعتبر الوصف الخ:

اس مسئلہ میں وصف یعنی کھرے اور کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عام عرف میں اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں مانا جاتا ہے، یا اس وجہ سے کہ اگر ایسے وصف کا اعتبار کیا جانے لگے تو خرید وفروخت کے دروازے ہی بند ہو جائیں گے، یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سودی مالوں میں کھرا ہونا یا کھوٹا ہونا برابر ہوتا ہے، (ف: اگر چہ یہ حدیث نہیں ملی ہے البتہ بعض احادیث سے یہ معنی نکل سکتے ہیں، ع، بلکہ عمدہ خرما کے عوض خراب خرما دینے کا انکار فرمایا گیا ہے، جیسا کہ بخاری کی کسی حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے، م، اور امام شافعیؒ نے سود کی علت جو بتائی ہے کہ اس میں طعم اور ثمنیت (کہ وہ کھائی اور لی جا سکتی ہو اور اس میں ثمن بننے) کی صلاحیت ہو یہ درست نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ۔

والطعم والثمنية الخ:

اور مالی منافع کی بہت سی (لاتعداد) صورتیں ہو سکتی ہیں لیکن ان میں سے طعم وثمنیت بڑی وجہ سے اس لئے اس میں بہتری کی صورت یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے منافع حاصل کرنے کا موقع دیا جائے اور اسے آسان بنایا جائے نہ یہ کہ اس میں تنگی پیدا کی جائے، اس بناء پر امام شافعیؒ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، (ف: انسان کھانے یا غلہ وغیرہ کا جس نے غذائیت حاصل ہو محتاج ہوتا ہے اسی طرح ثمن جس سے یہ چیزیں حاصل کی جا سکتی ہیں ان کا بھی بہت محتاج ہوتا ہے، اور یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ مخلوقات میں بندوں کو جن چیزوں کی جتنی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے حصول کے لئے بندوں کو اتنی ہی سہولت بھی دیدی ہے، اس لئے کھانے کے اعتبار سے ہی اصلی حرمت قائم کر کے تنگی پیدا کرنا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے اس موقع کے مناسب بات نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ جس بات کو وہ مناسب سمجھتے ہیں وہ نامناسب ہے، کیونکہ اگر وہ مناسب ہوتیں تو لازم آتا کہ جو چیزیں طعام کی قسم سے ہیں اور جو چیز ثمن ہیں وہی حرام ہونے کی علت ہیں حالانکہ یہ بات غیر مناسب ہے۔

توضیح: علت ربوا کے لئے قدری اور جنس ہی کو متعین کرنے کی احناف کی دلیل اور شوافع کا اس سے اختلاف، دلائل

اذا ثبت هذا نقول اذا بيع المكيل اوالموزون بجنسه مثلا بمثل جاز البيع فيه لوجود شرط الجوازوهو المماثلة فى المعيار الاترى الى ما يروى مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل وفى الذهب بالذهب وزنا بوزن وان تفاضلا لم يجز لتحقق الربواولا يجوز بيع الجيد بالردى ممافيه الربوا الا مثلا بمثل لاهدار التفاوت فى الوصف ويجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لان المساواة بالمعياد ولم يوجد فلم يتحقق الفضل ولهذا كان مضمونا بالقيمة عند الاتلاف وعند الشافعى العلة هى الطعم ولا مخلص وهو المساواة فيحرمه ومادون نصف الصاع فهو فى حكم الحفنة لانه لا تقدير فى الشرع بمادونه ولو تبا يعا مكيلا اوموزونا غير مطعوم بجنسه متفاضلا كالجص والحد يد لا يجوز عند نا لوجود القدر والجنس وعنده يجوز لعدم الطعم

والثمنية.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی (کہ علت حرمت قدر اور جنس ہونا ہے خواہ وہ جیسی بھی چیز ہو) تب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کیلی وزنی چیز اسی کی جنس کے عوض برابر برابر فروخت کی جائے تو وہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس کے جائز ہونے کی شرط موجود ہے، یعنی مقدار میں برابر ہونا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایک روایت میں مثل بمثل کی بجائے کیل بکیل کی بھی روایت کی گئی ہے، (ف: یعنی کیلی چیز ہونے کی صورت میں کیل پیمانہ کا اعتبار کیا ہے، اور وزنی چیز میں وزن کا اعتبار کیا ہے، اور عرب میں غلے پیمانہ سے ناپ کر بیچے جاتے تھے اور سونے چاندی وزن سے بکتی تھی، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اس زمانہ میں ناپ کر بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں ناپ کر بیچنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا اسی طرح اس وقت جو چیز وزن سے بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں وزن کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اگر چہ فی الحال اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اس کے لین دین کا طریقہ بدل دیا ہو، اور جس چیز میں پہلے کوئی خاص طریقہ مروج نہ ہو تو اب عرف میں جو کچھ اور جس طرح اس کا حکم اور معمول ہے اسی طرح اس کا اعتبار ہوگا، م، مع، اس صورت میں جبکہ دونوں اپنی مقدار یا وزن میں برابر ہوں۔

وان تفاضلا الخ:

اور اگر کم وبیشی کے ساتھ لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح اس میں سود پایا جائے گا، (ف: تو اس سے معلوم ہوا کہ اسی پیمانہ یا وزن کی وجہ سے ہی زیادتی ثابت ہوتی ہے)۔

ولا یجوز الخ:

اور جن چیزوں میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان کو ایک دوسرے سے بدل کو بیع کے وقت ان میں اچھے یا برے کھرے یا کھوٹے کے ساتھ صرف برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا یعنی ان میں بھی اچھے کو کم اور خراب کو زیادہ دینا جائز نہ ہوگا، (ف: کیونکہ کھرے اور کھوٹے میں (عین کا نہیں بلکہ) صرف وصف کا فرق ہوتا ہے اور اس معمولی فرق سے سود جائز نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ وصف کے فرق کو لغو سمجھتے ہوئے بے اعتبار کر دیا گیا ہے، (ف: یعنی شریعت میں سودی مالوں میں کھرے یا کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے برعکس صرف اس کی مقدار کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہٰذا کھرے یا کھوٹے کا صرف برابر مقدار میں تبادلہ جائز ہوتا ہے، اور کمی و زیادتی حرام ہوتی ہے)۔

ویجوز بیع الحفنة الخ:

اور ایک لپ یا مٹھی کا دو لپ یا دو مٹھی غلہ سے اسی طرح ایک سیب کا دو سیب سے تبادلہ جائز ہوتا ہے (ف: یعنی اگر کسی نے ایک مٹھی بھر غلہ دے کر دو مٹھی بھر خریدا یا بیچا تو جائز ہوگا کیونکہ دونوں عوض کا برابر ہونا تو پیمانہ یا وزن سے ہی معلوم ہوسکتا ہے، جبکہ اس بیع میں کسی بھی پیمانہ سے بیچنا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی ایک دو مٹھی بھر ضائع کر دے تو اس کا تاوان قیمت سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی نے ایک یا دو مٹھی بھر کسی کا مال مثلاً غلہ ضائع کر دیا تو اس کے تاوان میں قیمت واجب ہوتی ہے، حالانکہ غلہ مثلی ہے لہٰذا اس پر مثل ہی واجب ہونا چاہئے تھا مگر اس پر مثل (غلہ کے عوض غلہ) دینا اس لئے واجب نہ ہوا کہ اس کے ناپنے کے لئے کوئی پیمانہ یا مقدار نہیں ہے، اس لئے اس کے مثل دینا ممکن نہ ہوا، کیونکہ مثل تو کسی پیمانہ سے ہی دیا جاتا ہے، اسی مجبوری سے اس مٹھی بھر غلہ کی قیمت ہی دینے کا حکم دیا گیا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایک مٹھی یا دو مٹھی برابر ہونا ایسی مقدار نہیں ہے جس سے اس کا صحیح اندازہ معلوم ہو، اور جب اس کی کوئی مقدار ہی نہ ہوئی تو اس میں سود کی بناء پر کمی وبیشی کا بھی حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ اسی مقدار ہی کی وجہ سے سود کی زیادتی ظاہر ہوتی ہے، پس جبکہ زیادتی ظاہر نہ ہوئی تو سود کا ہونا بھی ظاہر نہ ہوا، اور اس کا سبب تو مقداری نہیں

ہے، م، اسی طرح اگر ایک خربزے کے بدلہ دو خربزے خریدے گئے، یا ایک انڈہ کے عوض دو انڈے یا ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ خریدے یا بیچے تو ہمارے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی، شرح الطحاوی، ع۔

وعند الشافعیؒ الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربوا کی علت طعم یہاں موجود ہے، اور اس سے محفوظ رہنے کے لئے دوطرفہ برابر ہونا ضروری تھا جو یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ ایک طرف سے کمی ہو رہی ہے اس لئے دوسری طرف سے جو زیادتی ہوگی وہ حرام ہو جائیگی، (ف: یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہونا سند کی اصل علت ہے، اور غلہ میں یہ علت پائی جاتی ہے، کہ وہ تو کھانے کے ہی کام کا ہوتا ہے، اور اس میں سودی کاروبار ہونے سے بچنے کا یہ راستہ تھا کہ کھانے کی دوطرفہ بیع بالکل برابر ہو جو یہاں نہیں ہے، اس لئے یہ عقد حرام ہو گیا،) پھر نصف صاع سے جو غلہ کم ہوگا اس کا حکم بھی ایک دو مٹھی غلہ کے برابر مانا جائیگا، کیونکہ شریعت میں نصف صاع سے کم ناپنے کا کوئی مستقل پیمانہ نہیں ہوتا ہے، (ف: واضح ہو کہ تھوڑی مقدار کی کمی وبیشی کا سودی معاملہ میں بھی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے وہ صرف مقدار والی چیزوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ایک درہم کے عوض دو درہم فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، م)۔

ولو تبایعا الخ:

اور اگر معاملہ کرنیوالے دونوں شخصوں نے کھانے کی چیزوں کی علاوہ کسی دوسری چیز کو جو ناپ کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہو کمی یا زیادتی کے ساتھ بیچا مثلاً کچ (چونہ) اور لوہا تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں قدر وجنس موجود ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی کیونکہ ان میں علت ربوا یعنی طعم یا ثمنیت موجود نہیں ہے، (ف: یعنی اگر کسی نے لوہے کو لوہے کے عوض یا چونہ کو چونہ کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں ہمارے نزدیک مقداری (ناپ تول کی) ہیں اور اپنی ہی جنس کے ساتھ فروخت ہو رہی ہیں اس لئے سود کی جو علت قدر وجنس طے شدہ ہے وہ ان میں پائی جارہی ہے، اس لئے برابر ہونے کی صورت میں تو بیع جائز ہو جائیگی ورنہ حرام ہوگی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ علت ربوا طعم اور ثمن ہونا ہے جو لوہے اور چونے میں نہیں پائی جارہی ہے کہ یہ نہ کھانے کی ہیں اور نہ ثمنیت ہے اس لئے سود کی کوئی علت بھی نہیں پائی گئی لہٰذا ان کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔

> توضیح: کیلی یا وزنی چیز کو اسی جنس یا غیر جنس کے ساتھ فروخت سے حرمت ربوا متحقق ہوگی یا نہیں، اور اس سے بچنے کی کیا صورت ہوگی، غلہ وغیرہ کیلی چیز ہے یا وزنی، کس کا اعتبار کیا جائیگا، اگر ایسی چیز میں کھرے اور کھوٹے کا فرق ہو تو کیا حکم ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا کیا ہے، تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل، ایک درہم کو دو درہم کے عوض ایک مٹھی بھر غلہ کو دو مٹھی بھر غلہ کے عوض ایک انڈہ کو دو انڈوں کے عوض بیچنے کا حکم، تفصیلی احکام، دلائل

قال واذا عدم الوصفان الجنس والمعنى المضموم اليه حل التفاضل والنساء لعدم العلة المحرمة والاصل فيه الاباحة واذا وجد احرم التفاضل والنساء لوجود العلة واذا وجد احدهما وعدمه الاخر حل التفاضل وحرم النساء مثل ان يسلم هرويا فى هروى اوحنطة فى شعير فحرمة ربوالفضل بالوصفين وحرمة النسا باحدهما وقال الشافعى الجنس بانفراده لا يحرم النسا لان بالنقدية وعدمها لايثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى ولنا انه مال الربوامن وجه نظر الى القدروالجنس والنقدية وجبت فضلا فى المالية فتحقق شبهة الربوا وهى مانعة كالحقيقة الاانه اذا اسلم النقود فى الزعفران

ونحوه يجوزوان جمعهما الوزن لانهما لا يتفقان في صفة الوزن فان الزعفران يوزن بالامناء وهو مثمن يتعين بالتعين والنقود دوتوزن بالسنجات وهو ثمن لايتعين بالتعيين ولو باع بالنقود موازنة وقبضها صح التصرف فيها قبل الوزن وفي والزعفران واشباهه لا يجوز فاذا اختلفا فيه صورة ومعنى وحكما لم يجمعهما القدر من كل وجه فتنزل الشبهة فيه الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو، یعنی جنس اور جو معنی اس کی طرف ملائے گئے ہیں اس کی بیع میں کمی بیشی اور ادھار کے ساتھ بیچنا حلال ہے، (ف: یعنی جس بیع میں دونوں معاوضے ایسے ہوں جو نہ تو مقداری ہوں اور نہ وہ ہم جنس ہوں تو ان میں ایک طرف سے کمی اور دوسری طرف سے زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اور اگر ادھار کرنا اور ایک طرف سے زیادہ دینا دونوں حرام ہوں گے، اور جب دونوں (قدر و جنس) نہ ہوں تو زیادتی بھی جائز ہوگی اور ادھار ہو تو بھی جائز ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو ادھار کا معاملہ کرنا بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں حرام کرنے کی کوئی بھی علت موجود نہیں ہوگی، حالانکہ معاملات میں اصل مباح ہوتا ہے، (ف: لہٰذا جبتک حرام کرنے والی علت موجود نہ ہوگی تب تک مسئلہ اپنی اصلی اباحت پر باقی رہے گا، اور جائز کہا جائیگا۔

واذا وجدا الخ:

اور جب یہ دونوں علتیں یعنی قدر اور جنس پائی جائیں تو زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے کیونکہ اس صورت میں سود کی علت پائی جائیگی، اور جب دونوں وصف میں سے ایک وصف پایا جائے اور دوسرا نہ ہو تو لین دین میں کمی و زیادتی آپس کی جائز ہوگی، لیکن اس میں ادھار کا کسی طرف سے بھی معاملہ کرنا حرام ہوگا، جیسے اگر ہروی تھان کو، ہروی تھان کے عوض فروخت کرے یا گیہوں کو جو کے عوض فروخت کرے تو دونوں وصف پائے جانے کی صورت میں سود کی حرمت لازم آ جائیگی، لیکن ایک وصف پائے جانے سے صرف ادھار دینا حرام ہوگا، (ف: یعنی مخصوص کپڑا مثلا ہرو کے بنے ہوئے ہروی کپڑے کے ایک تھان کو اسی ہروی کے دو تھانوں کے عوض بیچنے سے یہ زیادتی جائز ہوگی کیونکہ دونوں ہی ہم جنس ہو گئے ہیں اسی طرح گیہوں کے عوض جو کی بیع ہونے سے زیادتی مثلا ایک من کے عوض دو من کی بیع جائز ہوگی، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن ادھار کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قدر موجود ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ:

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنہا جنس کی علت ادھار کو حرام نہیں کرتی ہے، کیونکہ ایک طرف نقد ہونے سے اور دوسری طرف ادھار ہونے سے زیادتی کے شبہہ کے سوا کچھ ثابت نہ ہوگا، یعنی جس نے نقد دیا اس نے گویا کچھ زیادہ دیا ہے مگر حقیقی زیادتی نہیں ہوگی، حالانکہ جنس کی صورت میں حقیقی زیادتی بھی بیع سے مانع نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر ایک تھان کے عوض دو تھان کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اس لئے زیادتی کا صرف شبہہ بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔

ولنا انه مال الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال ایک اعتبار سے سودی ہے خواہ قدری ہونے کی وجہ سے ہو کہ مثلاً گیہوں کے مقابلے میں جو کی بیع ہونے سے، کہ دونوں میں مقدار پائی جاتی ہے، یا ہم جنس ہونے کی وجہ سے جیسے ہروی تھان کی بیع ہروی تھان کے عوض ہونے میں، اور ایک طرف سے نقد ہونے سے ایک اعتبار سے مال کی زیادتی ہو جاتی ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں اس نے سود ہونے کا شبہہ پیدا کر دیا، حالانکہ جس طرح حقیقی زیادتی سے بیع ناجائز ہو جاتی ہے اسی طرح اس کا شبہہ پیدا ہونے سے بھی اس کی بیع

ناجائز ہو جائیگی، (ف: مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیر کو اس کی دوسری ڈھیر سے فروخت کرنے سے اسی لئے منع کیا جاتا ہے کہ اس میں بھی زیادتی کا شبہہ ہو جاتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ قدر یا جنس ہونے سے سود کا شبہہ ہو جانے کی وجہ سے ادھار حرام ہوتا ہے۔

الا انہ اذا اسلم الخ:

البتہ اگر نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز مثلاً روئی یا لوہا وغیرہ کی بیع سلم میں دیا جائے تو بیع سلم جائز ہوگی، اگر چہ وہ نقد مال (زرنقد) اور یہ چیزیں بھی وزنی ہیں، ان کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں اگر چہ وزنی ہیں مگر دونوں کے وزن کی صفت یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے، چنانچہ زعفران کو خاص قسم کے اوزان یعنی امناء سے وزن کیا جاتا ہے، (امنا، امن، غنی، جمع کے صیغے میں، منوان اور منیان، تثنیہ، کے اور واحد منا بروزن عصا ہے، مطلقاً پیمانہ یا وہ وزن جو دو رطل کے برابر ہو، اور من کی جمع امنان ہے یہ بھی اس معنی میں ہے یعنی دو رطل کا پیمانہ یا میزان) اور یہ زعفران ایسا ثمن ہے جو معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے، جبکہ نقود یعنی سونا اور چاندی وغیرہ کو دوسرے مخصوص اوزان ماشہ تولہ رتی وغیرہ سے تولا جاتا ہے، (سنجات سنگ ترازو کو معرب کیا گیا ہے، کچھ اسے صنجات صاد سے بھی کہتے ہیں، ترازو کے بانٹ یا پتھر) اور وہ نقود ایسے ثمن ہوتے ہیں جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زعفران اور درہم اگر چہ قابل وزن ہونے کے اعتبار سے مشترک ہیں لیکن وزن کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہیں، لہٰذا دونوں کی نوعیت میں بہت فرق ہو گیا۔

ولو باع بالنقود الخ:

اور اگر کسی نے زعفران کو نقود کے عوض وزن کے حساب سے فروخت کیا اور دونوں نے رضامندی کے ساتھ اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا بائع کو تو ان نقود میں تصرف کرنا ان کے وزن کر لینے سے بھی صحیح ہوگا، لیکن مشتری کو اس زعفران اور اس جیسی دوسری چیز مثلاً لوہا میں تصرف کرنا ان کے تولنے سے پہلے جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جب دو چیزیں صورت و معنی اور حکم کے اعتبار سے وزن میں مختلف ہوں تو وصف قدر ہر اعتبار سے ان دونوں کے لئے جامع نہ ہوگا، (یعنی اگر چہ دونوں چیزیں وزنی ہوں گی مگر دونوں میں یکسانیت نہ ہوگی، اس لئے اس میں سودی ہونے کا جو شبہہ ہے وہ شبہہ الشبہہ کے درجہ میں ہوگا حالانکہ صرف شبہ کا اعتبار ہوتا ہے مگر شبہۃ الشبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

(ف: الحاصل یہ معلوم ہو گیا کہ زعفران کی بیع سلم کرتے ہوئے نقد دینا جائز ہے، م) اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو لشکر کا سامان درست کرنے کا حکم دیا تو اس جگہ چونکہ اونٹ نہیں ملتے تھے تو ہم بہت دور ہو گئے اس لئے آپ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ کے عوض زکوٰۃ کے اونٹوں کے بچے لے لئے جائیں لہٰذا ایک اونٹ دے کر زکوٰۃ والے دو بچے بچھڑے لے لئے، رواہ ابوداؤد، اسی روایت سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، مگر ہماری طرف سے جواب دیا گیا ہے کہ اس سے ایک کے بدلہ دو لینے کی رسول اللہ ﷺ سے اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، امام شافعیؒ کا استدلال تو اس وقت درست ہوگا جبکہ زکوٰۃ کے اونٹوں کے بدلہ ادھار لینے کی بات بھی ثابت ہو، کیونکہ جو ترجمہ کیا گیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اور ہماری دلیل تو حضرت سمرہؓ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے اور اکثر علماء صحابہ وغیرہ کا اسی پر عمل بھی ہے، یہی حدیث ترمذیؒ میں ابن عباسؓ اور ابن ماجہ میں جابرؓ سے مذکور ہے، اب ایک سوال یہ رہتا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں کچھ ایسی چیزیں تھیں جو پیمانہ سے بکتی تھیں مگر اب وزن سے بکتی ہیں یا اس کے برعکس تھیں تو اب انکا کیا حکم ہوگا، تو مصنف نے خود ہی آئندہ اس کا جواب دیا ہے۔

توضیح: جب مال کے تبادلہ کے وقت دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو یا صرف ایک وصف ہو یا دونوں وصف موجود ہوں نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز کے عوض میں بطور بیع سلم کے دینا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل شيء نص رسول الله عليه السلام على تحريم التفاضل فيه مكيلا فهو مكيل ابدا وان ترك الناس الكيل فيه مثل الحنطة والشعير والتمر والملح وكل مانص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون ابدا وان ترك الناس الوزن فيه مثل الذهب والفضة لان النص اقوى من العرف والاقوى لا يترك بالادنى وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لانها دالة وعن ابي يوسف انه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه ايضا لان النص على ذلك لمكان العادة فكانت هي المنظور اليها وقد تبدلت فعلى هذا لو باع الحنطة بجنسها متساويا وزنا او الذهب بجنسه متماثلا كيلا لا يجوز عندهما وان تعارفوا ذلك لتوهم الفضل على ما هو المعيار فيه كما اذا باع مجازفة الا انه يجوز الاسلام في الحنطة ونحوها وزنا لوجد الاسلام في معلوم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کسی چیز کے بارے میں کیل اور ناپ کے اعتبار سے زیادتی کے حرام ہونے کی تصریح فرمادی ہے وہ چیزیں ہمیشہ کے لئے کیلی (ناپ کے اعتبار) سے ہی سمجھی جائینگی اگر چہ لوگوں نے عملاً اسے اب وزنی سمجھ لیا ہو اور اس کی کیل ہونے کو چھوڑ دیا ہو، جیسے گندم، جو، کھجور اور نمک کہ یہ چیزیں پہلے ناپ کر ہی فروخت ہوتی تھیں، اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بارے میں آپؐ نے وزن کے اعتبار سے اس کی زیادتی کی فروخت کی تصریح فرمادی ہو وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی سمجھی جائیگی اگر چہ لوگوں نے اب اس پر عمل چھوڑ کر بجائے وزن کے ناپ کر فروخت کرنا شروع کر دیا ہو، جیسے سونا، چاندی، کیونکہ جس چیز میں نص رسول ہو وہ لوگوں کے عرف اور لین دین سے قوی تر دلیل ہوتی ہے، اور قوی چیز کمزور یا ادنیٰ چیز کی بناء پر نہیں چھوڑی جاتی ہے، اور ہر وہ چیز جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو کہ وہ وزنی ہے یا کیلی تو اس کے بارے میں علاقہ اور عوام کے عمل وعادت پر ہی عمل ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے **مارآه المسلمون فهو عند الله حسن**، کہ جسے عام مسلمانوں نے اچھا خیال کرلیا تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہی ہوگی، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز شریعت میں بطور نص کیلی سمجھی جاتی تھی وہ ہمیشہ ہی کیل رہیگی اور جو چیز وزن کے اعتبار سے منصوص تھی وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی رہیگی اگر چہ اب کسی طرح پر بھی وہ فروخت ہوتی ہو، اور جس چیز کے بارے میں وزنی یا کیلی ہونے کے تصریح نہ ملتی ہو تو اب اس پر جس طرح بھی عمل ہوا سے جائز سمجھا جائیگا، اور عرف ہی کو دلیل سمجھ لیا جائیگا، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نص کے خلاف بھی عرف ورواج کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے پر شارع کی طرف سے جو نص ہے وہ بھی اسی وجہ سے ہے کہ اس زمانہ میں ایسا ہی رواج تھا، پس جس طرح اس وقت کے رواج کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی طرح موجودہ وقت کے رواج کا ہی اعتبار ہوگا، کیونکہ پہلا رواج اب بدل چکا ہے، (ف: لہٰذا اگر پہلے کوئی چیز کیلی تھی، اور اب وہ وزنی ہوگئی ہے یا اس کے برعکس ہوا ہو تو موجودہ زمانہ میں جو رواج ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا)۔

فعلى هذا الخ:

بس مذکورہ قاعدہ کی بناء پر اگر گیہوں کو گیہوں کے عوض وزن سے برابر بیچا یا سونے کو سونے کے عوض پیمانہ سے برابر بیچا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا اگر چہ لوگوں میں اسی کا رواج ہو گیا ہو، کیونکہ ہر ایک چیز میں اس کے اندازہ معلوم کرنے کے لئے جو طریقہ تھا اس پر اب زیادتی کا گمان ہو سکتا ہے، کیونکہ جب گیہوں میں کیل اور پیمانہ سے دینے کا طریقہ اب نہیں رہا بلکہ وزن کا طریقہ ہو گیا اور اب اسے پیمانہ سے دینے سے ممکن ہے کہ کچھ کم وبیش ہو جائے، اسی طرح سونے کے وزن کا طریقہ چھوڑ کر

پیمانہ سے دینے سے بھی کمی وبیشی ہو، اس لئے جس طرح ان چیزوں میں حقیقۃ کم زیادہ ہونا جائز ہوتا ہے اسی طرح اس احتمالی صورت میں بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ اندازہ سے ڈھیری کر کے بیچنے سے بھی بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے، البتہ گیہوں اور اس کی جیسی دوسری کیلی چیزوں میں وزن کے اعتبار سے بیع سلم کرنا جائز ہوگا کیونکہ یہ بیع سلم مقدار معلوم میں ہوتی ہے، (ف: اور سلم میں تو صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری جو بیع سلم کر رہے ہوں معاملہ ان دونوں کے درمیان اس طرح طے پا جائے کہ لین دین وقت اور دوسری تمام باتیں اس طرح طے پا جائیں کہ ان کے درمیان کسی وقت بھی اختلاف پیدا نہ ہو اس لئے گیہوں وغیرہ کی بیع سلم وزن کے اعتبار سے بھی ہو جانے سے یہ بیع جائز ہو جائیگی اسی پر فتویٰ ہے، ع، ک،)۔

توضیح: معاملہ کرنے میں کون کون سی چیزیں کیلی یا وزنی مانی جائینگی کہ معاملہ سودی نہ ہو سکے اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و کل ما ینسب الی الرطل فهو وزنی معناه مايباع بالاواقی لانها قدرت بطريق الوزن حتى يحتسب ما يباع بها وزنا بخلاف سائر المكائيل واذا كان موزونا فلو بيع بمكيال لا يعرف وزنه بمكيال مثله لا يجوز لتوهم الفضل فی الوزن بمنزلة المجازفة قال وعقد الصرف ما وقع على جنس الاثمان يعتبر فيه قبض عوضيه فی المجلس لقوله عليه السلام الفضة بالفضة هاء وهاء معناه يدا بيد. وسنبين الفقه فی الصرف ان شاء الله تعالىٰ. قال وما سواه مما فيه الربوا يعتبر فيه التعيين، ولا يعتبر فيه التقابض خلافا للشافعیؒ فی بيع الطعام بالطعام، له قوله عليه السلام فی الحديث المعروف: يدا بيد، ولانه اذا لم يقبض فی المجلس يتعاقب القبض، وللنقد مزية فيتحقق شبهة الربوا، ولنا انه مبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كالثوب، وهذا لان الفائدة المطلوبة انما هو التمكن من التصرف ويترتب ذلک على التعيين بخلاف الصرف، لان القبض فيه لتعين به ومعنى قوله عليه السلام يدا بيد عينا بعين، كذا رواه عبادة بن الصامتؓ، وتعاقب القبض لا يعتبر تفاوتا فی المال عرفا، بخلاف النقد والمؤجل.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ہر وہ مال جس میں لین دین کا معاملہ رطل سے منسوب کیا جاتا ہو تو وہ وزن کے حکم میں ہوگا، مثلاً ایک رطل ہے یا دو رطل ہے تو اسے وزنی سمجھا جائیگا، (ف: ایک رطل بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے) تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے بیچی جاتی ہے، وہ بھی وزنی ہے، کیونکہ اس کا اندازہ وزن کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، یہانتک کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے بیچی جائے وہ وزنی شمار ہوگی، بخلاف دوسری کیلی چیزوں کے کہ ان میں کیلی ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کوئی ایسی چیز جو وزنی ہو اس کو کسی ایسے پیمانہ سے فروخت کیا جائے جس کا وزن معلوم نہ ہو اسی جیسے دوسرے پیمانہ کی چیز کے عوض کہ اس کا وزن بھی معلوم نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وزن اور تبادلہ میں کسی کی زیادتی کا شبہ ہو جاتا ہے، جیسے کہ اٹکل سے ڈھیری کی چیز بیچنے میں شبہہ ہو جاتا ہے۔

(ف: پھر حالانکہ سودی مال پر قبضہ کرتے ہوئے ان کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے کیونکہ سونے اور چاندی کا حکم دوسری چیزوں کے اعتبار سے کچھ مخصوص قسم کا ہوتا ہے اس لئے آئندہ کچھ اس کے بارے میں ذکر کیا جا رہا ہے)۔

قال وعقد الصرف الخ:

قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع الصرف ایسی بیع ہے جو دو طرف نقود (یعنی سونا یا چاندی) کی جنس پر واقع ہو، (اور اس کا حکم یہ ہے کہ) ایسی بیع میں عوضین پر جانبین کی طرف سے قبضہ اسی مجلس میں ہونا ضروری ہے، (ف: یعنی اگر اشرفی کو روپے کے عوض بیچا جائے

تو اسی مجلس میں دوطرفہ قبضہ کر لینا ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چاندی کو چاندی کے بدلہ کو، رواہ محمدؒ، اس کے معنی یہ ہیں کہ لین دین ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ایک ہاتھ سے لے دوسرے ہاتھ سے دے، انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کی وجہ سے تفصیل کے ساتھ باب الصرف کی بحث میں بیان کریں گے، (ف: اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حدیث مروی ہے کہ سونا کو چاندی کے عوض دینے سے سودی ہوگا مگر اس صورت میں کہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ ان نقود میں سے نقد کو ادھار کے بدلہ نہ بیچو، بخاری اور مسلم (شیخین) نے اس کی روایت کی ہے، م)۔

وقال وما سواه الخ:

اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ جنس ثمن کا ماسوا دوسری کیلی و وزنی چیزیں جن میں سود داخل ہو جاتا ہے، ان کو صرف متعین کر لینے کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے یعنی ان چیزوں پر متعاقدین کا قابض ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ بدل کا متعین ہو جانا ہی کافی اور ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ نے طعام کی بیع طعام کے عوض کرنے میں ہم سے اختلاف کیا ہے، (ف: یعنی وہ فرماتے ہیں کہ غلہ کو غلہ کے عوض بیچنے کی صورت میں اسی مجلس میں اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے خواہ وہ دونوں چیزیں ایک جنس کی اور برابر بھی ہوں یا ان کی جنس بدلی ہوئی ہونے کی صورت میں ان میں کمی وبیشی ہو، یہاں پر قبضہ کر لینا اتنا ضروری ہے کہ اگر قبضہ کرنے سے پہلے وہ دونوں منتشر ہو گئے تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔

له قوله عليه السلام الخ:

امام شافعیؒ کی دلیل مشہور حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے یداً بید، (ف: یعنی قبضہ ہاتھوں ہاتھ ہو یا یہ جملہ فرمایا ہے کہ ہاء وہاء یعنی ایک ہاتھ سے لو اور دوسرے ہاتھ سے دے دو جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا معاملہ ادھار سے نہ ہو، یہ جملہ صحیحین کی روایت میں گیہوں وغیرہ کے بارے میں مذکور ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے، اور خود آپ لوگ یہ بات بھی کہتے ہیں کہ نقد رقم کی قیمت بہ مقابلہ ادھار کے زیادہ ہو جاتی ہے، اس لئے سودی معاملہ ہو جائے گا، کیونکہ جب ایک شخص نے اسی مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو لامحالہ وہ بعد میں ہی قبضہ کرے گا، تو گویا اس کی ادائیگی میں کچھ کمی آ جائیگی، اس کے برخلاف جس نے نقد دیا ہے گویا اس نے کچھ زیادہ ادا کر دیا ہے، اس طرح سود کا شبہہ ایک حد تک یقینی ہو جائیگا، (ف: لہٰذا اے احناف آپ کے نزدیک یہ معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح کے شبہہ پیدا کر کے آپ لوگ حقیقی سود کا حکم لگا دیتے ہیں۔

ولنا انه مبيع الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ثمن (سونا اور چاندی) کے علاوہ باقی تمام چیزیں وہ کیلی ہوں یا وزنی ہوں وہ سب متعین مبیع ہوتی ہیں اس لئے ان میں قبضہ کی شرط نہیں ہوتی ہے، مثلاً کپڑے کا تھان،) ف: کہ اس کی فروخت کرتے وقت ان پر قبضہ کر لینے کی شرط نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ یہ چیز تذکرہ اور اشارہ سے ہی متعین ہو جاتی ہے۔

وهذا لان الخ:

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس پر تصرف کرنا اور اپنی مرضی کے مطابق اسے استعمال کرنا ممکن ہو جائے اور یہ مقصد تو کسی طرح بھی اسے معین کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے، (ف: لہٰذا اس پر قبضہ کر لینے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے)۔

بخلاف الصرف الخ:

برخلاف بیع صرف کے کیونکہ اس بیع صرف کی صورت میں اس پر قبضہ کر لینے کی غرض اسے متعین کرنی ہوتی ہے، (ف: کیونکہ نقود کو صرف بتا دینے اور بیان کر دینے سے متعین نہیں ہوتے ہیں پس ان پر قبضہ کی شرط کرنے سے مقصود کرنا ہوتا ہے، اور ایسے موقع کے لئے رسول اللہ ﷺ کا یداً بید یعنی ہاتھوں ہاتھ فرمانے کا مطلب عین بعین ہونا ہے یعنی ایک معین کی بیع معین چیز سے ہی ہو جیسا

کہ: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت میں ہے۔(ف: یعنی عبادہ بن صامتؓ کی اس روایت میں لفظ ید أ بید کی بجائے عینا بعین مذکور ہے، جیسا کہ: مسلم کی روایت میں ہے، بس اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے سے مراد یہ ہے کہ مال معین ہو جائے اور ہم نے بھی اسی روایت کی بناء پر یہ کہدیا ہے کہ مال متعین ہو جائے)۔

وتعاقبت القبض الخ:

اور دو طرفہ نقد ادا کرنے والے معاملہ میں اگر لین دین میں کچھ فرق بھی ہو جائے تو کاروباریوں کے نزدیک اس میں قیمت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں سمجھا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک طرف سے نقد دوسری طرف سے وقت مقرر تک کے لئے ادھار ہو کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: رطل سے لین دین کا معاملہ والی چیز کیلی شمار ہوتی ہے، یا وزنی اگر وزنی چیز اسی وزن سے تولی جائے جس کا اصل وزن معلوم اور مقرر نہ ہو اس ہی جیسی چیز سے وزن کر کے فروخت کرنے کا حکم، بیع صرف کی تعریف اور اس کا حکم، طعام کو طعام یا سونے اور چاندی کو ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنے کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع البيضة بالبيضتين والتمرة بالتمرتين والجوزة بالجوزتين لانعدام المعيار، فلايتحقق الربا، والشافعيؒ يخالفنا فيه لوجود الطعم على ما مر. قال: ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما عندأبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمدؒ "لايجوز" لأن الثمنية تثبت باصطلاح الكل، فلاتبطل باصطلاحهما، وإذا بقيت أثمانا لاتتعين، فصار كما إذا كانا بغير أعيانهما وكبيع الدرهم بالدرهمين، ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما إذ لا ولاية للغير عليهما فتبطل باصطلاحهما، وإذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين، ولايعود وزنيا لبقاء الاصطلاح على العدّ إذ في نقضه في حق العد فساد العقد، فصار كالجوزة بالجوزتين بخلاف النقود؛ لأنهما للثمنية خلقة، وبخلاف ما إذا كانا بغير أعيانهما؛ لأنه كالكالىء بالكالىء وقد نهى عنه، وبخلاف ما إذا كان أحدهما بغير عينه، لأن الجنس بانفراده يحرم النساء.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا جائز ہے، اسی طرح ایک کھجور کو دو کھجوروں کے عوض اور ایک اخروٹ کو دو اخروٹوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، (ف: یعنی اتنی معمولی سی تعداد تک میں جائز ہے؛ کیونکہ اتنی سی تعداد میں سود کا حساب نہیں ہوتا ہے) کیونکہ یہ تعداد قدر میں داخل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں سود متحقق نہیں ہوگا۔

اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ ان سب میں طعم (کھانے کے لائق ہونے) کی علت پائی جاتی ہے، جیسا کہ پہلے ہی سود کی علت کے بیان میں گذر گیا ہے۔

قال: ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما الخ

اور یہ بھی فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ (شیخین) کے نزدیک ایک معین پیسہ کو دو معین پیسوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ قلیل مقدار ہونے کے باوجود ان میں بھی ثمنیت پائی جارہی ہے؛ اس لئے کہ ثمنیت کی صفت کا ہونا تمام لوگوں کی اصطلاح کے مطابق ثابت ہوئی ہے، اس لئے فقط بائع اور مشتری کی اپنی اصلاح ہو جانے سے ان کی ثمنیت باطل نہ ہوگی، اور جب یہ پیسے ثمن کی صفت کے ساتھ باقی رہ گئے تو یہ متعین نہ ہوں گے، (متعین کر دیئے جانے کے باوجود)، اس لئے یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے غیر معین فلوس کو آپس میں بیچنا کہ بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے، اور جیسے: ایک درہم کو دو درہموں کے عوض بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔

ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں بائع اور مشتری کے آپس میں اصطلاح طے کر لینے کی وجہ سے ان پیسوں کو ثمن مانا گیا ہے، کیونکہ اس معاملہ میں کسی تیسرے کو ان دونوں پر کوئی اختیار نہیں ہے، لہذا انہی دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہی ان کی یہ اصطلاح باطل بھی ہو گی، اور جب ان پیسوں کی ثمنیت باطل ہو گئی تب وہ متعین کرنے سے متعین بھی ہو جائیں گے، اور جب ایک مرتبہ ان کی ثمنیت باطل ہو گئی تو اب دوبارہ یہ کبھی وزنی نہیں ہوں گے (کہ گن کر دینے کے بجائے یہ تول کر دیئے جائیں)، کیونکہ سارے عوام میں ان کو شمار کر کے لین دین کا یہی طریقہ رواج پایا ہوا ہے، یعنی سارے لوگوں میں یہ گن کر ہی لئے اور دیئے جاتے ہیں، کیونکہ اب اگر عام لوگوں کی اصطلاح کے برخلاف ان کو شمار کر کے لین دین نہ کیا جائے تو عقد بیع میں فساد آجائے گا، تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے، ایک اخروٹ کو دو اخروٹ کے عوض بیچنا، بخلاف نقود یعنی درہم و دینار کے، کیونکہ وہ تو پیدائشی اور فطری حالت سے ہی ثمن بنائے گئے ہیں، (یعنی صرف چند لوگوں کی اصطلاح طے کر لینے سے ہی یہ ثمن نہیں ہوتے ہیں، اگر ایسا ہی ہوتا تو ان کی ثمنیت ختم کر کے ایک درہم کو دو درہموں سے بیچنا ممکن ہوتا)۔

اور بخلاف اس صورت کے جبکہ فلوس معین نہ ہوں کہ ایسی بیع جائز نہ ہو گی، کیونکہ یہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ میں ہو جائے گی اور یہ جائز نہیں ہوتی ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے، اور برخلاف اس صورت کے بھی کہ جب ایک جانب سے یہ فلوس اگر معین ہوں تو دوسری طرف سے معین نہ ہوں، کیونکہ صرف ایک جنس ہونے کی وجہ سے بھی ادھار کا معاملہ حرام ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ ایک اخروٹ یا ایک انڈے کو دو کے عوض بیچنا کیسا ہے؟ بیع کالی کے معنی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ويجوز بيع البيضة بالبيضتين الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

كبيع الدرهم بالدرهمين جیسے: ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہیں، اسی طرح ایک معین پیسہ کے عوض بیچنا بھی جائز نہ ہو گا، ف: اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ غیر معین پیسہ کو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک معین پیسہ کو بھی دو پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہ ہو گا، کیونکہ لوگوں نے پیسہ کو بھی ثمن مان لیا ہے جیسے درہم کو ثمن مان لیا گیا ہے، لہذا جس طرح درہم متعین نہیں ہوتے ہیں اسی طرح یہ فلوس اور پیسے بھی متعین نہ ہوں گے، اور بائع اور مشتری کے انکار کرنے یا ثمنیت ختم کرنے سے ختم نہ ہو گی، لہذا ان کو معین کرنا بے کار ہو گا، اور جب وہ غیر معین ہی رہے تو ان کی بیع بھی باطل رہی۔

الكالي: كلأ يكلأ بمعنی حفاظت کرنا، ادھار دینا، **الكالي**: ادھار، **الكالي بالكالي** (بمعنی ادھار کی بیع ادھار سے) اس کی صورت یہاں پر یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایسی چیز ہو جو متعین نہ ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ چیز بطور قرض ذمہ میں باقی رہ جائے، حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ واسحاق والبزار وابن عدی وعبد الرزاق والحاکم والبیہقی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن علماء نے اس حدیث پر عمل کیا ہے، بلکہ احمدؒ سے منقول ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ ش۔ ف۔ ع۔

قال: ولايجوز بيع الحنطة بالدقيق ولا بالسويق؛ لأن المجانسة باقية من وجه؛ لأنهما من أجزاء الحنطة، والمعيار فيهما الكيل، لكن الكيل غير مسو بينهما وبين الحنطة لاكتنازهما فيه، وتخلخل حبات الحنطة

فلايجوز وإن كان كيلا بكيل. ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا، لتحقق الشرط، وبيع الدقيق بالسويق لايجوز عند أبي حنيفة متفاضلاً ولامتساوياً لأنه لايجوز بيع الدقيق بالمقلية، ولابيع السويق بالحنطة، فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة من وجه، وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان مختلفان لاختلاف المقصود، قلنا: معظم المقصود وهو التغذي يشملهما، ولايبالي بفوات البعض كالمقلية مع غير المقلية والعلكة بالمسوسة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ گیہوں کو آٹا یا ستو کے بدلہ بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف: اگرچہ دونوں چیزوں کو بالکل برابر پیمانہ سے بیچے، کیونکہ آٹا اور ستو اور گیہوں میں ایک طرح سے ایک جنس ہونا باقی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں گیہوں کے ہی اجزاء ہیں اور ان دونوں میں مقدار جاننے کے لئے پیمانہ اور برتن مقرر ہے، پھر بھی ان دونوں چیزوں اور گیہوں میں برابری نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ستو اور آٹا پیمانہ میں ڈالتے ہی بالکل بھر جاتا ہے مگر دبانے سے بالکل دب جاتا ہے، لیکن گیہوں ڈالنے سے ان کے دانوں میں علیحدگی رہنے سے ان کی درمیانی جگہ چھوٹی ہوتی اور خالی رہ جاتی ہے، لہذا گیہوں کی بیع ان دونوں کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے، اگرچہ ان کو برابر پیمانہ سے ناپ کر دیا جائے۔

ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا الخ

اور آٹے کو آٹے کے عوض پیمانہ کے اعتبار سے برابر بیچنا جائز ہے، اس طرح ان کے درمیان بیع جائز ہونے کی شرط پائی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آٹے کو ستو کے عوض بیچنا خواہ برابری سے ہو یا بڑھا کر ہو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ آٹے کو بھونے ہوئے گیہوں کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ستو کو گیہوں کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، لہذا ان کے اجزاء کا بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ دونوں عوض میں ایک طرح کی جنسیت پائی جاتی ہے۔

وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان----الخ

اور ان دونوں یعنی صاحبین کے نزدیک آٹے کی بیع ستو کے ساتھ ہر طرح سے جائز ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو ادھار کا نہ ہو، کیونکہ دونوں کی جنسیت مختلف ہو چکی ہے، اس لئے ہر ایک کا مقصد علیحدہ ہے، (ف: مثلاً ستو کو فوراً گھول کر کھالیتے ہیں، لیکن آٹا کو پکا کر کھایا جاتا ہے) ہم امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیتے ہیں کہ سب کی اصل غرض اور اس سے بڑا فائدہ اس کو کھانا اور غذا حاصل کرنا ہے، اور یہ بات دونوں چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اسلئے اگر کوئی بات ان میں سے کسی ایک میں پائی جائے اور دوسرے میں نہ پائی جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا بیع جائز نہ ہوگی، جیسے: کہ بھونے ہوئے گیہوں کی بیع بغیر بھونے ہوئے کے بدلے یا عمدہ اور کھرے گیہوں کی بیع خراب اور گھن کھائے ہوئے کے عوض، (ف: یعنی جائز نہیں ہوتی ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ بھنا ہوا گیہوں پھول جاتا ہے، یا باریک ہو جاتا ہے، اور بھنے ہوئے گیہوں کے اندر خلا اور خول ہو جاتا ہے۔

الحاصل پیمانہ سے فروخت کرنے سے ان میں برابری نہ ہوگی، اور یہی قول اظہر ہے، اگرچہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جائز ہے۔

توضیح:۔ گیہوں کو آٹا یا ستو کے ساتھ، اور آٹا کو آٹا کے عوض پیمانہ سے بیچنا، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفةؒ أبي يوسفؒ، وقال محمد: إذا باعه بلحم من جنسه لايجوز إلا إذا كان اللحم المفرز أكثر ليكون اللحم بمقابلة ما فيه من اللحم، والباقي بمقابلة السقط إذ لو لم يكن كذلك يتحقق الربامن حيث زيادة السقط ومن حيث زيادة اللحم، فصار كالحل بالسمسم، ولهما أنه

باع الموزون بما ليس بموزون؛ لأن الحيوان لايوزن عادة، ولايمكن معرفة ثقله بالوزن؛ لأنه يخفف نفسه مرة ويثقل أخرى بخلاف تلك المسالة؛ لأن الوزن في الحال يعرف قدر الدهن إذا ميز بينه وبين الثجير، ويوزن الثجير.

امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے نزدیک گوشت کو زندہ حیوان کے عوض بیچنا جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حیوان کو اسی کی جنس کے جانور کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر وہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو اس زندہ حیوان میں موجود ہو تو جائز ہوگی، کیونکہ زندہ حیوان کے اندر موجود گوشت کے برابر دوسرا گوشت ہونے کے بعد فاضل گوشت اس جانور کے باقی اجزاء (یعنی کھال اور اوجھ اور تلی وغیرہ کے مقابل ہو جائے گا) کیونکہ اگر موجود گوشت زیادہ نہ ہو تو سود ہو جائے گا۔ اس لحاظ سے حیوان کے جو اجزاء گوشت کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے یا خود گوشت ہی زیادہ ہوگا، تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے تل کے مقابلہ میں اس کا تیل ہوتا ہے۔

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وزنی چیز (گوشت) کو ایسی چیز (جانور) کے عوض بیچا ہے جو کہ وزنی نہیں، بلکہ عددی ہے، کیونکہ عادۃً بڑے حیوان کو وزن سے نہیں بیچا جاتا ہے، اور اس کے اندر کے گوشت کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ کبھی کھاپی کر اپنے وزن کو زیادہ اور کبھی اس کے بغیر ہلکا کر لیتا ہے، بخلاف تل اور اس کے تیل کے، کیونکہ تل کا وزن معلوم کر کے تیل کی مقدار معلوم ہو جائے گی، اسی طرح سے کہ اس سے نکلی ہوئی کھلی اور گاد کا وزن علیحدہ سے معلوم ہو جاتا ہے، اور یہ کھلی بھی ایسی چیز ہے جو وزن کی جاتی ہے، الحاصل:۔ تل کے وزن معلوم کرنے کے بعد اس سے نکلا ہوا تیل اور اس سے حاصل شدہ کھلی کا وزن بھی آسانی کے ساتھ پورا پورا معلوم ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ حیوان کے گوشت کے عوض یا تل کو تیل کے عوض بیچنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان...... الخ

شیخینؒ کے نزدیک گوشت کی بیع حیوان کے ساتھ جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر حیوان کے وزن سے اسی جنس کے حیوان کے گوشت کا وزن زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

ف: یعنی گوشت جب بنسبت اسی گوشت کے جو حیوان میں ہے زیادہ نہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ برابر ہو تو یہ گوشت اور حیوان میں موجود گوشت برابر ہو گیا، اور حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال اور اوجھ وغیرہ زیادہ ہو جائے گا، دوسری صورت یہ ہوگی کہ گوشت کم ہو تو حیوان کا گوشت اور اس کا سر اوجھ وغیرہ بہت زیادہ ہو جائے گا، بہر صورت سود لازم آجائے گا، اور اس کی مثال تل اور تیل کی ہو جائیگی۔

ف: یعنی اگر تل کو تیل کے عوض بیچنے کی صورت میں وہ تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو تل کے اندر موجود ہے تو بیع جائز ہوگی اس طور پر کہ تیل کے مقابلہ میں تیل ہو جائے اور اس سے جو کچھ تیل زیادہ ہو وہ اس کھلی کے مقابلہ میں ہو جائے جو اس سے نکلے گی، ورنہ برابری یا کمی ہونے سے جائز نہ ہوگی۔

قال: ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند أبي حنيفةؒ، وقالا: لايجوز لقوله عليه السلام حين سئل عنه: أو ينقص إذا جفّ، فقيل: نعم، فقالﷺ: لا إذا له أن الرطب تمر لقوله عليه السلام حين أهدى إليه رطبا: أو كل تمر خيبر، هكذا سمّاه تمرا، وبيع التمر بمثله جائز لما روينا، ولأنه لو كان تمرا جاز البيع بأول الحديث، وإن كان غير تمر فباخره، وهو قوله عليه السلام: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم، ومدار ما

رویاه علی زید ابن عیاش، وهو ضعیف عند النقلة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پختہ تازے چھوارے کو پختہ خشک چھواروں کے عوض برابر برابر کر کے بیچنا جائز ہے۔ مگر زیادتی اور کمی کے ساتھ بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور برابری کے ساتھ بیچنے میں بھی اختلاف ہے)، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ برابری کے ساتھ جائز نہیں ہے، (جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، ف۔ع)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب پوچھا گیا تھا تب آپ نے فرمایا تھا کہ تازہ اور رطب چھوارہ سوکھ کر وزن میں کم ہو جاتا ہے تو جواب دیا گیا کہ جی ہاں کم ہو جاتا ہے، اسی بات پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ تب تو ایسوں کی بیع جائز نہ ہو گی۔ (ف: **رواه مالك وشافعي وأحمد والسنن الأربعة والدار القطني وابن خزيمة والحاكم والبزاز وابن حبان**) اور یہ صحیح حدیث ہے۔

وله أن الرطب تمر لقوله الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رطب کو بھی تمر کہا جاتا ہے، کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ کے پاس خیبر سے ہدیہ کے طور پر رطب بھیجے گئے تب آپ ﷺ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خیبر کے کل تمر ایسے ہی ہوتے ہیں؟ اس سوال پر آپ ﷺ نے رطب کو تمر فرمایا ہے اور اس حدیث کی بناء پر تمر کے عوض بیچنا جائز ہو جاتا ہے، جسے ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔

اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ رطب اگر تمر ہے تو مشہور حدیث کے اندر کے پہلے حکم سے اس کی بیع جائز ہے، یعنی یہ فرمایا کہ تمر کو تمر کے عوض برابر بیچو، اور اگر رطب تمر نہیں ہے تو حدیث کے دوسرے حصے سے بیع جائز ہو گی، جس میں آپ نے فرمایا کہ جب عوضین مختلف ہوں تو جیسے چاہو انہیں فروخت کرو۔

(ف: خلاصہ یہ ہوا کہ بہر صورت رطب اور تمر ایک ہی ہوں یا نہ ہوں برابری کے ساتھ بیع جائز ہو گی)۔

ومدار ما رویاه الخ

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، جبکہ یہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔

توضیح:۔ رطب کی بیع تمر کے ساتھ ہونا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال: ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلاً الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ پکی ہوئی تازہ کھجوروں کو پکی اور سوکھی کے عوض دونوں طرف کی کھجوریں برابر ہونے کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور کمی بیشی کی صورت میں بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مسئلہ دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ تازہ کھجوریں خشک ہو کر وزن میں کم ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں وہ کم ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی حالت میں جائز نہیں ہے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ رطب (تازہ چھوہارہ) بھی اگر تمر ہی کے حکم میں ہے تو پہلی حدیث کی بناء پر برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن رطب کا تمر ثابت ہونا اسی صورت میں ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ کو رطب ہی بھیجے گئے ہوں، حالانکہ ابو ہریرہؓ وابو سعید الخدریؓ کی حدیث میں نبیذ تمر مذکور ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور زیلعی نے کہا ہے کہ حدیث کی تمام سندوں اور اسی کے الفاظ کو تلاش کر کے مجھے اس موقع پر لفظ رطب نہیں ملا ہے، اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر رطب تمر ہی کے معنی میں ہو تو حدیث کے پہلے حصہ یعنی **التمر بالتمر مثلاً بمثل** کی بناء پر جائز ہو گی، اور اگر تمر رطب سے علیحدہ چیز ہے تو حدیث کے دوسرے حصہ یعنی **إذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم** کی بناء پر جائز ہے کہ مختلف ہونے کی صورت میں جیسے چاہو فروخت کرو۔ بس بہر صورت برابری کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔

ومدار ماروياه على زيد ابن عياش الخ
اور ناجائز ہونے کی دلیل صاحبینؒ نے جو بیان کی اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، اور یہ روای علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث ضعیف ہوئی، لیکن ابن الجوزیؒ ومنذریؒ نے کہا ہے کہ زید ابن عیاش کو کسی نے ضعیف کہا ہو مجھے اس کا علم نہیں ہے، لیکن میزان الذہبی وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مجہول ہونے کا الزام بھی ختم ہو گیا ہے، اور ابن حبانؒ نے تو ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ترمذیؒ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔
دار قطنی نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں، پھر امام مالکؒ کا اپنے مؤطا میں ان سے روایت کرنا ہی ان کے ثقہ ہونے کے لئے کافی ہے، الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی لئے عینیؒ اور ابن الہمامؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف مائل ہوئے ہیں، اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے۔ بلکہ یہاںتک کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں فقط امام ابوحنیفہؒ ہی تنہا ہیں۔ م۔ ف۔ ع۔ ت۔
النقلة: ناقل کی جمع، صحابہ کرام اور ناقلین حدیث۔

قال: وكذا العنب بالزبيب يعني على هذا الخلاف، والوجه ما بيّناه، وقيل: لايجوز بالاتفاق اعتبارا بالحنطة المقلية، والرطب بالرطب يجوز متماثلا كيلا عندنا؛ لأنه بيع التمر بالتمر، وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة بمثلها أو باليابسة، أو التمر أو الزبيب المنقع بالمنقع منها متماثلا عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ، وقال محمدؒ: لايجوز جميع ذلك؛ لأنه يعتبر المساواة في أعدل الأحوال وهو المال، وأبوحنيفة يعتبر في الحال، وكذا أبويوسفؒ عملا بإطلاق الحديث إلا أنه ترك هذا الأصل في بيع الرطب بالتمر لما رويناه لهما، ووجه الفرق لمحمدؒ بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن التفاوت فيها يظهر مع بقاء البدلين على الاسم الذي عقد عليه العقد، وفي الرطب بالتمر مع بقاء أحدهما على ذلك فيكون تفاوتا في عين المعقود عليه، والرطب بالرطب التفاوت بعد زوال ذلك الاسم فلم يكن تفاوتا في المعقود عليه فلا يعتبر.

ترجمہ:- اور ایسا ہی اختلاف تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنے میں ہے، (ف: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک برابری کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین وجمہور علماء کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے)، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ (ف: کہ امام اعظمؒ کے نزدیک پختہ تازہ انگور اگر زبیب ہے تو برابری کے ساتھ بیع جائز ہونا چاہئے، اور صاحبینؒ وجمہور کے نزدیک اگر تازہ انگور خشک ہو کر کم ہو جائے تو حضرت زید ابن عیاشؒ کی مروی حدیث کی دلیل سے جائز نہ ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انگور کی بیع کشمش سے بالاتفاق جائز نہیں ہے، جیسے بھنے ہوئے گیہوں کی بیع بغیر بھونے ہوئے سے جائز نہیں ہوتی ہے، اور رطب (تازہ کھجور) کی بیع رطب سے برابری کے ساتھ پیمانہ سے ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ تمر کی بیع تمر (خشک کھجور) سے ہے، (ف: یا تازہ پختہ ہونے میں دونوں برابر ہیں)۔

وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة الخ
اسی طرح پختہ تازہ گیہوں کو یا پانی سے بھگوئے ہوئے گیہوں سے اسی جیسے کے عوض بیچنا یا خشک کے عوض بیچنا یا خشک چھوارے یا خشک انگور (کشمش) کو ان دونوں میں سے بھیگے ہوئے کو بھیگے ہوئے کے عوض برابر بیچنا امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں سے کسی میں بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ (امام محمدؒ) دونوں میں برابری کا ایسی حالت میں اعتبار کرتے ہیں جو سب سے بڑھ کر معتدل حالت ہو جو کہ انجام کی حالت ہے یعنی خشک ہو جانے کی حالت،، اور امام ابوحنیفہؒ (موجودہ حالت) اس حالت کا اعتبار کرتے ہیں جو فی الحال موجود ہو۔
(ف: یعنی فی الحال خواہ وہ خشک ہو یا تر ہو) اسی طرح سے امام ابویوسفؒ بھی حالت موجودہ کا ہی اعتبار کرتے ہیں، حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے کہ حدیث مشہورہ میں بغیر کسی قید کے مطلق حالت مذکور ہے، لیکن امام ابویوسفؒ نے

اپنی اصل کو رطب کی بیع تمر سے ہونے کی حالت میں باقی نہیں رکھا ہے بلکہ باطل کر دیا ہے، اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جو ہم نے صاحبین کے حق میں پہلے روایت کر دی ہے۔ (ف: یعنی زید ابن عیاشؒ سے مروی حدیث جس میں رطب و تمر (تازہ کو خشک) کے عوض بیچنے سے منع فرمادیا ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے موافق تخصیص کر دی۔ اور باقی حالتوں میں اپنی اصل پر امام ابو حنیفہؒ سے موافقت کی، یعنی مشہور حدیث کی بناء پر کوئی بھی حالت ہو مطلقا جائز ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام محمدؒ صرف رطب کی اس بیع کو جائز کہتے ہیں جو رطب کے عوض ہو، اور بقیہ صورتوں میں جائز نہیں کہتے ہیں، حالانکہ اس طرح ان صورتوں میں فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے، اسی لئے فرق کو اس طرح بیان کرتے ہیں **ووجه الفرق لمحمدؒ بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن الخ**

امام محمدؒ کی رطب کی بیع رطب سے ہونے کی صورت میں جائز اور بقیہ صورتوں میں ناجائز کہنے اور فرق کرنے کی دلیل یہی ہے کہ دوسری صورتوں میں جو مال ہے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو جاتا ہے، اگرچہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر معاملہ طے پایا ہے اور رطب کی بیع تمر کے عوض ہونے میں یہ فرق ظاہر ہو جاتا ہے، حالانکہ دونوں عوض میں سے ایک اسی نام پر باقی رہتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہے تو یہ فرق معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب کی بیع رطب کے عوض ہونے سے نام بدل جانے کے بعد فرق ہوا ہے اس لئے یہ فرق مقصود علیہ میں نہ ہوا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔ (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ تازہ کھجور یعنی رطب کی بیع رطب ہونے کی صورت میں جب خشک ہو کر اسی کا نام بدلکر تمر ہو جائے تو فرق ظاہر ہو گیا، لیکن پختہ تازہ گیہوں کو تازے گیہوں کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں جو نام ان کا ابھی ہے وہی نام ان کے خشک ہو جانے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ دونوں حالتوں میں فرق ہو جاتا ہے کہ وہ خشک ہونے سے پہلے کی بہ نسبت وزن میں کم ہو گئے ہیں اور گیہوں کے نام سے ان کی بیع ہوئی اور اب بھی ان کا نام گیہوں ہی باقی رہ گیا ہے، اسی طرح اگر بھیگے ہوئے گیہوں کو اسی جیسے بھیگے ہوئے گیہوں کے عوض فروخت کیا یا تازے اور بھیگے ہوئے گیہوں کو خشک گیہوں کے عوض فروخت کیا، یا بھیگے ہوئے چھوارے یا بھیگے ہوئے زبیب کو اسی جیسے کے عوض فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خشک ہونے پر نام پرانا ہی باقی رہتا ہے، حالانکہ اس میں فرق آجاتا ہے، اس لئے جس مال پر عقد ہوا تھا اب اس میں فرق آگیا ہے، یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنا، رطب کی بیع رطب کے ساتھ، تازہ گیہوں کی بیع پانی سے بھگے ہوئے گیہوں سے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وكذلك العنب بالزبيب يعنى الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **ووجه الفرق لمحمدؒ الخ**، امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں اور بیع الرطب میں فرق کی وجہ یہ ہے (یعنی امام محمدؒ رطب کی رطب کے بدلے میں بیع کے جواز کے قائل ہیں، مگر ان تمام صورتوں میں عدم جواز کے قائل ہیں) کہ ان مذکورہ اشیاء کی بیع میں باہمی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، باوجودیکہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (یعنی حظبہ، زبیب اور تمر والا نام ہی باقی رہتا ہے) اور رطب بتمر کی بیع میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے باوجودیکہ عوضین میں سے صرف ایک اسی نام پر باقی ہوتا ہے جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (کیونکہ خشک ہونے کے بعد رطب کا نام بدل کر تمر ہو جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب بر طب کی بیع میں اسی نام کے زائل ہونے کے بعد تفاوت کا ظہور ہوتا ہے، (یعنی رطب کو خشک ہونے پر تمر کہا جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ میں نہ ہوگا، اس لئے یہ قابل اعتبار نہ ہوگا اور عقد صحیح ہوگا۔

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لايجوز؛ لأن البسر تمر بخلاف الكُفُرّى حيث يجوز بيعه بما شاء من التمر اثنان بواحد لانه ليس بتمر، فإن هذا الاسم له من أول ما تنعقد صورته لا قبله، والكفرى عددى متفاوت حتى لو باع التمر به نسيئة لايجوز للجهالة.قال: ولايجوز بيع الزيتون بالزيت، والسمسم بالشيرج حتى يكون الزيت والشيرج أكثر مما فى الزيتون والسمسم، فيكون الدهن بمثله، والزيادة بالثجير؛ لأن عند ذلك يعرى عن الربا إذ ما فيه من الدهن موزون، وهذا لأن ما فيه لو كان أكثر أو مساويا له فالثجير وبعض الدهن أو الثجير وحده فضل، ولو لم يعلم مقدار ما فيه لايجوز لاحتمال الربا، الشبهته فيه كالحقيقة والجوز بدهنه، واللبن بسمنه، والعنب بعصيره والتمر بدبسه على هذا الاعتبار، واختلفوا فى القطن بغزله والكرباس بالقطن يجوز كيف ما كان بالإجماع.

ترجمہ:-اوراگر بسر (آدھ پکے یا گدر چھوارے) کو تمر یعنی خشک چھوارے کے بڑھتے پیمانہ سے فروخت کرے تو بیع جائز نہ ہوگی، یعنی بالاتفاق جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بسر بھی چھوارہ ہی ہے، بخلاف کفری (غنچہ خرما کے) کہ اس کو چھوارے کے عوض بیچنا جائز ہے، خواہ دو کو ایک کے بدلہ میں یا جس مقدار سے چاہے بیچے، کیونکہ وہ غنچہ اس وقت چھوارہ نہیں ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ بسر اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ چھوارہ اپنی پوری ابتدائی شکل پر جاتا ہے، اس سے بھی پہلے کی حالت میں اسے غنچہ یا کلی کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور یہ کفری یعنی غنچہ عددی ہوتا ہے یعنی گن کر فروخت ہوتا ہے، اور اس کے آپس میں چھوٹے بڑے کے اعتبار سے بہت فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر چھوارے کو غنچہ (کفری) کے عوض ادھار فروخت کیا تو مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی۔

ولايجوز بيع الزيتون بالزبيب الخ

اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ زیتون کو زیتون کے تیل کے عوض فروخت کرنا، یا تل کو اس کے تیل کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں اس وقت جائز ہوگا جبکہ زیتون یا تل کا تیل اس مقدار سے زائد ہو جو اس کے عوض تل یا زیتون کے اندر فی الحال موجود ہو، تاکہ تل کے برابر تیل ہو جائے، اور بچا ہوا تیل اس کی کھلی یا کھاد کے مقابلہ میں ہو جائے، کیونکہ یہ عقد اس طرح کے مقابلہ کرنے کی صورت میں سود سے خالی اور پاک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ زیتون یا تل کے دانوں میں جو تیل موجود ہے وہ وزن سے لین دین کی چیز ہے۔(ف: اور اس کے مقابلہ میں جو تیل دیا جائے اگر اس کی مقدار برابر یا کم ہوگی تو یہ تیل یا کلی زائد ہو، اس زائد ہونے میں تیل کے مقابلے میں تیل کے برابر لیا گیا، اور کھلی کے مقابلہ میں باقی تیل رہ گیا۔ اور چونکہ کھلی اور تیل جنس کے اعتبار سے لئے مختلف ہیں، اسی لئے اس میں سودی معاملہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بیع بھی نقد پر ہوئی ہے، یعنی ایک جانب بھی ادھار نہیں ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت صرف یہی معلوم ہوئی کہ جو تیل دیا جائے وہ تل کے اندر کے تیل سے زائد ہو، اسی لئے مصنفؒ نے یہ دلیل دی ہے)۔

وهذا لأن ما فيه لو كان أكثر أو مساويا له فالثجير الخ

کہ زیادتی کی شرط اس معاملہ میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ زیتون یا تل کے بیجوں میں جو تیل موجود ہے وہ اگر اس تیل سے جو عوض میں ہے اس سے زیادہ یا برابر ہو تو کھلی اور تھوڑا سا تیل بھی یا صرف کھلی بیع میں زائد ہوگی۔(ف: اور یہ زیادتی سود ہوگی، اسی لئے جو تیل دیا جائے اسی کا زیادہ ہونا ضروری ہے، اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ اس تیل کا زیادہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو، اس طرح سے کہ ان بیجوں میں یعنی زیتون یا تل میں جتنا تیل ہو اس کی مقدار معلوم ہو، اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان بیجوں میں کتنا تیل ہے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں سودی ہونے کا احتمال ہو جائے گا، اور ایسے معاملات میں سودی ہونے کا احتمال ہونا بھی حقیقۃً سود ہونے کا حکم رکھتا ہے۔

اور اخروٹ کو اخروٹ کے تیل کے عوض بیچنا، یا دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، یا انگور کو انگور کے شیرہ اور رس کے عوض بیچنا، یا چھوارے کو خرما کے شیرہ کے عوض بیچنے کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اخروٹ تیل یا مکھن یا خرمہ کا شیرہ اس سے زیادہ ہو تو جائز ہے، اور سوتی کپڑے کو اس کے سوت کے عوض بیچنے میں اختلاف ہے، (مختار الخلاصہ یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ع۔) اور سوتی کپڑے کو روئی کے عوض بیچنا بالاجماع ہر طرح سے جائز ہے، (ف: خواہ کپڑے کی روئی سے یہ روئی زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم ہو۔ع)۔

توضیح:- گدر چھوارے کو خشک چھوارے کے عوض بیچنا، غنچہ خرما کو خرما کے عوض بیچنا، زیتون کو اس کے تیل کے عوض، تل کو اس کے تیل کے عوض، اخروٹ کو اس کے تیل کے عوض، دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لايجوز؛ لأن الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، البسر: آدھ پکی کھجور، کفرّی: کاف کو ضمہ، فاء کو فتحہ، رائے مقصورہ کو تشدید بمعنی کھجور کی کھلی، زیتون: زیتون کا پھل، زیت: زیتون کا تیل، سمسم: تل، شیرج: شیرہ کا معرب، ثجیر: کھلی۔

قال: ويجوز بيع اللحمان المختلفة بعضها ببعض متفاضلا، ومراده لحم الإبل والبقر والغنم، فأما البقر والجواميس جنس واحد، وكذا المعز مع الضان وكذا العراب مع البخاتي. قال: كذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعيؒ لايجوز؛ لأنها جنس واحد لاتحاد المقصود، ولنا أن الأصول مختلفة حتى لايكمل نصاب أحدهما بالآخر في الزكوٰة، فكذا أجزائها إذا لم تتبدل بالصنعة. قال: وكذا خل الدقل بخل العنب للاختلاف بين أصليهما، فكذا بين مائيهما، ولهذا كان عصيرا هما جنسين، وشعر المعز، صوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد. قال: وكذا شحم البطن بالإلية أو باللحم؛ لأنها أجناس مختلفة لاختلاف الصور والمعاني والمنافع اختلافا فاحشا.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اونٹ، گائے اور بکری کا گوشت آپس میں مختلف ہوتا ہے، لیکن گائے اور بھینس کا گوشت ایک ہی جنس ہے، اسی طرح بکری اور بھیڑ بھی ایک ہی جنس ہے، اسی طرح عربی اونٹ اور بختی اونٹ بھی ایک ہی جنس ہے۔ (ف: الحاصل ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں اگر برابری کے ساتھ ہو تو بیع جائز ہو گی ورنہ نہیں، اور مختلف جنس ہونے میں کمی وبیشی کے ساتھ بھی بیع جائز ہو گی، م۔ اور شافعیہؒ کی کتاب وجیز میں ہے کہ قول اصح کے مطابق حیوانات کے گوشت مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں، اور مؤطا امام مالکؒ میں ہے کہ ہمارے نزدیک اونٹ، گائے اور بکری کے مانند وحشی جانوروں میں ایک کو دوسرے کے عوض خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے کہ ان کو برابری کے ساتھ بیچا جائے اور ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ادھار نہ ہو ورنہ جائز نہ ہو گا۔ اور مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی کیساتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح پرندوں کا گوشت ان سے مخالف ہے۔ع۔

قال: وكذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعيؒ الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح گائے اور بکری کے دودھ میں بھی زیادتی کے ساتھ باہم ہاتھوں ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور امام شافعیؒ سے ایک روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سب دودھ جنس میں ایک ہے، اس لئے کہ سارے دودھ کا ایک ہی مقصد ہے۔ (ف: یعنی غذا بنانا یا قوت حاصل کرنا ہی سب کا مقصد اصلی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں میں سے ہر

ایک کی اصل مختلف ہے، اسی بناء پر زکوۃ کے مسئلہ میں ایک کا نصاب دوسرے سے پورا نہیں کیا جاتا ہے، چنانچہ اصل کی طرح ان کے اجزاء میں بھی اختلاف ماننا ہوگا، یعنی یہ کہ ان کا دودھ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اور اگر اس کے دودھ سے پنیر بنا لیا گیا تو آپس میں زیادتی کے ساتھ بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کچھ فقہاء نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ ع۔

وکذا الخل الدقل بخل العنب الخ

اسی طرح ناکارہ اور خراب خرما کا سرکہ انگور کے سرکہ کے عوض بیچنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کی اصل میں اختلاف ہے، تو اسی طرح ان دونوں کے پانی میں اختلاف ہے۔ اور اسی بناء پر ان دونوں کا شیرہ بھی جنس میں مختلف ہو گئے۔ (ف: یعنی خراب خرما کا سرکہ اور انگور کا سرکہ اپنی اصل یعنی خرما اور انگور کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان سے حاصل شدہ پانی جس سے سرکہ بنایا گیا ہے آپس میں دونوں جنس میں مختلف ہوئے، اور اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے انگور اور خرما کا حاصل شدہ شیرہ بھی بالاتفاق مختلف ہوا۔

وشعر المعز وصوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد

اور بکری کی اون اور بھیڑ کے بال اور جنس دونوں مختلف ہیں، کیونکہ ان کے مقصد میں اختلاف ہے۔ ف۔ جیسا کہ اون سے دوشالے وغیرہ بنتے ہیں اور بال کے کمبل اور رسی وغیرہ بناتے ہیں، لہذا ان دونوں میں زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کی صورتوں، معانی اور منافع میں کھلا ہوا اختلاف ہے۔

توضیح:- مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض بیچنا، مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض بیچنا گائے اور بکرے، بھینس اور اونٹ کے دودھ کو ایک دوسرے کے عوض یا پنیر بنا کر بیچنا۔

قال: ويجوز بيع الخبز بالحنطة والدقيق متفاضلا؛ لأن الخبز صار عدديا أو موزونا، فخرج من أن يكون مكيلا من كل وجه، والحنطة مكيلة، وعن أبي حنيفةؒ أنه لا خير فيه، والفتوى على الأول، وهذا إذا كانا نقدين فإن كانت الحنطة نسيئة جاز أيضا، وإن كان الخبز نسيئة يجوز عند أبي يوسفؒ، وعليه الفتوى، وكذا السلم في الخبز جائز في الصحيح، ولا خير في استقراضه عددا أو وزنا عند أبي حنيفةؒ؛ لأنه يتفاوت بالخبز، والخباز والتنور والتقدم والتأخر، وعند محمدؒ يجوز بهما للتعامل، وعند أبي يوسفؒ يجوز وزنا، ولايجوز عددا للتفاوت في آحاده. قال: ولا ربا بين المولى وعبده؛ لأن العبد وما في يده ملك لمولاه، فلا يتحق الربا، وهذا إذا كان مأذونا له ولم يكن عليه دين وان كان عليه دين لايجوز بالاتفاق؛ لأن ما في يده ليس ملك المولى عند أبي حنيفةؒ، وعندهما تعلق به حق الغرماء فصار كالأجنبي، فيتحقق الربا كما يتحقق بينه وبين مكاتبه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ روٹی کو گیہوں اور آٹے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔ (ف: مثلاً گیہوں یا آٹا زیادہ دیا اور روٹی کم لی تو بیع جائز ہوگی) کیونکہ روٹی عددی یا وزنی ہو گئی، (یعنی روٹی اب گن کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہے)، لہذا یہ روٹی کسی طرح بھی کیلی نہیں ہو سکتی ہے، یا وہ کیلی ہونے سے خارج ہو گئی، (ف: اور رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں روٹی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی تھی، اور ممکن ہے کہ وہ اس وقت بھی گن کر فروخت کی جاتی ہو تو اب بھی اسی طرح باقی رہے گی۔ اور گیہوں کیلی چیز ہے۔ (ف: اسی طرح آٹا بھی کیلی چیز ہے، کیونکہ وہ گیہوں کا ہی ایک جز ہے، اس تفصیل کے مطابق روٹی جب عددی ہوئی اور گیہوں اور اس کا آٹا کیلی ہوا تو ایک کو دوسرے کے عوض بیچنے میں زیادتی جائز ہوگی، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس چیز میں زیادتی کے ساتھ بیع کا معاملہ بہتر نہیں ہوتا ہے، لیکن قول اول (بیع کے جائز ہونے) پر فتوی ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ معاملہ کرتے وقت روٹی اور اس کا بدلہ نقد اور فی الفور ادا ہو رہا ہو (ف: یعنی ہاتھوں ہاتھ ہو)، اس بناء پر اگر گیہوں ادھار ہوں تو بھی یہ بیع جائز ہوگی، اور اسی قول پر فتوی ہے۔ (ف: گویا وزنی چیز میں بیع سلم کی ہے۔

وكذا السلم في الخبز جائز في الصحيح الخ

اور ایسی ہی ابو یوسفؒ کے قول صحیح میں روٹی کی بیع سلم جائز ہے۔ (ف: اور اسی پر فتوی ہے۔ الکافی)۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روٹی قرض لینے میں خواہ گن کر ہو یا وزن سے کچھ بہتری نہیں ہے، کیونکہ روٹیاں بنائے جانے، بنانے والے تنور کے مختلف ہونے اور پہلی اور پچھلی ہونے کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہیں، (ف: یعنی روٹی بنانے میں لانبائی، چوڑائی، موٹی اور پتلی ہونے کے اعتبار سے فرق آجاتا ہے، اسی طرح پکانے والا کوئی ماہر کاریگر اور کوئی ناتجربہ کار ہوتا ہے، اسی طرح تنور کے نئے اور پرانے، چولھے کی آگ کے کم وبیش ہونے سے بھی فرق ہوتا ہے۔ اسی طرح پہلی ایک دو روٹیاں کچھ کچی اور آخری روٹیاں آگ کی زیادتی کی وجہ سے اکثر جل جاتی ہیں، لہذا ان کے درمیان فرق آجاتا ہے۔ شافعیہؒ میں سے صاحب تقریب کے نزدیک یہی قول اصح ہے۔ مع۔) اور امام محمدؒ کے نزدیک گن کر ہو یا وزن سے ہو اس پر عوام میں دستور ہونے کی وجہ سے ہر طرح جائز ہے۔ (ف: اگرچہ اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے)، یعنی روٹی کو قرض لینا عوام میں معمول ہے خواہ گن کر ہو یا وزن سے، اس لئے اس تعامل اور دستور کو قیاس پر مقدم کر کے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور ابن الصباحؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کے لئے اس کی ضرورت ہونے پر اتفاق ہے۔ ع۔

وعند أبي يوسفؒ يجوز وزنا ولا يجوز الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کو وزن کے اعتبار سے قرض لینا جائز ہے۔ لیکن گن کر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ روٹیوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی صورت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ (ف: کیونکہ ان میں کچھ بڑی اور کچھ چھوٹی ہوتی ہیں اسی پر فتوی بھی ہے (الکافی۔ ع) اور اسی پر فتوی رہے گا (الغرر) اسی قول کی طرف وجیز شافعیہؒ کا میلان ہے)۔

قال: ولا ربا بين المولى وعبده، لأن العبد الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی معاملہ سودی نہیں ہوتا ہے۔ (ف: مثلاً زید نے اپنے غلام کو مال دے کر تجارت کرنے کی اجازت دی، پھر غلام نے اسی مالک سے ایک من گیہوں کے عوض دو من گیہوں خریدے تو یہ معاملہ سودی نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اپنے اس تمام مال کے ساتھ جو اس کے قبضہ میں ہے اپنے مولی کی ملکیت میں ہے، لہذا سود کا ہونا ثابت نہ ہوگا۔ (ف: بلکہ اس صورت کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس غلام کے پاس جو دو من گیہوں تھا اسے مولی نے وصول کر لیا، پھر دوبارہ اسے اپنے پاس سے ایک من گیہوں دیدیا، کیونکہ غیر کے حق کو کسی عوض کے بغیر اپنے عقد معاملہ میں لینے کا نام سود ہے۔ اور یہ بات یہاں نہیں پائی جاتی ہے۔ مدبر اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے۔ مف) غلام اور آقا کے درمیان سود نہ ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو، ف: یعنی مولیٰ نے اس کو تجارت کی اجازت دی ہو، نیز اس غلام پر کسی دوسرے کا کچھ قرض نہ ہو۔ (کیونکہ ایسی حالت میں غلام اپنے مال کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک ہوگا)۔

اور اگر اس غلام ماذون پر کسی کا قرض باقی ہو تو بالاتفاق یہ بیع جائز نہ ہوگی، (ف: اگرچہ صاحبین کے طریق استنباط میں اختلاف ہے)، اس لئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جو کچھ فی الحال غلام کے قبضہ میں ہے مولی اس کا مالک نہیں ہوا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک اگرچہ مولی اپنے غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہے مگر اس مال میں غلام کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے اور وہی اس کے مستحق ہیں اس لئے فی الحال مولی اپنے غلام کے لئے ایک اجنبی جیسا ہو گیا ہے، چنانچہ زیادہ مال لینے سے سود ہونا ثابت ہو جائے گا۔ جیسے: مولی اور اس کے مکاتب نے کسی نقد یا کیلی یا وزنی چیز میں زیادتی کے ساتھ معاملہ کر لیا تو بالاتفاق یہ

سودی معاملہ ہوگا۔

توضیح:-روٹی کو گیہوں یا آٹے کے عوض بیچنا، روٹی کو قرض کے طور پر گن کر لینا، غلام اور اس کے آقا میں سودی معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب خلافا لأبي يوسفؒ والشافعيؒ لهما الاعتبار بالمستامن منهم في دارنا، ولنا قوله عليه السلام: لاربو بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ ولأن مالهم مباح في دارهم، فبأى طريق أخذه المسلم أخذ مالا مباحا إذا لم يكن فيه غدر، بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظورا بعقد الأمان.

ترجمہ:-قدوریؒ نے کہاہے کہ دارالحرب میں رہتے ہوئے مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، بخلاف امام ابویوسف اور امام شافعی کے، ان کا کہنا ہے کہ حربی کو مستامن (امن لینے والے کافر) کی طرح تصور کیا جائیگا، جبکہ ہماری دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے، دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا مال مباح ہے انکے اپنے ملک میں، لہٰذا مسلمان اگر کسی بھی طریقہ سے ان کے مال پر قبضہ کرلے تو گویا اس نے ایک جائز مال پر قبضہ کیا ہے، بشرطیکہ اس میں عہد شکنی کا کوئی پہلو نہ ہو، اس کا قیاس مستامن پر درست نہیں ہے، کیونکہ عقد امان کی وجہ سے مستامن کا مال محفوظ ہو گیا ہے۔

توضیح:-دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب خلافا لأبي يوسفؒ والشافعيؒ......الخ

اور دارالحرب (ایسے کفار کا ملک جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) میں جو مسلمان داخل ہو وہاں اس کے اور حربی (وہ کافر جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) کے درمیان کوئی سود نہیں، **خلافا لابی یوسف والشافعیؒ** اور اس میں امام ابویوسف وشافعی کا اختلاف ہے۔ف (یعنی ربوا متحقق ہوگی) **لهما الاعتبار بالمستامن فی دارنا**الخ امام ابویوسف اور شافعی نے استدلال کیا ایسے حربی کے ساتھ جو ہمارے یہاں امان لیکر آیا ہے چنانچہ اس کے ساتھ سودی معاملہ کرنا بالاتفاق حرام ہے، اسی طرح دارالحرب میں جو مسلمان داخل ہو اس کو بھی حربی سے سود لینا منع ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: لاربا بين المسلم والحربي في دار الحرب، ولان مالهم مباح في دارهم......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ دارالحرب میں مسلمان وحربی کے درمیان سود نہیں ہے۔ف۔رواہ البیہقی۔لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اور مبسوط میں اس کو مکحول سے مرسل ذکر کیا ہے (**ولان مالهم مباح في دارهم**) اور اس دلیل سے کہ حربیوں کا مال حربیوں کے ملک میں مباح ہے تو مسلمان اس پر جس طریقہ سے بھی قبضہ کرلے یہ اس کے لئے جائز ہے بشرطیکہ کسی قسم کے عہد وپیمان کی خلاف ورزی نہ کی گئی ہو۔(ف) یعنی عہد توڑ کر لینا حرام ہے اور باقی جس حیلہ سے بھی لیا جائے جائز ہے، لیکن یہ دلیل مفید ہے کہ صرف مسلمان کو زیادہ لینا جائز ہے یعنی حربی کو زیادہ دینا جائز نہیں ہے کمافی الفتح۔

بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظورا بعقد الأمان......الخ

بخلاف ایسے حربی کے جو امان لیکر یہاں آیا کیونکہ عہد امان کی وجہ سے اس کے مال پر قبضہ کرنا ممنوع ہو گیا ہے۔ف۔ تو یہ جائز نہ ہوا کہ اس سے معاملہ میں زیادہ لیا جائے۔واضح ہو کہ جب **قوله تعالى: ﴿الم، غلبت الروم﴾ الخ**، نازل ہوئی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ کے شرط لگائی کہ روم پھر غالب ہو جائینگے مگر بضع سنین سے کم مدت بیان کی، لہٰذا شرط ہار

گئے اور کفار نے وہ مال ان سے لے لیا، جس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ یہ نو برس تک ہے پس تم اس سے زیادہ مقدار کی شرط لگاؤ چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوبارہ شرط لگائی چنانچہ ساتویں برس روم نے غلبہ پایا، اور حضرت ابو بکر نے اپنا سب مال واپس لے لیا، لہذا آنحضرت ﷺ نے اس وجہ سے اسے قمار کا حکم دیا کہ وہ دار الحرب میں تھا۔ پس مکحول کی روایت مرسل کے واسطے یہ مؤید ہے، کمافی الفتح واللہ اعلم بالصواب۔

فروع

اگر حلق جس کو فارسی میں مرغک کہتے ہیں خریدے تو جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لیا (المحیط) یہی مختار ہے، اور اگر کسی کو جونک لگانے کے واسطے اجارہ لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ الخلاصہ :۔ نوازل میں ہے سانپوں سے اگر دوائیاں بنا کر نفع اٹھایا جاسکے تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہو اسکی بیع جائز ہے۔ اور اسی طرح بلی اور وحشی درندوں اور پرندوں کی بیع بھی ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ سیکھے ہوئے ہوں یا نہیں (القاضی خان) اور کتا جو شکار کرنا نہیں سیکھا ہوا ہے پس اگر وہ سکھلانے کے قابل ہو تو بیع جائز ورنہ نہیں، اور یہی صحیح ہے (جواہر الاخلاطی)

ہاتھی کی بیع جائز ہے اور بندر کی بیع میں ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں جواز ہے اور یہی مختار ہے (محیط السرخسی) اور سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے اور یہی مختار ہے (جواہر الاخلاطی) اگر غیر کتابی نے جیسا کہ مجوسی و مرتد نے ذبح کیا ہو تو اس کے ذبیحہ کی بیع جائز نہیں اسی طرح محرم کی ذبیحہ، صید یا جس پر مسلمان نے عمداً تسمیہ ترک کیا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔

اسی طرح اگر بے عقل بچہ نے یا مجنون نے ذبح کیا تو بیع جائز نہیں ہے (التاتارخانیہ) اہل کتاب یعنی یہود و نصاری کی ذبیحہ کی بیع جائز ہے (المحیط) اہل کفر نے اگر گلا گھونٹ کر جانور کو مار ڈالا یا کسی دوسری طرح سے مار ڈالا اگر یہ انکے نزدیک ذبح ہے تو انکی آپس میں اس کی بیع جائز ہے (الواقعات) اور مسلمان کے حق میں مردار رد ہے (م) اگر کتے یا گدھے کو ذبح کر کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور یہی صدر الشہید کا مختار ہے (الذخیرہ) اور یہی حکم درندوں کے ذبح کیے ہوئے گوشت میں صحیح روایت میں ہے۔ محیط السرخسی، یعنی بیع جائز ہے اور گوشت پاک ہو گیا مگر کھانا حرام ہے۔ م

اور اگر سور کو ذبح کر کے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے (الذخیرہ) درندوں و گدھوں و خچروں کی کھال اگر دباغت کی ہوئی ہو یا مذبوحہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ مردار کے بال وہڈی واون سے نفع حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں، اور پٹھوں سے ایک روایت میں نفع حاصل کرنا جائز ہے (المحیط) سور کے بالوں کی بیع جائز نہیں ہے اور خرز والوں کو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ انسان کے بال بیچنا اور اسکے ساتھ نفع حاصل کرنا نہیں جائز ہے، یہی صحیح ہے کمافی الجامع الصغیر، اور اگر کسی کے پاس آنحضرت ﷺ کا موئے مبارک ہو اس سے لیکر ہدیہ عظیمہ دیا تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ بطور خرید و فروخت نہ ہو (السراجیہ)

باندی کا دودھ جو برتن میں ہے بقول مختار بیچنا جائز ہے (مختار الفتاوی) گوبر و مینگنی فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے، یعنی آدمی اور اس جیسوں کی غلاظت بیچنا جائز نہیں ہے جب تک اس پر مٹی غالب نہ ہو اور یہی اس سے نفع حاصل کرنے کا حکم ہے (المحیط) حلال میں اگر حرام مختلط ہو جاوے جیسے گھی یا گوندھے آٹے میں شراب پڑ جائے یا چوہا مر جائے تو اس کے بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ بیان کردے مگر یہ اس وقت ہے کہ حرام چیز حلال پر غالب یا برابر نہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور اس سے سوائے کھانے و بدن پر مالش کرنے کے دوسرے طور پر انتفاع میں مضائقہ نہیں ہے (المحیط)

اور اگر سرکہ یا روغن میں خون، نجس یا شراب کا ایک قطرہ گر پڑا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے (الذخیرہ) اور اگر کوئی شخص انکو تلف کردے تو ضامن نہ ہوگا (القاضی خان) اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی ہے (التہذیب) شراب اور اس کی مانند چیزیں بیچنا

صاحبین کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور اگر بعد قبضہ کے تلف ہوئی تو صاحبین کے نزدیک اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہی صحیح ہے، القاضی خان۔ گیہوں کو بعوض روٹی کے یا روٹی کو بعوض گیہوں کے یا روٹی کو بعوض آٹے کے یا آٹے کو بعوض روٹی کے بیچنا بعض کے نزدیک برابری کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور اگر گیہوں یا آٹا نقد ہو اور روٹی ادھار ہو تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (الظہیریہ)

روٹی کو وزن سے یا گنتی سے قرض لینا امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے (البحر) اور ابو یوسف کے نزدیک فقط وزن سے جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (التبیین) اگر روٹی کو بعوض اس کے سود کے فروخت کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے (النہر) اگر خوشبو میں بسائے ہوئے تل اپنے پیمانہ سے دوچند سادہ تل کے عوض فروخت کیے تو جائز ہے اور زیادتی بمقابلہ خوشبو ہے (الحاوی السراج)

واضح ہو کہ لوہا و پیتل اور ہر ایسی چیز جس میں سود جاری ہوتا ہے ان کا حکم بمنزلہ سونے و چاندی کے ہے مگر صرف اس بات میں کہ دونوں کا برابر ہونا شرط ہے اور یہ شرط نہیں کہ اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور لوہا وزنی چیز ہے اور اس میں کھرا و کھوٹا برابر ہے (الذخیرہ) رنگ اور قلعی و سیسہ سب جنس واحد ہے اور وزنی ہے (المحیط) پیتل کو تانبے کے ساتھ زیادتی سے بیچنا جائز ہے بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو (المبسوط) اور تجرید میں ہے کہ پیتل کے برتن لوگوں کے رواج میں گنتی سے بکتے ہیں تو پیتل کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور لوہے کے برتن میں بھی یہی حکم ہے (التاتارخانیہ) اور اگر ان برتنوں کا رواج وزن سے ہو تو اپنی جنس کے عوض سوائے برابر کے کمی بیشی جائز نہیں ہے، النہر۔

باب الحقوق

ومن اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الاعلى الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير هو فيه او منه ومن اشترى بيتا فوقه بيت بكل حق هو له لم يكن له الاعلى ومن اشترى دارا بحدودها فله العلو والكنيف جمع بين المنزل والبيت والدار فاسم الدار ينتظم العلو لانه اسم لما ادير عليه الحدود والعلو من توابع الاصل واجزائه فيدخل فيه والبيت اسم لما يبات فيه والعلو مثله والشیء لا يكون تبعا لمثله فلا يدخل فيه الا بالتنصيص عليه، والمنزل بين الدار والبيت لانه يتاتى فيه مرافق السكنى مع ضرب قصور اذ لا يكون فيه منزل الدواب فلشبهه بالدار يدخل العلو فيه تبعا عند ذكر التوابع ولشبهه بالبيت لا يدخل فيه بدونه وقيل: فى عرفنا يدخل العلو فى جميع ذلك لان كل مسكن يسمى بالفارسية خانه ولا يخلو عن علو، وكما يدخل العلو فى اسم الدار يدخل الكنيف لانه من توابعه ولا يدخل الظلة الا بذكر ما ذكرنا عند ابى حنيفة لانه مبنى على هواءِ الطريق فاخذ حكمه وعندهما ان كان مفتحه فى الدار يدخل من غير ذكر شیء مما ذكرنا لانه من توابعه فشابه الكنيف.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر منزل ہے تو اس کے واسطے اوپر کی منزل نہ ہوگی، مگر جبکہ نیچے والی منزل کو مع ہر حق کے جو اسکے لئے ثابت ہے یا مع سہولیات کے یا مع ہر قلیل وکثیر کے جو اس میں یا اس سے ہے خریدے تو بالائی منزل بھی پائیگا، اور جس شخص نے ایسا بیت خریدا یا ایک دار مع اسکے حدود کے خریدا تو مشتری کو اس کا بالاخانہ و پائخانہ بھی ملیگا۔
ف:۔ اگرچہ بیان نہ کیا ہو اور اگرچہ حقوق وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ شیخ مصنف نے بیت ومنزل ودار کو جمع کر دیا۔ ف:۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ دار کا لفظ بالاخانہ کو بھی شامل ہے کیونکہ دار وہ شی ہے جس کو حدود احاطہ کیے ہوں۔ ف:۔ تو اس میں بالاخانہ وغیرہ بھی آ گیا اگرچہ ذکر نہ ہو۔ اور بالاخانہ اپنی اصل کے تابع چیزوں اور اس کے اجزاء سے ہے تو اصل دار میں بالاخانہ بھی ہوگا، اور

بیت ایسی جگہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جائے اور بالا خانہ خود ایسا ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز اپنی مثل چیز کے تابع نہیں ہوتی تو بیت کی بیع میں اس کا بالا خانہ بدون صریح ذکر کے داخل نہ ہوگا۔ اور بیت اور دار کے درمیان میں منزل کا درجہ ہے کیونکہ اس میں سکونت کے سب آرام حاصل ہونے ہیں مگر کمی کے ساتھ اس واسطے کہ منزل میں جانور باندھنے کا ٹھکانا نہیں ہوتا پس جب ہر حق یا سہولیات یا قلیل وکثیر کا ذکر کیا جائے تو منزل کے ساتھ اس کا بالا خانہ تبعاً داخل ہو جائیگا، اس وجہ سے کہ وہ دار کے مشابہ ہے اور بدون ذکر حق وسہولیات وغیرہ کے بالا خانہ داخل نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک وجہ سے بیت کے مشابہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہمارے عرف بخارا میں سب صورتوں میں بالا خانہ داخل ہو جائیگا اس واسطے کہ ہر مسکن کو فارسی میں خانہ کہتے ہیں اور وہ بالا خانہ نہیں ہوتا۔ ف:۔ یعنی ہر مکان کے اوپر بالا خانہ ہوتا ہے تو وہ خانہ کی بیع میں داخل ہوگا اور دار کی بیع میں جیسے: بالا خانہ داخل ہوتا ہے ویسے ہی پائخانہ بھی داخل ہو جائیگا کیونکہ وہ بھی دار کے توابع میں سے ہے۔ اور ظلہ (سائبان) داخل نہیں ہوگا مگر مذکورۂ بالا عبارت ذکر کرنے کے ساتھ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ ظلہ تو میدان راہ پر بنا ہے تو اس نے راہ کا حکم پایا۔

ف:۔ ظلہ وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں۔ اور فقہاء کے استعمال میں ظلہ وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے سے راستہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ خاص راستہ بدون بیان کے بیع میں داخل نہیں ہوتا تو سائبان بھی بدون بیان کے داخل نہ ہوگا خواہ یہ دار مع اس سائبان کے خاص کر ذکر کرے یا اس دار کو مع ہر حق کے یا مع سہولیات یا مع ہر قلیل وکثیر کے بروجہ مذکورہ بالا خریدے پس مذکورہ بالا سے یہی عبارت مراد ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک اگر سائباں کا راستہ اس دار میں ہو تو عبارت مذکورہ بالا ذکر کے بغیر وہ دار کی بیع میں داخل ہو جائیگا کیونکہ یہ دار کے توابع میں سے ہے تو پائخانہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف:۔ چنانچہ پائخانہ بدون بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔

باب الحقوق:۔

یہ باب حقوق کے بیان میں ہے۔ حقوق جمع حق کی، اس سے مراد وہ حقوق جو مبیع کے ساتھ میں بدون ذکر کے داخل ہوتے ہیں، اسی واسطے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس باب کو باب الخیار سے پہلے بیان کرنا چاہیے تھا، اور لکھا کہ بیت ایک مکان چہار دیواری، چھت اور دروازہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جائے اور بعض نے اس میں دہلیز کا اضافہ کر دیا ہے۔ منزل اس سے بڑھ کر جس میں دو یا تین بیوت ہوں جہاں رات یا دن میں نزول کریں اور اس میں باورچی خانہ وپائخانہ ہوتا ہے مگر اس کے واسطے صحن بغیر چھت کے نہیں ہوتا ہے، اور دار جس میں منازل ہوں، اور یہ تفصیل عرب وکوفہ کا عرف ہے اور ہمارے دیار میں چھوٹے وبڑے سب کو خانہ یعنی گھر بولتے ہیں۔ مف

قال ومن اشترى بيتا في دار او منزلا او مسكنا لم يكن له الطريق الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير وكذا الشرب والمسيل لانه خارج الحدود الا انه من التوابع فيدخل بذكر التوابع بخلاف الاجارة لانها تعقد للانتفاع ولا يتحقق الا به اذ المستاجر لا يشترى الطريق عادة ولا يستاجره فيدخل تحصيلا للفائدة المطلوبة منه اما الانتفاع بالمبيع ممكن بدونه لان المشترى عادة يشتريه وقد يتجر فيه فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک دار میں کوئی بیت یا منزل یا مسکن خریدا تو مشتری کے واسطے اس کا خاص راستہ نہ ہوگا مگر جبکہ مبیع کو اس کے ہر حق کے ساتھ جو اس کو ثابت ہے یا اسکی تمام سہولیات کے ساتھ یا ہر قلیل وکثیر کے ساتھ خریدے، اور اسی طرح زمین کی شرب یعنی پانی کے حصہ کا اور مسیل (یعنی پانی کے نالی) کا بھی حکم مثل راستہ کے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خاص راستہ یا شرب ومسیل ہر ایک اس مبیع کے حدود سے خارج ہے لیکن وہ اس کے تابع ہے تو

حقوق وغیرہ ذکر کرنے سے داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون ذکر کئے داخل ہوتی ہیں کیونکہ اجارہ اس واسطے قرار دیا جاتا ہے کہ اس چیز سے نفع اٹھایا جائے اور نفع حاصل ہونا بدون راہ یا شرب ومسیل کے ممکن نہیں اس واسطے یہ عادت نہیں ہے کہ مستاجر راستہ کو خریدے یا اس کو اجارہ پر علیحدہ لے تو بلاشبہ اجارہ میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اجارہ سے جو مقصود ہے وہ فائدہ حاصل کیا جائے اور مبیع سے نفع اٹھانا بدون راستہ کے ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان خرید تا ہے اور اس میں تجارت کرتا ہے یعنی اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

باب الاستحقاق

یہ باب استحقاق کے بیان میں ہے

ومن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل فانه ياخذها وولدها وان اقر بها لرجل لم يتبعها ولدها ووجه الفرق ان البينة حجة مطلقة فانها كاسمها مبينة فيظهر بها ملكه من الاصل، والولد كان متصلا بها فيكون له اما الاقرار حجة قاصرة يثبت الملك فى المخبر به ضرورة صحة الاخبار وقد اندفعت باثباته بعد الانفصال فلا يكون الولد له ثم قيل يدخل الولد فى القضاء بالام تبعا وقيل يشترط القضاء بالولد، واليه تشير المسائل فان القاضى اذا لم يعلم بالزوائد قال محمد لا تدخل الزوائد فى الحكم، وكذا الولد اذا كان فى يد غيره لا يدخل تحت الحكم بالام تبعا.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی اور بعد قبضہ کے وہ مشتری کے پاس بچہ جنی پھر کسی نے گواہوں کے ذریعہ سے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی یہ میرا ملک ہے تو وہ باندی کو مع اس کے بچہ کے لے لیگا، اور اگر مشتری نے خود باندی کا کسی شخص کے واسطے اقرار کر دیا تو باندی کے پیچھے اس کا بچہ نہیں جائیگا۔ پھر گواہی اور اقرار میں فرق یہ ہے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے یعنی کل پر حجت ہوتی ہے) اس واسطے کہ گواہی اصلی حالت کو ظاہر کرنے والی چیز ہے تو جس شخص کے واسطے گواہی ہو اس کی ملکیت اصل سے ثابت ہوتی ہے یعنی اصل باندی اس کی ملک ہے اور بچہ بھی اس باندی سے متصل تھا تو بچہ بھی اسی شخص کا ہو گا اور رہا اقرار تو وہ ایک ناقص حجت ہے، پس اقرار صحیح ہونے کی ضرورت کی بناء پر اسے باندی میں ملکیت فی الحال ثابت ہو جائیگی اور یہ ضرورت بچہ کی علیحدہ ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، تو بچہ اس کا نہ ہو گا۔ ف:۔ خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو پس بضرورت ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا جس چیز کی نسبت اقرار کیا مثلاً: باندی تو اسی تک ثابت ہو گا اور بچہ داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اس مدعی کی ملک ہے تو جو چیز باندی سے متصل ہو یعنی بچہ وہ بھی مدعی کی ملک ہو گا لیکن کیا وہ ماں کے تابع ہو گا یا اس کے حق میں علیحدہ حکم قاضی ہو گا؟ تو فرمایا:

پھر کہا گیا کہ بچہ بھی اپنی ماں کے ساتھ حکم قضاء میں تابع ہو کر داخل ہو گا اور بعض نے کہا کہ بچہ کے واسطے حکم قاضی ہونا شرط ہے (یہی اصح ہے۔ع) اور اسی قول کو مسائل مبسوط کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ قاضی کو اگر زوائد کا علم نہ ہو تو امام محمد نے کہا کہ حکم قاضی میں زوائد داخل نہ ہونگے اور اسی طرح بچہ اگر غیر کے قبضہ میں ہو تو اس کی ماں حکم کے اعتبار سے اس کا نائب ہونے کے باوجود بچہ بالتبع نہیں داخل ہوتا ہے۔

ف:۔ مثلاً: زید نے باندی خریدی اور اس کے قبضہ میں آنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا، اور زید نے خود سے اس کے لئے نسب کا دعویٰ نہیں کیا، پھر زید نے اس بچہ کو بکر کے قبضہ میں دے دیا، پھر خالد نے زید پر اس باندی کا دعویٰ کیا کہ وہ تو میری باندی ہے، ساتھ ہی اس دعویٰ کے ثبوت میں چند گواہ بھی پیش کر دیئے، اس بناء پر قاضی نے خالد کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو اس فیصلہ

میں باندی کے ساتھ اس کا وہ بچہ داخل نہ ہوگا۔ اور اگر بچہ زید کے قبضہ میں ہو مگر قاضی کو یہ بات معلوم نہ ہو تو بھی داخل نہ ہوگا۔ اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ بچہ کے لئے مستقل حکم کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے باندی خریدی، بعد میں اس کو بچہ ہو گیا، پھر کسی تیسرے شخص نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر دیا، یا خود خریدار نے تیسرے کے لئے اقرار کر لیا تو بچہ کا مالک کون ہوگا؟ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ووجه الفرق الخ :- گواہی اور اقرار میں فرق ہے۔ (ف) دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے، تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو، اسی لئے لامحالہ اس سے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا جس چیز کی بابت اقرار کیا مثلاً یہاں پر باندی تو یہ اقرار اسی باندی کی حد تک ثابت رہے گا اور اس میں بچہ کو داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوگی، بخلاف ایسی گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اسی مدعی کی ملکیت ہے۔ لہٰذا جو چیز بھی باندی سے متصل ہو مثلاً: اس جگہ بچہ کہ یہ بھی مدعی کی ملک ہوگا۔ اب یہ ایک سوال کہ کیا وہ ماں کے تابع رہے گا یا اس بارے میں بھی قاضی کا کوئی علیحدہ حکم ہوگا؟ تو اس کے جواب کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ثم یدخل الولد الخ کی عبارت سے اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

ومن اشترى عبدا فاذا هو حر وقد قال العبد للمشترى: اشترنى فانى عبد له، فان كان البائع حاضرا او غائبا غيبة معروفة لم يكن على العبد شيئ وان كان البائع لا يدرى اين هو رجع المشترى على العبد ورجع هو على البائع وان ارتهن عبدا مقرا بالعبودية فوجده حرا لم يرجع عليه على كل حال وعن ابى يوسف انه يرجع فيهما لان الرجوع بالمعاوضة اوبالكفالة والموجود ليس الا الاخبار كاذبا فصار كما اذا قال الاجنبى ذلك اوقال العبد ارتهنى فانى عبد وهى المسالة الثانية ولهما ان المشترى شرع فى الشراء معتمدا على امره واقراره انى عبد اذ القول له فى الحرية فيجعل العبد بالامر بالشراء ضامنا للثمن له عند تعذر رجوعه على البائع دفعا للغرور والضرر، ولا تعذر الا فيما لايعرف مكانه والبيع عقد معاوضة فامكن ان يجعل الآمر به ضامنا للسلامة كما هو موجبه بخلاف الرهن لانه ليس بمعاوضة بل هو وثيقة لاستيفاء عين حقه حتى يجوز الرهن ببدل الصرف والمسلم فيه مع حرمة الاستبدال فلايجعل الآمر به ضامنا للسلامة وبخلاف الاجنبى لانه لا يعبأ بقوله، فلا يتحقق الغرور، ونظير مسالتنا قول المولى بايعوا عبدى هذا فانى قد اذنت له ثم ظهر الاستحقاق، يرجعون عليه بقيمته ثم فى وضع المسالة ضرب اشكال على قول ابى حنيفة لان الدعوى شرط فى حرية العبد عنده والتناقض يفسد الدعوى وقيل ان كان الوضع فى حرية الاصل فالدعوى فيها ليس بشرط عنده لتضمنه تحريم فرج الامة وقيل هو شرط لكن التناقض غير مانع لخفاء العلوق وان كان الوضع فى الاعتاق فالتناقض لا يمنع لاستبداد المولى به فصار كالمختلعة تقيم البينة على الطلقات الثلث قبل الخلع والمكاتب يقيمها على الاعتاق قبل الكتابة.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو غلام سمجھتے ہوئے خریدا، مگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد انسان ہے، حالانکہ اس شخص نے خود ہی اس خریدار سے کہا تھا کہ میں اس شخص کا غلام ہوں تم مجھے اس سے خرید لو۔ اس صورت میں اگر بیچنے والا اس جگہ موجود ہو یا غائب ہو مگر ایسی جگہ میں ہو کہ اس سے تعلق کیا جا سکتا ہو تو اس غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا، اور اگر اس بائع کا کوئی پتہ نہ ہو تو خریدار اسی غلام سے اپنی رقم وصول کر لے گا۔ پھر وہ غلام اس رقم کو اسی بائع سے وصول کرے گا۔ اور اگر

خریداری کے بجائے رہن کا معاملہ ہو، یعنی کسی ایسے شخص کو رہن رکھا جو اپنے غلام ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر مرتہن کو معلوم ہوا کہ وہ مرہون آزاد ہے، تو کسی صورت میں بھی مرتہن اس شخص سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف) یعنی جس نے دھوکہ دیا ہے اس کا پتہ معلوم ہو یا معلوم نہ ہو، کیونکہ خرید اور رہن کے حکم میں فرق ہے۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی خریدا ہو یا رہن رکھا ہو اغلام سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے رقم واپس لینے کی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اس سے کچھ عوض لیا ہو اور معاوضہ کا معاملہ کیا ہو یا رہن رکھا ہو، حالانکہ غلام کی طرف سے نہ معاوضہ ہے اور نہ کفالت کا معاملہ ہوا ہے، بلکہ اس کی طرف سے صرف یہ ایک جھوٹی خبر ہے کہ میں غلام ہوں، اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ: کسی اجنبی شخص نے یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ تم اسے خرید لو یا رہن رکھ لو کہ یہ غلام ہے، یا یہ ایسا ہو گیا جیسے: غلام نے خود کہا کہ مجھے رہن کے طور پر رکھ لو میں غلام ہوں، اس جگہ یہی دوسرا مسئلہ مذکور ہے۔ (ف) حالانکہ بالاتفاق اس صورت میں قیمت واپس نہیں لے سکتا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جیسے رہن کی صورت میں غلام پر کسی قسم کا استحقاق نہیں ہوتا ویسے ہی خرید کی صورت میں بھی استحقاق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے صرف جھوٹی خبر دی کہ میں غلام ہوں۔ اور مشتری سے کچھ مال نہیں لیا اور نہ ہی وہ ثمن کا کفیل بنا، لہٰذا وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔ یہ روایت نوادر میں ہے، لیکن ظاہر الروایہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے موافق ہے کہ خریداری کی مذکورہ صورت میں ضامن ہوگا۔

ولهما أن المشتری الخ :- اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اسی شخص کے اس بات کے کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، اعتماد کر کے خریدنا شروع کیا ہے، کیونکہ آزادی کے بارہ میں اسی کا قول معتبر تھا، اور مشتری نے چونکہ اسی غلام کے اس کہنے اور حکم دینے پر کہ میں غلام ہوں تم اس بائع سے مجھے خرید لو، اس غلام کو خرید لیا تھا اور اس کی بات کے غلط ثابت ہو جانے پہ مشتری کے ثمن کا وہی غلام ضامن بھی ہو اگر بائع کا پتہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ مشتری اپنا ثمن اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، لہٰذا غلام ہی اس ثمن کی وصولی اور ادائیگی کا ضامن ہوگا، تاکہ مشتری کو جو دھوکہ اور نقصان ہوا ہے وہ اس سے دور ہو۔ (ف) اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب بائع کا پتہ معلوم نہ ہو تو اسی غلام سے اپنی رقم واپس لے، جس نے خود کو غلام ظاہر کر کے دھوکہ دیا ہے۔

والبیع عقد معاوضة الخ :- اور بیع تو جانبین سے لین دین کا معاملہ کرنے کا نام ہے، اس لئے جو شخص اس کے کرنے کا حکم دینے والا ہو جیسے: یہ شخص جو غلام بنا تھا اسی کو اس بات کا ضامن کہا جائے گا کہ مبیع سالم ہو اور اس میں کوئی عیب نہ ہو، یعنی مبیع پر جس صفت کے ساتھ مشتری کا حق قائم ہوا ہے اس کو بالکل صحیح اور سالم حوالہ کرنے کا یہ شخص ضامن ہے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں مبیع غلام نہیں ہے بلکہ آزاد ہے، اس لئے اس کے عوض کے ثمن کا ضامن ہوگا۔ بخلاف رہن کی صورت کے کہ وہ معاوضہ کا مسئلہ اور معاملہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف بات میں پختگی پیدا کی جاتی ہے کہ مرتہن کو اس کا اصل اور عین حق حاصل ہو جائے۔ اسی بناء پر بیع صرف کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے حالانکہ اس شیء کو بدل دینا حرام ہوتا ہے۔ اسی لئے رہن کے مسئلہ میں رہن کا حکم دینے والا سلامتی کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف اجنبی کے کہ اس کی بات پر تو اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس سے دھوکہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

ونظیر مسألتنا الخ :- اور ہمارے موجودہ مسئلہ کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے بازار کے تمام کاروباریوں کو یہ خبر دیدی کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں، مگر بعد میں کسی دوسرے شخص نے اس غلام پر اپنے حق ملکیت کا دعوی ثابت کر دیا، اس صورت میں اس سے کاروبار کرنے والے اس کے مولی سے اپنا اپنا مال واپس لے لیں گے۔ (ف) یعنی اگر مذکورہ اعلان کے بعد کسی کا اس غلام کے ذمہ کچھ قرض لازم آ گیا ہو تو وہ اس

مولی سے وصول کر لے گا، کیونکہ اسی کے اس غلط اعلان سے لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔

ثم فی وضع المسئلة الخ:- پھر مسئلہ مذکورہ کی مفروضہ صورت میں (کہ وہ بعد میں آزاد ثابت ہو گیا) امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک قسم کا اشکال ہوتا ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک غلام کی آزادی میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اس نے اپنی آزادی کا دعوی بھی کیا ہو، یعنی غلام پہلے اپنی آزادی کا دعوی کرے گا تب اس پر اس کے گواہوں کی گواہی سنی جائے گی ورنہ نہیں۔ لیکن اگر اس دعوی میں تناقض پایا جائے کہ اولا وہ اپنی غلامی کا دعوی کرے پھر بعد میں آزاد ہونے کا دعوی کرے تو تناقض پائے جانے کی وجہ سے اصل دعوی ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اصلی آزادی کی صورت میں فرض کیا گیا ہے، اور اصلی آزادی کے لئے امام صاحب کے نزدیک بھی دعوی کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ اصلی آزادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ماں کی شرمگاہ کسی بھی دوسرے شخص کے لئے حلال نہیں ہے تو وہ مدعی اس عورت اور اس کے فرزند پر اپنی غلامی کا دعوی کس طرح کر سکتا ہے۔ (جبکہ شرمگاہ کا حرام ہونا حقوق اللہ میں سے ہے، اس میں کسی دعوی کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ لہذا مخبر دعوی کی بھی گواہی مقبول ہو جائیگی) اور بعضوں نے کہا ہے کہ آزادی کا دعوی کرنا تو شرط ہے لیکن تناقض (ایک بار غلامی پھر آزادی کا دعوی) مقصود میں رکاوٹ نہیں ہے، کیونکہ ماں کی بچہ دانی میں نطفہ کا رہ جانا نظروں سے اوجھل اور مخفی چیز ہے۔ اور اگر مسئلہ فرض کیا گیا ہو اس طرح سے کہ غلام آزاد کر لیا گیا ہے تو اس صورت میں تناقض مانع نہیں ہو گا، کیونکہ مولی تو خود ہی مستقلا اسے آزاد کرنے والا ہے (جس کی بسا اوقات غلام کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے)، اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسی: خلع لینے والی عورت جس نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے ہوں کہ اسکے شوہر نے خلع کا معاملہ ہونے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدی ہیں، اور جیسے مکاتب کہ اس نے اس بات پر گواہ قائم کر لئے ہوں کہ ہمارے مالک نے ہمیں مکاتب بنانے سے پہلے ہی مجھے آزاد کر دیا ہے۔ (ف) کہ ان دونوں صورتوں یعنی خلع لینے والی عورت اور مکاتب کے گواہ مقبول ہوتے پھر بھی تناقض پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ خلع لینے والی (مختلعہ) یہ کہہ سکتی ہے کہ میں نے اس وجہ سے خلع نہیں لیا ہے کہ اس نے مجھے طلاق نہیں دی تھی، بلکہ اس وجہ سے لیا ہے کہ مجھے اس کا طلاق دینا معلوم نہیں تھا، کیونکہ طلاق دینے کا اختیار شوہر کو تو ہمیشہ ہی ہوتا ہے، اس کے لئے عورت کا باخبر ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، جیسے مکاتب یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ میرے مولی نے مجھے آزاد کر دیا ہے، اسی لئے میں نے کتابت کے معاملہ کو قبول کیا تھا۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے کہ جس نے خریدار کے سامنے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا ہے وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اس وقت مولی کے آزاد کرنے کا علم نہیں تھا، اسی لئے میں نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا تھا۔ پھر جب مجھے معلوم ہو گیا اس وقت سے اپنے آزاد ہونے کا دعوی کیا ہے۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں غلام ہوں، میرے مالک سے تم مجھے خرید لو یا رہن رکھ لو، اس پر اس شخص نے اسے خرید لیا، یا رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ تفصیل دلائل

والبیع عقد معاوضة الخ:- بیع اور رہن میں فرق ظاہر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بیع نام ہے عقد معاوضہ یعنی ایک چیز دے کر دوسری چیز لینے کا، اسی لئے معاملہ کرتے وقت جو بات اس میں طے پائی ہو اس کو اسی طرح کرنا ضروری ہو گا۔ اسی بناء پر اگر کسی نے دوسرے کو کسی چیز کے بیع و شراء کے لئے آمادہ کیا ہو تو وہی شخص اس بات کا ذمہ دار سمجھا جائے گا کہ اصل بائع مشتری کو وہ مبیع اس کی بتائی ہوئی حالت ہی میں اگر حوالہ نہ کرے تو خود اس کا نقصان برداشت کرے گا۔ اسی قاعدہ کے مطابق موجودہ مسئلہ میں جس نے خود کو ایک غلام بتاتے ہوئے دوسرے کو اس کے مالک سے خریدنے پر آمادہ کیا تو یہی بتانے والا شخص ادا

کئے ہوئے ثمن کا کفیل اور ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع عقد معاوضہ ہے۔ اور اگر یہ صورت عقد بیع کی نہ ہو بلکہ معاملہ رہن کا ہو تو اس رہن کا بیع پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرتہن صرف اپنے اطمینان اور مضبوطی کے لئے دوسرے کا مال رہن رکھتا ہے تا کہ اس کا جو اصل حق ہے وہ بے فکری کے ساتھ اس سے مل جائے اور یہ مال مرہون اس کے قرض کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بدل الصرف (سونے اور چاندی) کی بیع کی صورت میں اسی طرح بیع مسلم فیہ (نقد مال دے کر مستقبل میں وقت متعین پر دینے) کی صورت میں مسلم فیہ کو قبضہ میں لینے سے پہلے اس کا مبادلہ اور معاوضہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، لیکن جس شخص کے ذمہ یہ واجب ہے اس سے رہن لینا جائز ہے۔ پس اگر رہن بھی بیع کی طرح معاوضہ ہوتا تو اس کا لینا جائز نہ ہوتا، اور اسے اجنبی پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ معاملہ کرنے والا خود ہی اسے غیر ذمہ دار سمجھ کر اس سے دھوکہ نہ کھائے گا، اور نہ دھوکہ کھانا چاہئے۔

ثم في وضع المسئلة ضرب إشكال الخ :- پھر مذکورہ مسئلہ کی صورت میں کسی شخص نے عام اعلان اس طرح کیا کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے اس لئے آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں۔ اس اعلان کی بناء پر تاجروں نے اس غلام سے کاروبار کیا اور نتیجہ میں اس پر لوگوں کے قرض لازم آگئے تو وہ لوگ اپنا قرض اس غلام کے مولی سے وصول کرلیں گے، کیونکہ اسی کے اعلان کی وجہ سے عوام کو دھوکہ ہوا ہے جیسے: کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔ پھر اس مذکورہ مسئلہ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے اس قول پر کہ خریدار نے اسی شخص کے اس کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، پر اعتماد کرتے ہوئے خریدنا شروع کیا ہے۔ بس جس طرح اس کی آزادی کے بارہ میں کہ میں آزاد ہوں، اسی کے قول کا اعتبار تھا اس کی غلامی کے بارے میں بھی اسی کے قول پر اعتماد کرنا صحیح ہوگا۔ امام صاحب کے قول پر ایک قسم کا یہ اشکال ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تو غلام کی آزادی کے بارے میں دعوی کرنا شرط ہے: یعنی غلام خود اس کا مدعی ہو تب اس کے بارے میں گواہ سنے جائیں گے، لیکن مسئلہ میں تناقض ہو جانے یعنی پہلے غلامی کا دعوی اور پھر آزادی کا دعوی کرنا اصل دعوی کو ختم کر دیتا ہے۔ اس اشکال کی توضیح یہ ہے: کہ موجودہ مسئلہ میں جس شخص نے دھوکہ دیا ہے کہ میں اس کا غلام ہوں حالانکہ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے، دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ اصل میں آزاد ہی تھا، یا آزاد کئے جانے پر آزاد ہو گیا تھا۔ اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس نے پہلے یہ کہا کہ میں اس بائع کا غلام ہوں اس لئے تم مجھے خرید لو۔ اس کے بعد اس نے مشتری کے پاس پھر دعوی کیا کہ میں آزاد ہوں اور اس بات پر اس نے گواہ پیش کر دیئے، اس طرح اس نے اولاً اپنے غلام ہونے کا دعوی کیا پھر آزاد ہونے کا دعوی کیا، اس میں صراحۃً پہلے دعوی کے خلاف دعوی لازم آتا ہے، اور جس شخص کے دو دعووں میں تناقض اور اختلاف ہوتا ہے وہ دعوی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور جب اصل دعوی ہی صحیح نہ ہوا تو اس کے گواہ بھی مقبول نہ ہونگے، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے گواہوں میں دعوی کا ہونا شرط ہے، اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک مسئلہ کی صورت صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن دو طرح سے اس کے جواب دیئے گئے ہیں۔ اول: یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے دعوی میں گواہ ہونا جو شرط ہے وہ ایسی آزادی کے بارے میں ہے جو اصلی نہ ہو بلکہ غلامی کے بعد آزادی حاصل ہوئی ہو، اور یہاں جو مسئلہ ہے وہ فقط اصلی آزادی کے بارے میں ہے، اور اصلی آزادی کے گواہوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے، کیونکہ جو گواہ بنیں گے وہ تو اس کی ماں کو متعین کر کے یہ کہیں گے کہ وہ آزاد ہے اس لئے اس کا بچہ بھی آزاد ہے۔ اور اس کی ماں اس طرح آزاد ہے کہ وہ نہ تو فلاں مخصوص شخص کی مملوکہ ہے اور نہ کسی بھی دوسرے شخص کی مملوکہ ہے۔ لہٰذا کسی بھی شخص کے لئے اس سے وطی حلال نہیں ہے، اور شرمگاہ کے حرام ہونے کے لئے تمام لوگوں پر اس کا اظہار واجب ہے، اگر چہ وہ عورت یا کوئی شخص مدعی نہ ہو، اس لئے اصلی آزادی کے واسطے شرمگاہ کی حرمت کی وجہ سے دعوی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اس جگہ دعوی کے بغیر گواہ مقبول نہ ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اصلی آزادی میں بھی دعوی کی شرط ہو جب تو یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کے دعوی میں تناقض ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا تناقض مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مدعی کو اپنے قرار حمل اور نطفہ قائم ہونے کا حال معلوم نہ تھا کہ اصل وہ کس کا تھا، اسی لئے اس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کر لیا ہو مگر جب اس کو معتبر قابل وثوق گواہوں سے حالات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اس کا نطفہ فلاں آزاد شخص کا ہونا طے پایا ہے تب اس نے دعوی کر دیا ہے، یہ دونوں جواب اس بناء پر ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں اصلی آزادی مراد ہے۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ مسئلہ اس آزادی کے بارے میں ہے جو غلامی کے بعد حاصل ہوئی ہو یعنی یہ پہلے غلام تھا پھر آزاد کیا گیا ہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مولی نے اس کو آزاد کیا تھا مگر چند افراد ہی اس سے واقف تھے اور خود غلام اس سے واقف نہ ہو سکا تھا، یہاں تک کہ جب مولی نے اس کو فروخت کر دیا تو اس نے بھی اپنی اصل حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے اپنی غلامی کا اقرار کر لیا، مگر جب بعد میں اس کو ان جاننے والوں سے حقیقت معلوم ہو گئی تب اس نے گواہ مقرر کر لئے اور اپنی آزادی کا دعوی کر دیا، کیونکہ غلامی کے بعد آزاد کا تعلق صرف مولی کی ذات سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں غلام کو واقف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال : ومن ادعى حقا في دار معناه حقا مجهولا فصالحه الذي في يده على مائة درهم فاستحقت الدار الاذراعا منها لم يرجع بشيئ لان للمدعي ان يقول دعواى في هذا الباقي وان ادعاها كلها فصالحه على مائة درهم فاستحق منها شيئ رجع بحسابه لان التوفيق غير ممكن فوجب الرجوع ببدله عند فوات سلامة المبدل ودلت المسألة على ان الصلح عن المجهول على معلوم جائز لان الجهالة فيما يسقط لا تفضي الى المنازعة.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر پر کچھ حق کا دعوی کیا یعنی حق مجہول کا دعوی کیا، لیکن جس کے قبضہ میں وہ مکان تھا اس نے اس حق کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعی کے حق سے بالکل دستبرداری کے لئے اس سے سو درہم پر صلح کر لی، اس کے بعد ایک تیسرے شخص نے اسی گھر کے ایک گز کے ٹکڑے کے سوا باقی حصہ پر دعوی کیا اور اس حق کو ثابت بھی کر دیا، تو قابض نے جس شخص سے سو درہم کے عوض صلح کی تھی اب اس سے اپنے اس مال سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ مدعی یہ جواب دے سکتا ہے کہ میرا دعوی تو اسی ایک کپڑے پر تھا جو اب باقی رہ گیا ہے (یا اس پر دعوی نہیں کیا ہے۔

ف :- نمبر ا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قابض کا اس مدعی سے صلح کرنا اسی وقت صحیح ہوگا کہ اس نے اولا اس کے دعوی کا انکار کیا ہو مگر بعد میں مصالحت کی ہو۔

اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ کسی دعوی پر صلح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس مدعی کے حق اور اس کے دعوی کو اب خرید لیا ہے یعنی اس سے عقد معاوضہ کر لیا ہے، اور چونکہ یہ حق مجہول تھا تو جب تک کہ گھر میں سے کچھ بھی حصہ کو مستثنیٰ رکھے گا اس وقت تک سو درہم کا عوض اس کے پاس باقی رہے گا، کیونکہ۔

وإن ادعاها الخ :- اگر اس نے پورے مکان پر بلا استثناء دعوی کیا اور قابض نے مثلاً سو درہم پر ہی صلح کر لی پھر اس گھر پر کسی تیسرے کا حق ثابت ہو گیا تو وہ قابض اس مدعی سے اسی حساب سے اس بدل صلح میں سے واپس لے گا، کیونکہ دونوں باتوں میں تطبیق ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا جس حصہ پر حق ثابت ہوا ہے تو حصہ کے مقدار سے اس کا بدل واپس لینا ضروری ہو گیا، اس لئے کہ جس چیز کے عوض یہ مال دیا گیا تھا وہی چیز سالم نہیں رہی۔ (ف) جبکہ پورے گھر کے عوض سو درہم دیئے گئے تھے تو اس قابض نے جو سو درہم دیئے تھے ان کے بدلے پورا گھر ہی حوالہ کرنا چاہا، اور جب پورا گھر حوالہ نہ کر سکا بلکہ اس کا صرف ایک حصہ خواہ وہ جتنا بھی ہو مثلاً نصف، ربع، ثمن وغیرہ پر دوسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اسی حصہ کے مطابق پچیس پچاس جو بھی ہو واپس لے گا۔ یہاں یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مدعی کا اتنا حصہ نہیں تھا۔ پھر یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ شی مجہول کے دعوی سے معلوم شی اور مال پر صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جہالت جس صورت سے بھی ختم ہو گی اس سے جھگڑا ختم ہو گا، اس کی

بت نہیں آئے گی۔(ف:- جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں مدعی نے مجہول حق کا دعوی کر کے سو درہم نقد اور معلوم پر مصالحت کر لی ہے)

توضیح:- شی مجہول کے دعوی سے معلوم شی پر صلح کرنا۔ مسئلہ کی صورت۔ حکم۔ تفصیل دلیل

فصل: في بيع الفضولي قال ومن باع ملك غيره بغير امره فالمالك بالخيار ان شا اجاز البيع وان شاء سخ وقال الشافعي لا ينعقد لانه لم يصدر عن ولاية شرعية لانها بالملك اوباذن المالك وقد فقدا، ولا انعقاد ' بالقدرة الشرعية ولنا انه تصرف تمليك وقد صدر من اهله في محله فوجب القول بانعقاده اذ لا ضرر فيه مالك مع تخييره بل فيه نفعه حيث يكفى مؤنة طلب المشترى وقرار الثمن وغيره وفيه نفع العاقد لصون للامه عن الالغاء وفيه نفع المشترى فيثبت القدرة الشرعية تحصيلا لهذه الوجوه كيف وان الاذن ثابت دلالة 'ن العاقل ياذن في التصرف النافع.

ترجمہ:- فصل، بیع فضولی کا بیان: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ملکیت اس کی اجازت یا حکم کے بغیر بیچ دی تو بی بیع منعقد ہو گی، مگر مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس بیع کو اجازت دے کر باقی رکھے یا چاہے تو اسے فسخ کر دے۔ اور امام افعیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی کی بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہیں ہو گی، کیونکہ یہ بیع یسی شخصیت یا طاقت سے نافذ نہیں ہوئی ہے جس کو شرعا اجازت حاصل ہو، اس لئے کہ شرعی ولایت خود اپنی ملکیت ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے ہوتی ہے، حالانکہ اس معاملہ کے وقت ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ تھی، اور ر عی قدرت وولایت حاصل ہوئے بغیر بیع منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع ایک تصرف اور معاملہ کا نام ہے س میں ایک کی ملکیت کو دوسرے کی ملکیت میں دینا ہوتا ہے۔ (ف:- یعنی خریدار کو مال مبیع کا مالک بنانا اور بیچنے والے کو عوض یا ثمن کا مالک بنانا ہے، اور یہ بات ان دونوں معاملہ کرنے والوں کی رضامندی پر موقوف ہے)، اور موجودہ صورت میں جو تصرف واہے وہ ایسے شخص سے ہوا ہے جس کو اس بات کا اختیار اور اس کی لیاقت حاصل ہے، اسی طرح جس محل میں یہ تصرف ہوا ہے وہ بھی اس کے لائق ہے۔ (ف) یعنی ایک عاقل بالغ شخص نے مال متقوم (قیمتی شی (کار آمد) میں تصرف کیا ہے، البتہ اس میں ایک ت کی کمی اس طرح رہ جاتی ہے کہ ایسا کرنے والا شخص اس مال کا مالک نہیں ہے، اس کے باوجود وہ مال اب بھی اپنی جگہ متقوم ہے، بنانچہ یہ بات طے پائی گئی کہ عقد اپنے محل ہی میں ہوا ہے، اس لئے اس معاملہ کو صحیح اور منعقد کہنا لازم ہوا۔ (ف:- کیونکہ اس طرح منعقد ہو جانے سے کسی قسم کا نقصان نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ منعقد ہو جانے سے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، ساتھ اسے پورا اختیار بھی رہتا ہے یعنی اسے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، پس اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی قصان نہیں ہے۔ (بل فیه نفعه الخ):- بلکہ اس طرح کی بیع میں مالک کا سراسر نفع ہی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ اسے فروخت رنا ہی چاہتا ہے تو اب اسے خریدار تلاش کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی ہو گی اور اس کی قیمت اور شرائط وغیرہ کے طے کرنے کی پریشانیوں سے وہ محفوظ رہے گا، ساتھ ہی اس کے قبول کر لینے سے اس عاقد اور اجنبی کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اس کی دی ہوئی زبان غو ہونے سے بچ جاتی ہے۔ (ف) کہ لغو اور مہمل نہ ہوئی، اس کے علاوہ خریدار کا بھی فائدہ ہے کہ وہ جس چیز کو خریدنا چاہتا تھا ز خود بغیر محنت کے مل گئی، نہ تلاش کے لئے نکلنا پڑا اور نہ قیمت طے کرنے کی پریشانی اٹھانی پڑی۔ حاصل یہ ہوا کہ اس بیع فضولی سے مالک اور خریدار دونوں کا فائدہ ہوتا ہے۔

فثبت القدرة الخ:- تو ان متعدد منافع کے حاصل کرنے کے لئے اسے شرعی قدرت بھی حاصل ہو گئی۔ (ف:- کیونکہ اپنے مسلمان بھائیوں کو نفع پہنچانا شرعا ضروری ہے) اور اس طرح کی بیع منعقد کیوں نہ ہو حالانکہ یہاں تو دلالۃ اسے ہر

وقت اجازت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ ہر شخص جو ہوش و حواس سالم رکھتا ہوا اپنے لئے ایسے تصرف کی اجازت دیتا ہے جس سے اس کو ذاتی فائدہ پہنچتا ہے۔(ف:- گویا یوں ماننا پڑتا ہے کہ ہر شخص اپنے لئے دوسرے کے ہر ایسے تصرف کو ہمیشہ جائز رکھتا ہے جس سے اسے فائدہ حاصل ہوتا ہو۔)اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب کوئی فضولی کسی غیر کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردے گا تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی۔

توضیح:- فصل۔ فضولی کی بیع فضولی کی تعریف اور اس کی طرف سے خرید و فروخت کا حکم۔ دلائل

فصل فی بیع الفضولی الخ:- فضولی ایسے شخص کو کہتے ہیں جو دوسرے شخص کی طرف سے وکالت اور وصیت کے بغیر ہی اس کے مال میں تصرف یعنی اس کے کسی عقد کا ایجاب یا قبول کرے۔ اگر کوئی شخص کسی کے مال میں اس طرح کا معاملہ کر بیٹھے تو بیع صحیح اور منعقد سمجھی جائے گی، ساتھ ہی اصل مالک کو اختیار بھی ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کی بیع کو جائز مان لے، اور اگر پسند نہ کرے تو اسے فسخ کردے۔

ولا انعقاد إلا بالقدرة الشرعية الخ:- (ف) یعنی فضولی کو شرعی قدرت حاصل نہیں ہے، کیونکہ شرعی قدرت اسی کو ہوتی ہے جسے خود ہی اس چیز کی ملکیت حاصل ہو یا اسے مالک نے اجازت دیدی ہو، اس لئے اس فضولی کی بیع منعقد نہ ہوگی اور مالک کی اجازت بھی حاصل نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس اجنبی اور فضولی معاملہ کرنے والے شخص کو کسی غیر کے مال کے فروخت کرنے کا اگرچہ اختیار نہیں ہوتا ہے پھر بھی اس کی اپنی قدرت اتنی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ میں کم از کم فروخت کرنے کے متعلق گفتگو کرسکے جسے اس کا مالک بعد میں قبول کرنا چاہے تو قبول کرلے ورنہ رد کردے، اسی لئے اس فضولی کے عمل پر ہم انعقاد کا حکم لگاتے ہیں۔

قال: وله الإجازة اذا كان المعقود عليه باقيا والمتعاقدان بحالهما لان الاجازة تصرف فى العقد فلابد من قيامه وذلك بقيام العاقدين والمعقود عليه واذا اجاز المالك كان الثمن مملوكا له امانة فى يده بمنزلة الوكيل لان الاجازة اللاحقة بمنزلة الوكالة السابقة وللفضولى ان يفسخ قبل الاجازة دفعا للحقوق عن نفسه بخلاف الفضولى فى النكاح لانه معبر محض هذااذاكان الثمن دينافان كان عرضامعينا انما تصح الاجازة اذا كان العرض باقيا ايضا ثم الاجازة اجازة نقد لا اجازة عقد حتى يكون العرض الثمن مملوكا للفضولى وعليه مثل المبيع ان كان مثليا او قيمته ان لم يكن مثليا لانه شراء من وجه والشراء لا يتوقف على الاجازة ولو هلك المالك لاينفذ باجازة الوارث فى الفصلين لانه توقف على اجازة المورث لنفسه فلا يجوز باجازة غيره ولو اجاز المالك فى حياته ولايعلم حال المبيع جاز البيع فى قول ابى يوسف اولا وهو قول محمد لان الاصل بقاؤه ثم رجع ابويوسف وقال لايصح حتى يعلم قيامه عند الاجازة لان الشك وقع فى شرط الاجازة فلايثبت مع الشك.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب تک معقود علیہ باقی ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں اپنی حالت پر ہوں اس وقت تک اس کے مالک کو اس بیع (فضولی) کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا، یعنی مالک کی اجازت سے ہی عقد پورا ہوگا، البتہ اس کے لئے یہ دو شرطیں بھی ہیں (۱) وہ مبیع اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو، اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ (۲) یہ کہ وہ فضولی شخص اور اس کا مشتری دونوں باصلاحیت باقی ہوں، چنانچہ اگر ان میں سے کوئی مرگیا یا اس لائق نہیں رہا کہ اس کی بیع منعقد نہ ہوسکے تو اب مالک کی اجازت کے باوجود بیع مکمل اور نافع نہ ہوگی۔

لأن الإجازة الخ:- کیونکہ اجازت دینا عقد میں تصرف کرنا ہے، اس لئے اس عقد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ (ف:- کہ باقی رہنے سے ہی اس میں تصرف کرسکے گا)، اور عقد کے باقی رہنے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں عقد کرنے والے بائع اور مشتری

موجود ہوں اور معقود علیہ یعنی وہ شی مبیع میں بھی موجود ہو۔

وإذا أجاز المالك الخ :- پھر جب مالک اس بیع فضولی کو جائز قرار دیدے گا یا مان لے گا تو اس کا ثمن یا بدل اصل مالک کی ملک ہو گا جو اس فضولی کے پاس ایک وکیل کی حیثیت سے امانت کے طور پر ہو گا، کیونکہ بیع کے بعد مالک سے جو اسے اجازت مل گئی ہے وہ حکماً ایسی سمجھی جائے گی گویا اسے پہلے ہی اس کام کے لئے وکیل بنالیا گیا تھا، اور اب فضولی کو اختیار ہو گا کہ مالک کی اجازت سے پہلے بیع کو فسخ کر دے تا کہ اس کی اجازت کے بعد حقوق کی ذمہ داری ادا کرنے کی کوئی تکلیف برداشت نہ کرنی پڑے۔ بخلاف نکاح فضولی کے، کیونکہ وہ صرف ایک دوسرے سے تعلق پیدا کرنے والا اور مثل سفیر ہوتا ہے۔ **هذا إذا كان الخ** :- یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ دام اس بیع میں دین ہو۔ (ف :- یعنی درہم و دینار ہو یعنی ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہو، تا کہ اگر صرف مبیع باقی ہو تو اس کا دام ادا کیا جا سکے، کیونکہ وہ تو متعین نہیں تھی)۔

إذا كان الخ :- اور اگر ثمن معین سامان اسباب ہو تو مالک کی اجازت اسی صورت میں صحیح ہو گی جبکہ یہ مال معین بھی اس وقت تک باقی ہو، اور اس صورت میں مالک کی اجازت اجازت نقد ہو گی اور اجازتِ عقد نہ ہو گی، یعنی جب مال کے معاوضہ کی قیمت سامان ہو اور مالک کی طرف سے اس کی اجازت دے دی گئی ہو تو در حقیقت یہ اجازت مالک کی طرف سے عقد کی اجازت نہ ہو گی، بلکہ مالک کی طرف سے فضولی کو یہ اجازت ہو گی کہ تم اس سامان کے بدلے جس کے لئے قیمت کے طور پر میرے اس سامان کو متعین کیا ہے اب ادا کر دو۔ اس صورت میں جس سامان کو قیمت کے طور پر متعین کیا گیا ہے وہ اس فضولی کا مال ہو جائے گا، اور اس کے عوض مذکورہ سامان اگر مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرنا ہو گا، اور اگر وہ مثلی نہ ہو بلکہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت ادا کرنی ہو گی، کیونکہ کسی مال کو نقد کی بجائے دوسرے مال اور اسباب کے عوض دینا اگر ایک اعتبار سے فروخت کرنا ہوتا ہے تو دوسرے اعتبار سے اسے خریدنا بھی ہوتا ہے، گویا اس طرح کہا جائے گا کہ دوسرے کا مال خریدا ہے اور اس کے عوض اپنا مال دیا ہے، اور خریداری دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔ (ف) خلاصہ بحث یہ ہوا کہ :۔ اگر فضولی نے نقد درہم و دینار یا ایسے ثمن کے عوض جو دین کی شکل میں ہو بیع کا معاملہ طے کیا تو یہ بیع فوری لازم نہ ہو گی بلکہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہو گی، اور اگر بیع معین اسباب کے عوض طے کی ہو تو وہ بیع لازم ہو جائے گی۔ اس کے بعد مالک کی اجازت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ معین ثمن ادا کر دیا جائے اور مبیع لے لی جائے، اور اگر مالک نے فضولی کی بیع کو قبول نہیں کیا اور اس کی اجازت نہیں دی اگر چہ یہ بیع لازم ہو چکی ہو تو پھر وہ مبیع اگر مثلی ہو تو فضولی اس مبیع کی مثل ادا کر دے، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت ادا کر دے۔ گویا اس فضولی نے خود اپنے لئے اس اسباب کو خریدا ہے۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مالک نے عین مبیع دینے سے انکار کر دیا ہو)۔

ولو هلك المالك الخ :- اور اگر مبیع کا مالک مر گیا تو اس کے وارث کی اجازت کے باوجود وہ بیع فضولی نافذ نہ ہو گی خواہ اس کا ثمن دین ہو یا عین ہو، کیونکہ مذکورہ بیع فضولی تو اصل مالک یعنی مورث کی ذاتی اجازت پر موقوف تھی، اس لئے کسی دوسرے کی اجازت ہونے سے بھی جائز اور لازم نہ ہو گی۔ (اگر بالفرض وارثین اس بیع کے خواہشمند ہو کر اسے مکمل کرنا چاہتے ہوں تو از سر نو اس کا معاملہ کر لیں)

ولو أجاز المالك الخ :- اور اگر مالک نے اپنی ہی زندگی میں اس بیع کو تسلیم کر کے اس کی اجازت دیدی ہو مگر اس مبیع کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ اب کن حال میں ہے، یعنی وہ اب باقی ہے بھی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے قول اول میں اور امام محمدؒ کے قول میں بیع جائز ہو گی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ بیع باقی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمادیا تھا کہ بیع صحیح نہ ہو گی، یہاں تک کہ بیع کے وقت یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ مبیع موجود ہے، کیونکہ اجازت کی شرط میں شک پیدا ہو گیا ہے، اس لئے شک کے ساتھ اجازت ثابت نہ ہو گی۔ (ف) یعنی اجازت صحیح ہونے کی شرط ہے مبیع کا موجود اور

قائم رہنا، اور اس صورت میں یہ شک پایا گیا کہ اس کی اجازت پائی گئی ہے یا نہیں، حالانکہ شروع معاملہ کے وقت اجازت کا نہ ہونا ہی یقینی تھا، اور وہ یقین اب شک کے ساتھ پائے جانے سے ختم نہ ہوگا۔

توضیح:- بیع فضولی یا نکاح فضولی میں اصل مالک یا شخص کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار کب تک اور کن شرطوں کے ساتھ رہتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

بخلاف الفضولی فی النکاح الخ- بیع فضولی کرنے والا اس معاملہ کو آخر انجام تک پہنچانے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، لیکن نکاح فضولی میں نکاح کے حقوق کا وہ کچھ بھی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ نکاح کو فسخ بھی نہیں کر سکتا ہے اور اس کا کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع کا فضولی اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خریدا ہوا مال حوالہ کر دے جس کا کوئی مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کو اس کا مال نہیں دیا جا سکے گا تو پھر اس کی قیمت اسے لوٹانے کا فضولی ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح مالک مال کو بھی اس کی قیمت حوالہ کرنے کا یہ فضولی ہی ذمہ دار ہوگا۔ ان ہی باتوں کی وجہ سے فضولی کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے معاملہ میں پڑنے سے دست بردار ہو کر خود کو ان ذمہ داریوں سے نکال لے، یعنی بیع فسخ کر دے۔

قال: ومن غصب عبدا فباعه واعتقه المشتری ثم اجاز المولی البیع فالعتق جائز استحسانا وهذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لایجوز لانه لا عتق بدون الملك قال علیه السلام لاعتق فیما لایملك ابن ادم والموقوف لایفید الملك ولویثبت فی الأخرة یثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه والمصحح للاعتاق الملك الكامل لمارو ینا ولهذا لایصح ان یعتق الغاصب ثم یؤدی الضمان ولا ان یعتق المشتری والخیار للبائع ثم یجیز البائع ذلك وكذا لا یصح بیع المشتری من الغاصب فیما نحن فیه مع انه اسرع نفاذا حتی نفذ من الغاصب اذا ادی الضمان وكذا لا یصح اعتاق المشتری من الغاصب اذا اری الغاصب الضمان ولهما ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك ولاضرر فیه علی مامر فیتوقف الاعتاق مرتبا علیه وینفذ بنفاذه وصار كاعتاق المشتری من الراهن وكاعتاق الوارث عبدا من التركة وهی مستغرقة بالدین یصح وینفذ اذا قضی الدیون بعد ذلك بخلاف اعتاق الغاصب بنفسه لان الغصب غیر موضوع لافادة الملك وبخلاف ما اذا كان فی البیع خیاراً للبائع لانه لیس بمطلق، وقِران الشرط به یمنع انعقاده فی حق الحكم اصلا وبخلاف المشتری من الغاصب اذا باع لان بالاجازة یثبت للبائع ملك بات فاذا طرأ علی ملك موقوف لغیره ابطله واما اذا ادی الغاصب الضمان ینفذ اعتاق المشتری منه كذا ذكره هلال وهو الأصح.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کر کے فروخت کر دیا اور مشتری نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد مولی نے اس کی بیع کو جائز مان لیا تو استحسانا اس کی آزادی جائز کہی جائے گی۔ (ف:- یعنی اس مشتری نے غاصب سے جو خریدا ہے اس کی وجہ سے اس غلام کا وہ مالک نہیں ہوا، اس طرح اس نے غلام کو جو آزاد کیا اس نے اپنے غلام کو نہیں بلکہ دوسرے کے غلام کو آزاد کیا ہے۔ پھر بھی جب بعد میں اصل مالک نے اجازت دیدی تو استحسانا اس کی آزادی جائز ہو گئی) یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی آزادی صحیح نہ ہو گی کیونکہ اپنی ملکیت کے بغیر کسی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کو آزاد کرنے والا اس کا مالک نہ ہو اس کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ (رواہ الترمذی) اور بیع اجازت پر موقوف تھی اس میں ملکیت ثابت نہ ہو گی، اور بیع جب تک کسی کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ مکمل نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر آخر میں بعد اجازت

ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو اس کی ملکیت کا سبب سابق کی جانب منسوب و مستند ہو کر ثابت ہو گی، کیونکہ غاصب کی بیع اسی وقت جائز ہوتی ہے جبکہ اس مبیع کے اصل مالک سے اجازت حاصل ہو گئی ہو۔ اور ایسی اجازت کی یہ دو صورتیں نکل آتی ہیں (۱) ایک اعتبار سے بیع ثابت ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی اس کا ثبوت مکمل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ کسی غلام کو آزاد کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ آزاد کرنے والا پورے طور سے اس کا مالک ہو، اسی حدیث کی بناء پر جو اوپر ذکر کی گئی ہے اسی بناء پر کسی غاصب کے لئے یہ صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مغصوب غلام کو آزاد کرے۔ چنانچہ اگر ایسا کرے گا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح اسے آزاد کر کے مالک کو اس کا تاوان دینا بھی صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بات بھی صحیح نہیں ہوتی ہے کہ جس بیع میں بائع کو اختیار فسخ ہو اس میں مشتری اس مبیع کو آزاد کر دے، اس کے بعد مالک اسے اجازت دے۔ (ف) کیونکہ کسی غاصب کو تاوان ادا کرنے سے پہلے اور مشتری کو بائع کی اجازت سے پہلے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

وکذا لایصح بیع المشتری الخ:- اسی طرح ہمارے اس مسئلہ میں جس شخص نے مال مغصوب کو اس کے غاصب سے خریدا ہو وہ اس مال کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کرنا صحیح نہ ہوگا، باوجودیکہ آزادی کے مقابلہ میں بیع جلد نافذ ہوتی ہے۔ پھر غاصب جب اس مغصوب کا تاوان ادا کر دے تب اس کی بیع جلد نافذ ہو جاتی ہے۔ **وکذا لا یصح اعتاق الخ** اسی طرح سے غاصب سے خریدنے والے کا اس غلام کا آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے جبکہ غاصب تاوان ادا کر دے۔ **ولھما أن الخ**:- اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کی ملکیت غاصب سے خریدی ہوئی چیز میں اس حالت میں ثابت ہوتی ہے کہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ (۱) ایک ایسے تصرف اور عمل کی وجہ سے جس میں کسی قسم کی کوئی شرط لگی ہوئی نہیں بلکہ مطلق ہے، اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہونا اسی تصرف پر موقوف ہے۔ اور وہ تصرف اسی افادۂ ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس تصرف میں کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ پس اعتاق اسی تصرف پر مرتب ہو کر موقوف رہے گا، اور اس کے نافذ ہونے سے نافذ ہو جائے گا۔ (ف) اس طرح شیخینؒ کی دلیل کا ما حصل یہ ہوا کہ ایک خریدار نے ایک غلام کو دوسرے سے غصب کر لینے والے سے خیار شرط کے بغیر مطلق بیع کے طور پر خریدا، اور ایسی بیع اور خریداری سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس خریدار نے اس غلام کو اپنا سمجھتے ہوئے آزاد کر دیا، لیکن اس کو نافذ اور مکمل ہونے کے لئے مالک کی اجازت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس کی اجازت پر مبیع موقوف رہتی ہے، اس لئے غلام کی آزادی بھی مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ پس جبکہ وہ بیع نافذ ہو گئی تو اس کی آزادی بھی نافذ ہو جائے گی۔

وصار کاعتاق المشتری الخ:- اور یہ غاصب سے خرید کر اس غلام کو آزاد کرنا ایسا ہو گیا جیسے: راہن سے خریدنے والے نے آزاد کیا، اور جیسے: وارث نے ایسے ترکہ کا کوئی غلام آزاد کیا جو قرضہ میں بالکل ڈوبا ہوا ہو تو اگرچہ اس کا آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے مگر اس کی آزادی اسی وقت نافذ ہوتی ہے جبکہ قرض خواہ کا قرض ادا کر دیا گیا ہو، بخلاف اس کے اگر غاصب سے خریدار نے نہیں بلکہ خود اسی غاصب نے آزاد کیا ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ غصب ایسا عمل نہیں ہے جو ملکیت کو ثابت کرنے کے لئے موضوع ہو۔

وبخلاف الخ:- اور برخلاف اسکے جبکہ بیع میں خود بائع نے اپنے لئے خیار رکھا ہو، اس میں مشتری کا آزاد کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بیع مطلق نہیں ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط خیار کا بھی رہنا حکم کے بارے میں اس کے منعقد ہونے کو بالکل روک دیتا ہے۔ (ف) یعنی جب بیع میں خود بائع کے لئے خیار شرط ہو تو مشتری کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے بیع کا حکم مطلقا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ **وبخلاف المشتری الخ**:- اور بخلاف غاصب سے خریدنے والے کے کہ جب یہ خریدنے والا فروخت کرے تو اس کی اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اصل مالک کی اجازت کی وجہ سے غاصب بائع کو قطعی طور سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اور جب یہ قطعی ملکیت اس موقوف ملکیت پر طاری ہوتی ہے جو بائع کے علاوہ دوسرے شخص کو حاصل ہوتی

ہے تو یہ قطعی ملکیت موقوف ملک کو باطل کر دیتی ہے۔ (ف) یعنی جب مالک نے غاصب کو اجازت دیدی تو غاصب سے خریدنے والے کو بھی قطعی ملکیت حاصل ہو گئی، اور اسی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ اسے فروخت کیا تھا اس طرح سے کہ وہ بیع موقوف تھی، اب جبکہ قطعی ملکیت اس موقوف پر طاری ہوئی تو وہ موقوف ملکیت باطل ہو گئی یعنی صحیح نہیں رہی۔

وأما إذا أدى الخ: -- لیکن جب غاصب نے تاوان ادا کر دیا تو غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ ہلال بن یحییٰ الرائی نے ایسا ہی ذکر کیا، اور یہی صحیح بھی ہے۔ (ف) مذکورہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مولی نے اپنے مال کے بیچنے کی اجازت دی یا غاصب نے تاوان ادا کر دیا، نیز مشتری کے پاس اس مبیع میں کسی قسم کی زیادتی نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے مال کو فروخت کیا ہو۔ (اور اگر اس کے برعکس ہو تو اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔)

توضیح: -ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے بیچ دیا پھر خریدار نے اس غلام کو آزاد کر دیا، اس کے بعد اصل مالک نے اس بیع کو جائز کر دیا۔ مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: فإن قطعت يد العبد فاخذ ارشها ثم اجاز البيع فالارش للمشترى لان الملك تم له من وقت الشراء فتبين ان القطع حصل على ملكه وهذه حجة على محمد والعذرله ان الملك من وجه يكفي لاستحقاق الارش كالمكاتب اذا قطعت يده واخذ الارش ثم رد في الرق يكون الارش للمولى وكذا اذا قطعت يد المشترى في يد المشترى والخيار للبائع ثم اجيز البيع فالارش للمشترى بخلاف الاعتاق على مامر ويتصدق بمازاد على نصف الثمن لانه لم يدخل في ضمانه وفيه شبهة عدم الملك.

ترجمہ: -اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غاصب سے خریدنے والے کے پاس کسی شخص نے غلام کا ہاتھ کاٹا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے اس کا جرمانہ یا تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد غلام کے مالک نے اس کی بیع کی اجازت دیدی تو یہ وصول شدہ جرمانہ مشتری کا ہو جائے گا، کیونکہ جس وقت مشتری نے اسے خریدا تھا اسی وقت سے وہ اس کی ملکیت مقرر ہو گئی۔ اس بناء پر یہ بات جان لی گئی کہ اس کا ہاتھ کٹنا اسی مشتری کی ملکیت میں ہوا ہے۔ اور یہ مسئلہ امام محمدؒ کے دعوی کے خلاف دلیل ہے۔ (ف) اس دعوی میں کہ وہ موقوف ملک میں آزاد کرنے کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور یہ مسئلہ ان کے خلاف دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر مشتری اس کا مالک نہ ہوتا تو مالک کی اجازت کے وقت اس کو غلام کے ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ نہ ملتا، اسی لئے غاصب کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر غاصب تاوان ادا کر دے جب بھی اس کو ہاتھ کا جرمانہ نہیں ملتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشتری مالک ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ اگر آزاد کرتا ہے تو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ ع۔ لیکن آزاد کرنے اور جرمانہ کے استحقاق میں فرق ہو سکتا ہے۔

والعذر له الخ: -اور امام محمدؒ کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہاتھ کی دیت کے مستحق ہونے کے لئے تھوڑی سی بھی ملکیت کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ: کسی مکاتب کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس کے آقا نے جرمانہ وصول کر لیا، پھر مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر دوبارہ غلام بن گیا تو اس جرمانہ کا حقدار اس کا مالک ہو گا۔ اور جیسے کہ: اس صورت میں جبکہ بیع میں بائع کو اختیار ہو اور مشتری کے پاس مبیع غلام کا ہاتھ کاٹا گیا، پھر بائع نے اس بیع کی اجازت دیدی تو اس ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اس کے خریدار کو ملجائے گا برخلاف آزاد کرنے کے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔ (ف) اس لئے کہ آزاد کرنے کی صورت میں اس کے صحیح ہونے کے لئے ملکیت کا کامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ **ويتصدق بما زاد الخ:** -اور مشتری پر یہ بات واجب ہوتی ہے کہ اس کا جرمانہ جتنا بھی وصول کرے اس میں سے اس کے اصل ثمن کے نصف سے زیادہ کو صدقہ کر دے۔ کیونکہ غلام اس کی ضمان میں

داخل نہیں ہوا تھا، یا اتنے کے مملوک نہ ہونے کا شبہ رہتا ہے۔

توضیح: -اگر کسی شخص نے غاصب سے خریدنے والے کے پاس ہی غلام کے ہاتھ کو کاٹ دیا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے تاوان وصول کرلیا، اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم، اختلاف، دلائل

قال: فإن باعه المشترى من آخرثم اجاز المولى البيع الاول لم يجز البيع الثانى لما ذكرناولان فيه غرر الانفساخ على اعتبارعدم الاجازة فى البيع الاول، والبيع يفسد به بخلاف الاعتاق عندهما لانه لا يوثرفيه الغرر قال فان لم يبعه المشترى فمات فى يده اوقتل ثم اجاز البيع لم يجز لماذكرنا ان الاجازة من شرطها قيام المعقود عليه وقد فات بالموت وكذا بالقتل اذ لايمكن ايجاب البدل للمشترى باقل حتى يعد باقيا ببقاء البدل لانه لاملك للمشترى عند القتل ملكا يقابل بالبدل فيتحقق الفوات بخلاف البيع الصحيح لان ملك المشترى ثابت فامكن ايجاب البدل له فيكون المبيع قائما بقيام خلفه.

ترجمہ: -اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے غلام کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا، اس کے بعد اس کے مولی نے پہلی بیع (یعنی غاصب کی بیع) کی اجازت دیدی تو یہ دوسری بیع جائز نہ ہوگی۔ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے (کہ موقوف بیع پر جب قطعی بیع طاری ہو تو اس بیع کو باطل کردے گی۔ اور اس وجہ سے کہ اس دوسری بیع میں عقد کے فسخ ہوجانے کا احتمال رہتا ہے اس بناء پر کہ پہلی بیع ہی کی اجازت نہ ملی ہو، اور ایسی احتمالی صورت میں بیع فاسد ہوجاتی ہے۔ (ف) یعنی دوسری بیع کا صحیح اور نافذ ہونا پہلی بیع کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتا ہے، جبکہ یہ احتمال رہتا ہے کہ اصل مالک (مولیٰ) بیع اول کی اجازت نہ دے اس طرح دوسری بیع کے ہونے میں دھوکہ رہ جاتا ہے، اور جس بیع میں ایسا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتی ہے، اور اگر اس جگہ یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جیسے: پہلے خریدار کا غلام کو بیچنا یہاں جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا غلام کو آزاد کرنا بھی جائز نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد کردینا جائز ہوتا ہے۔ (اگرچہ اس کو بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے) تو جواب یہ ہے کہ یہاں صرف دھوکہ ہے اور دھوکہ اور احتمال ایسی بات ہے جو کہ بیع کو فاسد کردیتی ہے۔

بخلاف الاعتاق الخ: - بخلاف آزاد کرنے کے جو شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس آزاد کرنے کی صورت میں ایسا کوئی دھوکہ اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ (ف: - یعنی آزاد کردینا صحیح ہوجاتا ہے، فاسد نہیں ہوتا ہے، لیکن ایسے دھوکہ سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔) **قال: فإن لم يبعه الخ**: - مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری اول یعنی غاصب سے خریدنے والے نے اس غلام کو فروخت نہیں کیا مگر وہ مشتری کے قبضہ میں ہی مرگیا یا قتل کیا گیا اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو بھی غاصب کی یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے کہ اجازت دینے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ (معقود علیہ) یعنی جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے، وہ بوقت اجازت بھی موجود ہو۔ مگر موجودہ صورت میں وہ مبیع جس کا معاملہ طے پایا تھا مرجانے کی وجہ سے ناپید اور معدوم ہوچکا ہے، اسی طرح بجائے مرنے کے اگر قتل کردیا گیا ہو، کیونکہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لئے قاتل پر مقتول کی قیمت یعنی اس کا عوض لازم کرنا ممکن نہیں ہے تاکہ عوض باقی رہنے سے غلام کو ٹھہرایا جاسکے، کیونکہ قتل کے وقت مشتری کے لئے جو ملک موقوف تھی وہ ایسی ملک نہ تھی جس کے مقابلہ میں عوض ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ معقود علیہ (جس چیز کا عقد کیا گیا تھا) وہ معدوم ہوگیا، بخلاف بیع صحیح کے کہ اس میں قاتل پر عوض لازم کرنا ممکن ہوتا ہے، کیونکہ اس میں مشتری کی ملکیت ثابت ہے، اس لئے مشتری کے واسطے عوض یعنی قیمت واجب کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا بیع صحیح میں اس کا عوض یعنی قیمت باقی ہونے کی وجہ سے گویا کہ مبیع قائم ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر غلام کو غاصب سے خرید نے والے نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا کہ اس کے بعد مولی نے غاصب کی بیع یا آزادی کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع عبد غيره بغير امره اقام المشترى البينة على اقرار البائع او رب العبد انه لم يامره بالبيع واراد رد البيع لم تقبل بينته للتناقض فى الدعوى اذ الاقدام على الشراء اقرار منه بصحته والبينة مبينة على صحة الدعوى وان اقرالبائع بذلك عند القاضى بطل البيع ان طلب المشترى ذلك لان التناقض لايمنع صحة الاقرار فللمشترى ان يساعده على ذلك فيتحقق الاتفاق بينهما فلهذا شرط طلب المشترى قال وذكر فى الزيادات ان المشترى اذا صدق مدعيه ثم اقام البينة على اقرار البائع انه للمستحق وفرقوا ان العبد فى هذه المسالة فى يد المشترى وفى تلك المسالة فى يد غيره وهو المستحق وشرط الرجوع بالثمن ان لا يكون العين سالما للمشترى قال ومن باع دارا لرجل وادخلها المشترى فى بنائه لم يضمن البائع عند ابى حنيفة وهو قول ابى يوسف اخرا، وكان يقول اولا يضمن البائع وهو قول محمد وهى مسالة غصب العقار سنبينه فى الغصب ان شاء الله تعالىٰ والله أعلم بالصواب.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ بائع یا غلام کے مالک نے یہ اقرار کیا ہے کہ مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس بناء پر مشتری نے یہ چاہا کہ اس بیع کو ختم کر دے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ (ف) یعنی خریدار نے خرید لینے کے بعد یہ چاہا کہ اس بیع کو ختم کرا دے، اسی لئے اس نے یہ دعوی کیا کہ مالک کے حکم کے بغیر یہ غلام فروخت کیا گیا ہے، چنانچہ خود بائع نے یا غلام کے مالک نے اس بات کا اقرار کیا کہ اجازت نہیں دی گئی تھی، اور اس اقرار پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو وہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ گواہ سے پہلے اصل دعوی ہی صحیح نہیں ہے۔ للتناقض فى الدعوى الخ:- کیونکہ اس کے دعوی ہی میں تناقض اور اختلاف ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے خریدنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے طور پر اس کے خریدنے کے ارادہ کے صحیح ہونے کا اقرار کر رہا ہے، اور گواہی کا معاملہ تو اصل دعوی کے صحیح ہونے پر ہی مبنی ہوتا ہے (یعنی اگر دعوی صحیح ہو تو گواہی بھی قبول کی جا سکتی ہے مگر اس مسئلہ کے اصل دعوی ہی میں تناقض اور تضاد بیان ہے۔)

وإن أقر البائع الخ:- اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کر لیا کہ مالک نے مجھے اس غلام کے فروخت کرنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس کی بیع باطل ہو جائے گی بشرطیکہ مشتری بھی اس کی درخواست کرے، کیونکہ مشتری کے دعوی میں تناقض ہونا بائع کے اقرار کے صحیح ہونے کا انکار نہیں کرتا ہے، اسی لئے مشتری کو یہ اختیار ہے کہ اس اقرار پر بائع کی تائید کرے، اس طرح بائع اور مشتری میں اختلاف ختم ہو کر اتفاق پیدا ہو جائے گا۔ اسی لئے مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ بیع اسی صورت میں فسخ ہو گی جبکہ مشتری درخواست کرے گا۔ (ف) اور اگر مشتری نے یہ دعوی کیا کہ فروخت شدہ غلام (مبیع غلام) کسی غیر شخص کا مملوک ہے اور اس پر وہ گواہ بھی پیش کر دے تو گواہ مقبول ہونگے۔ م۔)

قال: وذكر فى الزيادات الخ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ زیادات میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی خریدار نے ایسے شخص کے دعوی کی تصدیق کی جو اس مبیع کو اپنا غلام کہتا ہو، اور اس نے خود ہی اپنے اس دعوی پر کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے اور خود بائع نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ غلام فلاں شخص کا مملوک ہے تو وہ گواہ قبول کر لئے جائیں گے۔ (ف) جیسا کہ میں مترجم نے اس سے پہلے یہ مسئلہ لکھدیا ہے۔ اب اگر اس مشتری نے یہ دعوی کیا کہ بائع نے مالک کی اجازت کے بغیر اس غلام کو بیچا ہے، اور

بائع یا مالک کے اقرار کر لینے پر گواہ پیش کر دیئے تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، اور اگر مشتری کے پاس رہتے ہوئے کسی نے اس غلام پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا کہ اس کا مستحق میں ہوں اور مشتری نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ بائع نے بھی اس کے مستحق ہونے کا اقرار کیا ہے تو وہ گواہ مقبول ہوں گے۔

وفرقوا أن العبد الخ: - مذکورہ دونوں مسئلے بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں اس لئے مشائخ نے اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ جو مسئلہ جامع صغیر اور اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اس میں مبیع غلام خود مشتری ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور زیادات کے مسئلہ میں وہ غلام اس مشتری کے بجائے کسی دوسرے یعنی مستحق کے قبضہ میں ہے، اور مشتری کو اپنا ثمن پانے کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ عین مبیع جو مشتری کا ہے سالم نہ رہا ہو۔ (ف) یعنی زیادات کے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے جو غلام خریدا ہے وہ دوسرے شخص مثلاً: زید کے قبضہ میں ہے جو دعوی کرتا ہے کہ یہ غلام اس بائع کا مملوک نہیں ہے بلکہ میرا مملوک ہے، اور وہ مبیع اس مشتری کو نہیں ملا ہے، لہٰذا اسے اس کا ادا کیا ہوا ثمن اس بائع سے واپس ملنا چاہئے۔ اسی لئے جب اس مشتری نے ایسے گواہ پیش کر دیئے جو یہ گواہی دیتے ہوں کہ بائع نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ غلام زید ہی کا ہے تو ایسے گواہ مقبول ہوں گے، لیکن کتاب کے مسئلہ میں ہے کہ مذکورہ غلام مشتری ہی کے قبضہ میں ہے پھر بھی وہ اس کا ثمن اس سے واپس لینا چاہتا ہے ایسی صورت میں اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ **قال: ومن باع الخ:** - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا ایک گھر اس کے مالک کے حکم کے بغیر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور اس خریدار نے اس گھر کو اپنی عمارت میں ملا لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع اس کا یعنی اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول یہی ہے، کیونکہ وہ پہلے یہ فرماتے تھے کہ بیچنے والا ضامن ہوگا اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اصل میں عقار (غیر منقولہ جائیداد) کا ہے، اسی لئے انشاء اللہ تعالیٰ اسے تفصیل کے ساتھ کتاب الغصب میں بھی ہم بیان کریں گے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار (یعنی گھر اور زمین کھیت وغیرہ) کا غصب تسلیم نہیں کیا جاتا ہے یا محقق نہیں ہوتا ہے، اس لئے بائع ضامن نہیں ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک غصب محقق ہو جاتا ہے اس لئے بائع ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح: - اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے یہ کہہ کر گواہ پیش کئے کہ بائع یا غلام کے مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے اس مشتری نے اس بیع کو ختم کر دینا چاہا۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

باب السلم

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آية المداينة فقد قال ابن عباس اشهد ان الله تعالى احل السلف المضمون وانزل فيها اطول آية في كتابه وتلا قوله تعالى ﴿يا يها الذين آمنو اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه﴾ الاية، وبالسنة وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والقياس وان كان ياباه ولكنا تركناه بما رويناه ووجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه.

ترجمہ: - باب۔ بیع سلم کا بیان: سلم ایک مشروع عقد ہے جو کتاب اللہ یعنی آیت مداینہ سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال فرمایا ہے، اور اس کے متعلق اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت نازل کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم﴾ الآية، یعنی اے ایمان

والو! تم جب ادھار کا معاملہ کرو ایک معین مدت کے لئے تو اس کو لکھ لو الخ۔ اس کی روایت حاکم، شافعی، عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔ اور سنت کی دلیل سے بھی ثابت ہے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس روایت کو قرطبی نے شرح مسلم میں ذکر کیا ہے۔ اور قیاس اگرچہ اس کے جائز ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن حدیث قوی مذکور کی وجہ سے ہم نے قیاس کو ترک کر دیا ہے، اور قیاس کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں شی معدوم کی بیع ہوتی ہے، کیونکہ مبیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے۔

توضیح: باب۔ سلم کا بیان۔ بیع سلم کی تعریف، شرائط صحت، ارکان، احکام، دلائل

السلم عقد مشروع الخ:۔ سلم ایک خاص قسم کی بیع ہے جس کو سلف بھی کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو یا گیہوں وغیرہ کسی قسم کی چیز کی بیع طے کی جائے حالانکہ بیچنے والے کے پاس وہ چیز اس وقت تک موجود نہ ہو لیکن اس طرح اس کے اوصاف اور حالات بیان کر دیئے جائیں کہ وہ بالکل واضح اور تقریبا متعین ہو جائے تاکہ اس کی ادائیگی میں اجمال باقی نہ رہے، اور اس کے ادا کرنے کی حد اور وقت، جگہ وغیرہ تفصیل کے ساتھ طے کر دی جائے، البتہ خریدار اس کا عوض متعین فی الفور ادا کر دے، تو اس صورت میں صاحب مال یعنی مشتری کو اصطلاح فقہ میں رب السلم اور بائع کو مسلم الیہ اور جس چیز کے بارے میں معاملہ طے کیا گیا ہو اسے مسلم فیہ اور فی الفور جو مال دیا گیا ہو اسے راس المال کہا جاتا ہے۔ ع۔ اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ ایسا عقد ہوتا ہے جس سے فی الفور ثمن میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس کا عوض یعنی مبیع پر اپنے وقت مقرر میں ملکیت میں آتی ہے۔
اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں نے تم سے مثلاً دس من گیہوں بعوض دس درہم کی بیع سلم چاہی، دوسرا شخص یہ کہے کہ میں نے قبول کی۔ اس صورت میں اگر صرف بیع کا لفظ یا صرف سلم کا لفظ کہے تو بھی حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق بیع منعقد ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ (محیط السرخسی)
اس کا ثبوت کتاب اللہ کی آیت مداینت سے بھی ہے، اسی طرح احادیث رسول ﷺ سے بھی، البتہ قیاس سے اس کا انکار ہوتا ہے یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ صحیح نہ ہو، لیکن حدیث قوی کی موجودگی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں مسلم فیہ یعنی مبیع موجود نہیں ہوتی ہے، اور معدوم شی کی بیع کو حدیث میں سختی سے منع کیا گیا ہے، پھر بھی چونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پھلوں میں بیع سلف (سلم) کرے اسے چاہئے کہ اس کا پیمانہ اور وزن معلوم میں ایک معین وقت تک کے لئے سلف کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن اوفیؓ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابو بکر صدیقؓ و عمر فاروقؓ کے زمانے میں بھی گیہوں، جو و چھوہارے وغیرہ میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔ (رواہ البخاری)۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بیع سلم شریعت میں جائز ہے، پھر اس بیع کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں جن کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جو نفس عقد میں مشروط ہو، اور وہ صرف یہ ایک شرط ہے کہ عقد سلم میں دونوں معاملہ کرنے والے یا کسی ایک کے لئے شرط خیار نہ ہو، یعنی اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھا تو بیع سلم باطل ہو گی، اور اگر راس المال پر قبضہ ہونے کے بعد دونوں جدا ہو گئے پھر کسی شخص نے ثابت کیا کہ یہ مال میرا ہے، میں ہی اس کا مالک ہوں لیکن اس کے بعد اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع سلم صحیح رہ جائے گی، اور اگر عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو مگر جسمانی طور سے وہاں سے علیحدہ ہونے سے پہلے اس نے اپنا خیار ختم کر دیا ایسی حالت میں کہ راس المال مسلم الیہ کے ہاتھ میں باقی ہو تو وہ عقد جائز ہو گا، یہ ہم احناف کا قول ہے۔ اور اگر راس المال ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ ناجائز ہو کر اب جائز نہ ہو گا۔ البدائع۔
اور دوسری قسم کی وہ شرطیں جو عوض میں ہوتی ہیں وہ سولہ ہیں۔ ان میں سے چھ تو راس المال میں ہیں اور دس مسلم فیہ میں

ہیں۔ پس راس المال کی شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ اس کی جنس بیان کردی گئی ہو یعنی یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار ہیں یا کیلی چیز میں سے گیہوں یا جو وغیرہ ہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس راس المال کی قسم بیان کردی گئی ہو کہ وہ سکہ شاہی ہے یا چہرہ دار ہے۔ یہ شرط صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ اس شہر میں مختلف قیمتوں کے سکے رائج ہوں، اور اگر ایک ہی مالیت کا نقد ہو تو اس کا صرف جنس بیان کردینا کافی ہوگا۔

تیسری شرط صفت بیان کرنا ہے کہ وہ کھرا سکہ ہے یا کھوٹا ہے یا اوسط درجہ کا ہے (النہایۃ)

چوتھی شرط ہے راس المال کی مقدار کو بتا دینا اگرچہ اس کی طرف اشارہ بھی کردیا گیا ہو، مگر یہ ایسی چیز میں ہے جس کی مقدار سے عقد متعلق ہو، جیسے: کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہے، مگر صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اشارہ سے بیان کردینے کے بعد مقدار جاننا شرط نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ روپے تم کو ایک من گیہوں کی بیع سلم میں دیئے حالانکہ ان روپوں کا وزن معلوم نہ ہو، یا یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ گیہوں پانچ سیر زعفران کی سلم میں دیئے حالانکہ گیہوں کا پیمانہ معلوم نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے (الکافی) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ راس المال مقداری ہو (یعنی کیلی یا وزنی ہو) اور اگر ایسا نہ ہو تو صرف اشارہ بھی کافی ہے، اس کی مقدار جاننا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اگر دو مختلف چیزوں میں بیع سلم کا معاملہ کیا گیا اور راس المال کیلی یا وزنی چیز ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی، یہاں تک کہ ہر ایک کا حصہ بیان کردے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ اور اگر کیلی یا وزنی نہ ہو تو تفصیل کی ضرورت نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں جائز ہے (الحاوی)

پانچویں شرط یہ ہے کہ درہم و دینار اور اس کے جانچے اور پرکھے ہوئے ہوں۔ امام اعظمؒ کے نزدیک تو یہ جواز کی شرط ہے، اگرچہ وہ مقدار سے واقف بھی ہو (النہایہ)

چھٹی شرط یہ ہے کہ اسی مجلس سلم میں قبضہ بھی ہو جائے، خواہ راس المال قرض ہو یا عین ہو، یہ قول عامہ علماء کا بطور استحسان ہے، خواہ ابتدائی مجلس میں قبضہ کرے یا آخر مجلس میں قبضہ ہو جائے، حکم یکساں ہے کیونکہ پوری مجلس ایک وقت کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دونوں کھڑے ہو کر چلنے لگے مگر بدنی جدائی سے پہلے ہی قبضہ کرلیا تو بھی جائز ہے (البدائع) نوادر میں ہے کہ جب تک ایک دوسرے کی نظر سے غائب نہ ہوں اگرچہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہی چلے ہوں تو بھی قبضہ جائز ہے (الذخیرہ) اگر مسلم الیہ نے مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے انکار کردیا تو حاکم اسے قبضہ کرنے پر مجبور کریگا (المحیط)

اور اب مسلم فیہ کی شرطوں کا بیان یہ ہے:

شرط نمبر ا۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ (یعنی مبیع) کی جنس بیان کی گئی ہو مثلاً وہ گیہوں ہے یا جو وغیرہ۔

شرط نمبر ۲۔ اس کی نوع بیان کی گئی ہو مثلاً پہاڑی گیہوں یا کھیت کے گیہوں ہوں۔

نمبر ۳۔ اس کی صفت بیان کی گئی ہو کہ وہ کھرے (اعلیٰ درجہ) یا کھوٹے (بالکل معمولی) یا درمیانی درجہ کے ہوں۔ النہایہ۔ اسی لئے اگر صرف عمدہ گیہوں کہا تو اتنا کہنا بھی کافی ہوگا، یہی صحیح ہے۔ الغیاثیہ۔

نمبر ۴۔ یہ کہ مسلم فیہ کی مقدار چیز جیسی ہو اسی حساب سے پیمانہ یا وزن یا گنتی یا گز کے ذریعہ معلوم ہو (البدائع) اور ایسی مقدار سے معلوم ہونا چاہئے کہ جس کے گم ہو جانے کا خوف نہ ہو، یعنی ویسا پیمانہ یا وزن آسانی سے لوگوں کے پاس مل جاتا ہو، اسی لئے اگر کسی معین برتن یا زنبیل (تھیلا) یا معین پتھر کے حساب سے سلم کا معاملہ طے کیا اور یہ نہیں معلوم ہو کہ اس تھیلے میں غلہ وغیرہ کتنا ہو سکتا ہے، یا اس پتھر کا کتنا وزن ہے تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا (جواہر الاخلاطی) اسی طرح اگر کپڑے میں کسی مخصوص لکڑی کا حساب بتلایا جس کا اندازہ عام بازاری گزوں سے معلوم نہ ہو تو بھی جائز نہیں ہوگا (الذخیرہ)

نمبر ۵۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت معلوم اور متعین ہو، یہاں تک کہ اگر فی الفور دینے پر سلم کا معاملہ کیا تو یہ

درست نہ ہوگا، اسکے لئے کم از کم ایک ماہ کا وقفہ ہونا ضروری ہے، اسی پر فتوی ہے (المحیط) رب السلم (مشتری) کی موت سے وقت مقرر کی حد باطل نہیں ہوتی ہے، مگر مسلم الیہ (بائع) کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ یعنی فی الحال ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مسلم الیہ کے ترکہ سے فی الفور وصول کر لی جائے گی (۔القاضی خان)

نمبر ۶۔ یہ ہے کہ جس چیز میں سلم کا معاملہ کیا گیا ہے وہ اس وقت سے آخری وقت مقرر تک برابر بازار میں پائی جاسکتی ہو، بازار سے بالکل ناپید نہ ہو جاتی ہو کہ ایسا ہونے سے معاملہ صحیح نہ ہوگا (الفتح) اس ناپید ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بازار میں وہ چیز نہ ملتی ہو اگرچہ لوگوں کو اپنے گھروں میں مل جاتی ہو (السراج) اور اگر وقت معاملہ سے آخر وقت معین تک وہ چیز پائی جاتی ہو مگر اس نے قبضہ نہیں کیا یہانتک کہ وہ چیز بازار سے ایک وقت میں ختم ہو گئی ہو تو وہ بیع سلم تو اپنے حال پر صحیح رہے گی، لیکن رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد کو فسخ کر دے یا مسلم فیہ (مال) بازار میں پائے جانے تک کے لئے انتظار کرے (الینابیع)

نمبر ۷۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے معین ہو جاتی ہو یہاں تک کہ درہم یا دینار کو مسلم فیہ قرار دینا جائز نہ ہوگا۔ النہایہ۔

نمبر ۸۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ان چار جنسوں میں سے ہو یعنی کیلی یا وزنی یا گنتی کے جو آپس میں برابر ہوں یا گزوں سے ناپنے کی چیز ہو۔ المحیط۔ اسی لئے حیوان کی یا اس کے سری پایوں کی سلم جائز نہ ہوگی (السراج)

نمبر ۹۔ یہ کہ اگر ایسی چیز ہو جس کے لئے لانے، لیجانے اور حفاظت کرنے کے لئے خرچ کرنا پڑتا ہو، جیسے گیہوں وغیرہ تو اس کے ادا کرنے کی جگہ بھی متعین کر دی گئی ہو (الکافی) اور یہی قول صحیح ہے۔ النہر۔ اگر رب السلم نے مسلم الیہ پر یہ شرط لگائی کہ مسلم فیہ (مال) کو فلاں شہر میں لے جاکر دے گا، اس پر مسلم الیہ نے اس شہر میں کسی بھی جگہ پہنچا کر حوالہ کرنا چاہا تو اسے یہ جائز ہوگا، اور رب السلم کو اب یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس شہر میں کسی دوسری اپنی پسند کے مطابق حوالہ کرنے پر مجبور کرے (المحیط) اور اگر اس مال کے پہنچانے لیجانے میں سواری وغیرہ کا خرچہ نہ آتا ہو جیسے مشک وزعفران تو اس کے ادا کرنے کے لئے جگہ متعین کرنے کی بالاتفاق شرط نہ ہوگی بلکہ جس جگہ عقد ہوا ہو وہیں ادا کرے گا، یہ روایت اصل اور جامع صغیر کی بیوع کی بحث میں ہے، یہی قول اصح ہے، صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے (محیط السرخسی) (الینابیع) اور اجاروں کی روایت میں عقد کا مقام متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے، اور یہی اصح قول ہے۔ الکافی والہدایہ۔ اور اگر اس صورت میں دونوں نے مل کر کوئی جگہ متعین کر لی ہو تو کہا گیا ہے کہ جگہ متعین ہو جائے گی، یہی قول اصح ہے (العنایہ)

نمبر ۱۰۔ یہ ہے کہ سلم کے دونوں بدل میں سے کسی میں قدر وجنس کی کوئی علت نہ ہو، اور یہ بات نقود کے سوا تمام صورتوں میں جاری ہے، کیونکہ درہم ودینار کو وزنی چیزوں کی سلم میں دینا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے جائز ہے (محیط السرخسی) چنانچہ اگر کسی نے ہروی تھان کو دوسری ہروی تھان کی سلم میں دیا تو بھی جائز ہوگا (الذخیرہ) اور اگر ایک قفیز گیہوں کو سونے یا چاندی کی بیع سلم میں دیا تو جائز نہیں ہوگا، اور ہمارے نزدیک یہ عقد ہی باطل ہوگا، یہی اصح ہے۔ اور اگر وزنی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا (المبسوط) اگر روپیہ یا اشرفی کو گیہوں کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا۔ م۔ اور جب سلم صحیح ہو گئی پھر مسلم فیہ کو مسلم الیہ نے اپنے وقت پر پہنچا دیا تو رب السلم کو انکار کا اختیار اور حق نہ ہوگا، لیکن اگر شرط کے خلاف ہو تب مسلم الیہ پر جبر بھی کیا جاسکتا ہے کہ جس چیز اور جیسی چیز کی ادائیگی کی شرط طے پائی تھی وہی لا کر دے، اس کے خلاف قبول نہ ہوگا (الینابیع)

قال: وهو جائز في المكيلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والمراد بالموزونات غير الدراهم والدنانير لانهما اثمان والمسلم فيه لابد ان يكون مثمنا فلا يصح السلم فيهماثم قيل يكون باطلا وقيل ينعقد بيعا بثمن مؤجل تحصيلا لمقصود المتعاقدين بحسب الامكان والعبرة في العقود للمعاني والاول اصح لان التصحيح انما يجب في محل اوجبا العقد فيه ولا يمكن

ذلك، قال وكذا في المذروعات لانه يمكن ضبطها بذكر الذرع والصفة والصنعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا في المعدودات التي لاتتفاوت كالجوز والبيض لان العددي المتقارب معلوم مضبوط الوصف مقدورالتسليم فيجوز السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على اهدار التفاوت.

ترجمہ:- قدوری نے کہاہے کہ عقد سلم کیلی اور وزنی دونوں طرح کی چیزوں میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جو بیع سلم کرنا چاہے اسے چاہئے کہ پیمانہ معلوم اور وزن معلوم اور وقت معلوم تک کے لئے سلم کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں وزنی چیزوں سے مراد درہم اور دینار کے سوا باقی چیزیں ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں یعنی درہم و دینار ثمن ہیں، اور مسلم فیہ ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو مبیع ہو۔ یعنی وہ متعین کرنے سے فورا متعین ہوسکتی ہو، لہذا ان دونوں میں سلم کا معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اب اگر کسی نے ان دونوں چیزوں میں سلم کرہی لیا تو کچھ فقہاء نے کہاہے کہ یہ سلم باطل ہے، اور کچھ فقہاء نے کہاہے کہ یہ بیع سلم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح ایک ایسی عام بیع ہوجائے گی جس کا ثمن ادھار طے ہوا ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہوسکے دونوں معاملہ کرنے والوں کا مقصود حاصل ہو، اور ایسے معاملات کرنے میں معانی اور مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے (لفظوں میں کچھ بھی کہاجائے)۔

(ف:- اس طرح دو قول ہوگئے) ان میں سے پہلا قول اصح ہے، کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی عمل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد طے کیا ہو حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کو صحیح بنانا ممکن نہیں ہے، اور عقد کو بدل کر عقد مقایضہ کردینا جائز ہے۔

قال: وكذا الخ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ اسی طرح (کیلی اور وزنی چیزوں کے جائز ہونے کی طرح) ان چیزوں میں بھی بیع سلم جائز ہوگی جو گزوں سے ناپ کر فروخت کی جاتی ہیں (جیسے کہ کپڑے اور چٹائیاں وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں کو متعین کرنے اور حساب میں لانے کے لئے ان کی لابنائی اور چوڑائی بیان کرنے اور صفت اور صنعت بیان کردینے سے ان کا تعین ہوجاتا ہے یعنی ان کو صفت کے لحاظ سے اعلی یا ادنی یا متوسط بتادینے سے اور صنعت میں کہ باریک یا موٹا ہوگا اور ان باتوں کو بیان کرنا ضروری ہوجاتا ہے تاکہ ان سے جہالت دور ہوجائے، اس طرح بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط متحقق ہوجائے گی۔ اسی طرح گنتی کی ایسی چیز میں بھی سلم جائز ہے جن میں ایک جیسی اور برابر ہوتی ہوں ان کی مقدار معلوم ہوتی ہے، اور ان کا وصف بھی جانا پہچانا ہے اور ان کے چھوٹے وبڑے کو برابر ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عام طور سے لوگوں نے ایسی چیزوں میں فرق نہ کرلینے کو اپنا معمول بنالیاہے، اور ان پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (ف) یعنی انڈوں میں اگرچہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر وہ تھوڑا فرق ہوتا ہے، اسی لئے لوگوں نے بالاتفاق اتنے سے فرق کا اعتبار عملاً ختم کردیا ہے۔

توضیح:- کیلی، وزنی، عددی چیزوں میں بیع سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

بخلاف البطيخ والرمان لانه يتفاوت آحاده تفاوتا فاحشا وبتفاوت الاحاد في المالية يعرف العددي المتفاوت، وعن ابي حنيفة انه لا يجوز في بيض النعامة لانه يتفاوت آحاده في المالية ثم كما يجوز السلم فيها عددا يجوز كيلا وقال زفر لا يجوز كيلا لانه عددي وليس بمكيل وعنه انه لايجوز عدد ايضا للتفاوت ولنا ان المقدار مرة يعرف بالعدد وتارة بالكيل وانما صار معدودا بالاصطلاح فيصير مكيلا باصطلاحهما وكذا في الفلوس عددا وقيل هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لايجوز لانها اثمان ولهما ان الثمنية في حقهما باصطلاحهما فبطل باصطلاحهما ولاتعود وزنيا وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:- برخلاف خربوزہ اور انار کے یعنی ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں (چھوٹے بڑے اور اچھے

وبرے کے اعتبار سے) بہت فرق ہوتا ہے۔(ف) اور عوام میں اس فرق کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے یہاں تک کہ قیمت کے اعتبار سے ان میں دوگنے، تین گنے کا بھی فرق ہو جاتا ہے، اور مالیت کے اعتبار سے افراد میں فرق ہونے کی وجہ سے ان کے اعداد میں فرق معلوم ہوتا ہے۔

(ف) یعنی ہر ایسی چیز جس کے افراد مختلف قیمتوں سے فروخت ہوتے ہوں ان میں عددی فرق کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عددی فرق والی چیز ہے۔ اور اگر کسی چیز کے افراد کی مالیت برابر ہو تو وہ قیمت ایک دوسرے کے قریب قریب سمجھے جاتے ہیں، جیسے کہ انڈے کہ ٹوکری کے سارے انڈے ایک ہی قیمت سے علیحدہ علیحدہ بیچے جاتے ہیں۔

وعن أبي حنيفة الخ:- اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نعامہ (شتر مرغ) کے انڈوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے انڈوں کی قیمتوں میں ایک دوسرے سے فرق ہوتا ہے۔(ف) لیکن یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا عرف اور عام رواج دیکھنا چاہئے کہ اگر شتر مرغ کے انڈوں کے خریدنے سے مقصود صرف ان کا کھانا ہو تو اس وقت ظاہر الروایہ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا بیع سلم اس میں جائز ہوگی، اور اگر انڈوں کے خریدنے سے مقصود ان کے چھلکوں سے قندیلیں بنانی ہوں جیسے: کہ مصری شہروں میں ہوتا ہے تو اس صورت میں ان کی صفائی اور مقدار بھی بیان کرنا ضروری ہوگا، یا پھر اس کا اعتبار ہی نہیں کیا جائے گا۔ مف۔ الحاصل گن کر بیچی جانے والی چیزیں اگر ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں تو ان میں سلم جائز ہے۔ پھر ایسی عددیات متقاربہ (گن کر بیچی جانے والی ایسی چیزیں) میں کے اعداد ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں جس طرح گن کر سلم جائز ہوتی ہے اسی طرح پیمانہ کے اندازہ کے ساتھ بھی جائز ہے۔(ف) چنانچہ اگر اس طرح ان میں سلم کا معاملہ کیا کہ مثلاً: سو روپے کے دس قفیز انڈے ہوں گے تو یہ بیع بھی جائز ہوگی۔

وقال زفر الخ:- اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عددی متقارب میں پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیز جو عددی ہوتی ہے کیلی نہیں ہوتی ہے۔(ف) اس کا جواب یہ ہے کہ عدد یا پیمانہ کی شرط کا پایا جانا صرف دلی اطمینان کے لئے ہے بالخصوص جبکہ عاقدین دونوں ہی معاملہ کرنے پر راضی ہوں تو دونوں ہی صورتیں برابر ہوں گی۔ مف۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ایسی چیز میں سلم جائز بھی ہو۔

وعنه أنه لايجوز الخ:- اور زفرؒ سے ایک روایت ہے کہ ایسی عددی چیزیں جو ایک دوسرے کے بالکل قریب قریب برابر ہوں ان میں شمار سے بھی سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان چیزوں میں فرق ہوتا ہی ہے۔(ف) اگرچہ وہ فرق بالکل معمولی سا ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں اس بات پر راضی ہو چکے ہیں کہ ہم لوگ اس معمولی سے فرق سے چشم پوشی کریں گے اور اسی حالت میں اپنے معاملہ کو جاری اور باقی رکھیں گے، ان کے علاوہ اور لوگوں کا بھی اس پر عمل جاری ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولنا أن المقدار الخ:- یعنی ہماری دلیل یہ ہے کہ چیز اور مبیع کی مقدار کبھی تو گن کر جانی جاتی ہے اور کبھی پیمانہ سے ناپ کر بھی معلوم کی جاتی ہے۔(ف) جتنی چیزیں عددیات متقاربہ یعنی گن کر لین دین کی جانے والی ہیں ان کے عددی ہونے پر کوئی نص موجود نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ تو عام لوگوں کے رواج اور عمل کی اصطلاح ہی سے عددی سمجھی جاتی ہیں۔(ف) جس طرح کسی چیز کے عددی ہونے کا مدار اصطلاح اور عوام کے عملدرآمد پر ہوا اسی طرح ان دونوں متعاقدین کی اصطلاح سے ہی پھر وہی معدودی چیز کیلی بھی ہو جائے گی۔

(ف) یعنی جبکہ ان دونوں نے اسی عددی چیز کو پیمانہ کے حساب سے ٹھہرا لیا ہو، اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ اخروٹ کو پیمانہ میں ڈال کر بیچنے سے ان کے درمیان تخلخل اور خلاء باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ اس جگہ اس کی اپنی جنس کے عوض بیچنا مقصود نہیں ہے اس لئے کہ جس مال میں سود کا شبہ ہو اس میں بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے۔

وكذا في الفلوس الخ:-اسی طرح فلوس کی سلم بھی گنتی کے اعتبار سے جائز ہے۔(ف) جامع کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فلوس بھی تو ثمن ہی ہوتے ہیں۔(ف) حالانکہ بالاتفاق ثمن کو مسلم فیہ ٹھہرانا جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ فلوس میں خلقۃً اور پیدائشی ثمن نہیں ہے۔

ولهما أن الثمنية الخ:- شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کو ثمن ٹھہرانا تو بائع اور مشتری کی متفقہ اصطلاح سے طے پایا تھا، اس لئے انہی کے اتفاق کر لینے سے اس کی ثمنیت ختم بھی ہو جائے گی۔(ف) یعنی جب فلوس خلقۃً ثمن نہیں ہوتے ہیں تو وہ عوام کی اصطلاح پر موقوف رہے یعنی عوام میں جس طرح رواج جاری ہے اسی کے مطابق حکم ہوگا، اور بائع اور مشتری بھی ان ہی عوام میں سے ہیں اس لئے ان کی اصطلاح بھی وہی ٹھہری۔ پھر ایک وقت میں جب ان دونوں نے اپنی پرانی اصطلاح ختم کر دی تو ان دونوں کے حق میں ان فلوس کا ثمن ہونا بھی ختم ہو گیا، اسی لئے اب وہ دوسرے اسباب کے حکم میں ہو گئے۔ اور اب دوبارہ وزنی نہیں ہوں گے۔(ف) یعنی ان کی ثمنیت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ احتمال ہو گیا تھا کہ شاید وہ پہلے کی طرح اب پھر وزنی ہو جائیں، اور گن کر ان کی بیع سلم جائز نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ فی الحال ان دونوں کا مل کر پرانی اصطلاح کو ختم کر دینے سے دوسرے لوگوں سے بھی اصطلاح ختم نہ ہو گی۔ چنانچہ ان دونوں کی اصطلاح تو ختم ہو گئی مگر وہ وزنی بھی نہیں مانے جائیں گے، کیونکہ عوام کی اصطلاح تو باقی ہے۔ اس مسئلہ کو مدلل طریقہ سے ہم پہلے یعنی باب الربوا میں بیان کر چکے ہیں۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں فلوس ثمن ہی ہیں، اس لئے ان میں وزن کے علاوہ دوسرے طریقہ سے بیع سلم جائز نہ ہو گی۔ مف۔

توضیح:- خربوزے، انار اور فلوس میں بیع سلم تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولايجوز السلم فى الحيوان وقال الشافعي يجوز لانه يصير معلوما ببيان الجنس والسن والنوع والصفة والتفاوت بعد ذلك يسير فاشبه الثياب ولنا ان بعد ذكرما ذكر يبقى فيه تفاوت فاحش فى المالية باعتبار المعانى الباطنة فيفضي الى المنازعة بخلاف الثياب لانه مصنوع للعباد فقلما يتفاوت الثوبان اذا نسجا على منوال واحد وقد صح ان النبى عليه السلام نهى عن السلم فى الحيوان ويدخل فيه جميع اجناسه حتى العصافير قال ولا فى اطرافه كالرؤس والاكارع للتفاوت فيها اذ هو عددى متفاوت لامقدر لها.

ترجمہ:-اور جانوروں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔(ف:- مثلاً بکریوں وغیرہ کے لئے سلم کے طور پر روپے دیئے تو یہ بیع باطل ہو گی۔ لہٰذا اس مقصد کے لئے اگر چاہے تو ہر حیوان کو بیع مقایضہ کے طور پر خرید لے)، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حیوان میں بھی بیع سلم کرنا جائز ہے، کیونکہ جانوروں کی چار چیزیں (۱) جنس (۲) عمر (۳) نوع (۴) اور صفت بیان کر دینے سے جانور کی شناخت اور تعیین ہو جاتی ہے۔

(ف:- مثلاً بکریاں جو دو سال کی ہوں اور دریائے جمنا پار کی یا پنجاب کی اور اس صفت کی ہوں) اس طرح بیان کر دینے کے بعد بھی کچھ تھوڑا فرق اور مزید کچھ احتمال نکلتا ہے مگر وہ بہت معمولی سا ہوتا ہے، لہٰذا جانور کا حکم بھی کپڑوں کے جیسا ہو گا۔ (یہاں تک کہ کپڑوں میں جنس ونوع وصفت اور موٹا وپتلا بیان کر دینے سے مسلم فیہ کی حیثیت سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے اور اس طرح کی بیع سلم اس میں بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ حالانکہ دیکھنے اور غور کرنے سے ان میں تھوڑا تھوڑا فرق نکل جاتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی علم ہو جاتا ہے اور اس معمولی سا فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

ولنا أن بعد ذكر الخ:-اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ باتوں کے بیان کرنے کے بعد بھی کچھ باتیں خلق ظاہری و باطنی کے لحاظ سے ایسی باقی رہ جاتی ہیں جن کی وجہ سے ان کی قیمتوں میں بہت فرق رہ جاتا ہے۔(ف) جیسے غلام کا ہوشیار ہونا، ذکی ہونا

اور باندی کا خوبصورت ہونا، اور بکری کا تھن بڑا ہونا وغیرہ ایسی بہت سی باتیں ہوتی ہیں جن میں لوگوں کی رغبت زیادہ ہونے کی وجہ سے ان جانوروں کی قیمتوں میں بہت فرق ہو جاتا ہے، پھر بالآخر جھگڑا کھڑا ہو جاتا ہے۔ (ف) حالانکہ جس عقد میں جھگڑا ہونے کا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔)

بخلاف الثیاب الخ:۔ بخلاف کپڑوں اور ان کے تھان کے کہ وہ تو بندوں کے ہاتھوں اور مشینوں سے بنائے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے جب ایک طرح کے یا ایک جیسے کارخانوں کے ہوں گے تو ان کے دو تھانوں کے درمیان انتہائی معمولی سا فرق رہ جاتا ہے۔ (ف) یعنی تھان کا انداز بندوں کی نگاہ میں ہوتا ہے، اسی لئے جب دو تھان ایک ہی سوت اور دھاگہ سے ایک ہی ڈھنگ سے بنے جائیں تو ان میں تھوڑا سا ہی فرق رہ جاتا ہے، مگر حیوان کی خلقت اور بناوٹ میں انسان کے اختیار کو کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا حیوان کو تھان پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کے علاوہ ایک روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان میں سلم کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (ف) اس کی روایت حاکم اور دار قطنی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے، لیکن اس اسناد میں اسحاق بن ابراہیم بن ہشیم بن حر راوی ہیں جن کے بارے میں حاکم نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں موضوع ہوتی ہیں، اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایت کرتے ہیں، مگر شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس باب کی متعدد حدیثیں منقول ہیں اس لئے موجودہ حدیث کو ضعیف کہنے سے کچھ نقصان لازم نہیں آتا ہے۔

چنانچہ نمبر ا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے علاوہ عبدالرزاق و دار قطنی اور بزار نے بھی کی ہے، اور امام بزارؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں اس سے بہتر اور اجل اسناد نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے قابل قبول نہ ہوگا، بالخصوص ایسی حالت میں کہ ثقہ راویوں نے اس کی تصریح کر دی ہے، جن میں خاص کر حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، سنن اربعہ اس کی روایت کی ہے۔ اور ترمذی نے حسن عن سمرہ کی روایت کو صحیح کہا ہے، حالانکہ ہمارے اور اکثر سلف کے نزدیک مرسل روایت بھی قابل حجت ہے، اور یہی مفہوم حضرت جابرؓ کی روایت میں ثابت ہے۔ ترمذی نے اسے بھی حسن صحیح کہا ہے، اور امام احمدؒ کی ابن عمرؓ سے مروی روایت میں بھی نقد کے سوا ادھار بیچنے کی ممانعت ثابت ہے۔ مف۔

اور دوسرے آثار بھی اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے زید بن خویلدہ کو مضاربت کے لئے مال دیا ہے اور زید نے منتربس بن عرقوب سے اونٹوں کی سلم کا معاملہ طے کیا الخ، اسی میں مذکور ہے کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا تو مکروہ کہا، اور زیدؓ کو اس سے منع فرمادیا، یہ کہتے ہوئے کہ مال واپس لے لو اور میرا مال کبھی بھی حیوان کی سلم میں نہ لگاؤ۔ اس کی روایت محمد و ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق اور الطحاوی نے کی ہے۔ اور یہ روایت ابراہیم النخعیؒ اور محمد بن سیرین سے مرسل حجت مقبول ہے۔ ت۔ مف۔

چونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ ادھار ہوتی ہے اس لئے صحیح احادیث سے حیوان کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور لفظ حیوان عام ہے اس لئے اس میں ہر جنس کا جانور داخل ہو گیا یہاں تک کہ بکریاں (چھوٹی چھوٹی چڑیائیں) بھی اس میں داخل ہو کر ممنوع ہوں گی۔ (ف) لیکن مچھلی حیوان ہونے کے باوجود اس میں سلم جائز ہے، پھر اس میں زندہ یا مردہ جیسی چاہے دے سکتا ہے۔ مف۔

اس موقع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض صدقہ کے اونٹ آجانے تک کے لئے ادھار کے طور پر لیا، جس کی روایت ابو داؤد اور احمد نے کی ہے۔ اس میں ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض ادھار بیچنا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف ہے۔ اور ابن الہمامؒ نے تو اس میں زبردست اضطراب نقل کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس کے باوجود حضرت ابن عباسؓ سے صحیح ابن حبان میں اجل اسناد سے جو حدیث اوپر مذکور ہوئی ہے کہ حیوان کو ادھار بیچنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے اس سے معارضہ ہو رہا ہے۔ اس لئے اس کا سلم بھی جائز نہ ہوگا۔

قال: ولا في أطرافه الخ:۔ اور حیوان کے اطراف مثلاً اس کے سر اور پائے وغیرہ میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) اکارع، کراع کی جمع ہے جانوروں کے گھٹنوں سے نیچے کا حصہ (یعنی ان کے ہاتھ پاؤں ران کی ہڈیاں اور سر وغیرہ کی بیع سلم جائز نہیں ہے) کیونکہ ان چیزوں میں بھی مختلف حیثیتوں سے فرق ہوا کرتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں گن کر فروخت ہوتی ہیں اور ان کے درمیان آپس میں چھوٹے بڑے پتلے اور موٹے کی بناء پر فرق ہوتا ہے۔ ان کا کوئی صحیح اندازہ نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ان کی قیمتوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔

توضیح:۔ جانوروں اور ان کے سری، پایوں میں بیع سلم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولافي الجلود عددا ولا في الحطب حُزما ولا في الرطبة جُرزاً للتفاوت الا اذا عرف ذلك بان يبين له طول ما يشد به حُزمة انه شبر او ذراع فحينئذ يجوز اذا كان على وجه لا يتفاوت .قال، ولا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز، وقال الشافعي يجوز اذا كان موجودا وقت المحل لوجود القدرة على التسليم حال وجوبه. ولنا قوله عليه السلام لا تُسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها، ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلابد من استمرار الوجود في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل. ولو انقطع بعد المحل فرب السلم بالخيار ان شاء فسخ السلم وان شاء انتظر وجوده، لان السلم قد صح والعجز الطارى على شرف الزوال فصار كاباق قبل القبض.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ کھالوں میں بھی گن کر دینے میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ (ف۔ لیکن اگر کسی کھال کی کوئی قسم معلوم و معین بیان کر دے تو بیع سلم جائز ہوگی۔ الذخیرہ۔ ع)۔ اور گٹھوں کے حساب سے ایندھن میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ اور تازہ چاروں اور گھاسوں میں گڈیوں کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کھالوں میں ایک دوسرے سے اور ایندھن کے گٹھوں، گھاسوں (رطبہ) میں گڈیوں کے درمیان مختلف حیثیتوں سے فرق ہوا کرتا ہے۔ البتہ اگر کسی خاص طریقہ سے ان کو متعین و معلوم بنادیا جائے اس طریقہ سے کہ مثلاً جس کا گٹھا باندھا جائے اس کی لانبائی کہ وہ ایک ہاتھ یا ایک بالشت ہوگی۔ تو اس کی سلم جائز ہوگی۔ بشرطیکہ اس صورت میں بھی ان کے درمیان فرق نہ ہوتا ہو۔ (ف۔ مثلاً: یہ کہہ کر کہ لکڑیاں سوکھی ہوئی ہوں اس قسم کی رسی سے مضبوطی کے ساتھ کس کر باندھے ہوئے گٹھے ہوں۔ اسی طرح رطبہ اور چمڑوں میں بھی کوئی صورت بتادی گئی ہو۔ بعضوں نے کہا ہے کہ کاغذ میں سلم جائز ہے۔ جب کہ اس کی لمبائی چوڑائی اور موٹائی اور اس کی قسم بیان کر دی جائے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ آج کل تو کاغذ مشین سے اور کارخانہ میں بنائے جاتے ہیں تو ان کی قسم اور دوسری تمام ضروری باتیں جن سے اس کی شناخت اور تعین ہو جاتی ہو بیان کر دی جائے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے۔ م)۔ گیہوں میں وزن کے حساب سے ظاہر المذہب کے مطابق بیع سلم جائز ہے۔ قاضی خان میں اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ قال ولایجوز الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ کوئی مسلم فیہ عقد کے وقت تک باقی نہ رہے اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ بازار سے

مل سکتا ہو)۔ اس بناء پر اگر عقد و معاملہ کرتے وقت بازار میں نہ ہو مگر ادائیگی کے وقت بازار میں پایا جائے یا اس کے برعکس ہو یعنی عقد کے وقت تو موجود ہو مگر ادائیگی کے وقت ناپید ہو الحاصل تینوں صورتوں میں کہ (۱) ادائیگی کے وقت موجود نہ ہو۔ یا (۲) عقد کے وقت نہ ہو۔ (۳) یا کسی وقت نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ (ف یعنی بازار میں ہونا شرط ہے۔ اگرچہ لوگوں کے گھروں میں موجود ہو۔ جیسا کہ پہلے بھی بتایا جاچکا ہے۔ م)۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعی (ومالک واحمد) رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اگر ادائیگی کے وقت موجود ہو تو اسے دے سکتا ہے۔ لہذا اس کی سلم جائز ہوگی۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پھلوں میں جب تک صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے تم ان کی بیع سلم نہ کرو۔ (ف پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدمی یا جانوروں کے کام میں آسکیں۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ **ولان القدرۃ الخ** اور ممانعت کی دلیل عقلی یہی ہے کہ مسلم فیہ کو اسی وقت حوالہ کرنا ممکن ہوگا جب کہ اسے حاصل کرلے گا۔ (ف۔ یعنی اس چیز کو حاصل کرنے کے بعد ہی حوالہ کرنے کی قدرت ہو سکتی ہے)۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مقررہ وقت کے اندر ہمیشہ وہ چیز موجود رہے تاکہ اسے حاصل کر کے حسب وعدہ دے سکے اور اگر وقت مقرر آنے کے بعد وہ چیز بازار سے ختم ہوگئی تو رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد سلم کو فسخ کردے یا چاہے تو مسلم فیہ کے پائے جانے تک انتظار کرلے۔ ف یعنی جب بھی وہ مسلم فیہ ملنے لگے وہ اس مسلم الیہ سے وصول کرلے۔ کیونکہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا ہے۔ اور مسلم الیہ کو جو مال نہ دینے کی عاجزی پیدا ہوگئی تھی وہ ختم ہونے کے قریب پہنچ چکی ہے۔ (ف کیونکہ چند دنوں کے بعد جیسے ہی وہ مال ملنے لگے گا یہ ادا کرنے کے قابل ہو جائے گا)۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی گویا کہ اس کا اپنا غلام جسے اس کے مشتری کے حوالہ کرنا تھا اس کے قبضہ میں دینے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا ہو۔ (ف۔ کہ ایسی صورت میں اس کے مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس غلام کے واپس ہونے تک خاموشی کے ساتھ انتظار کرتا رہے ورنہ اس خریداری کو فسخ کردے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی رب السلم (مشتری) کو اختیار ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو وہ عقد از خود فسخ ہو جائے گا۔ یا عقد سلم صحیح ہونے سے پہلے بازار سے ناپید ہو جائے تو بھی عقد فاسد ہو جائے گا۔

توضیح:۔ جانوروں کے چمڑے۔ لکڑی کے گٹھڑ۔ گھانسوں کی گڈیوں کی بیع سلم ان کے جائز ہونے کی شرط۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولافی الجلود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحطب۔ سوکھی لکڑی۔ ایندھن۔ جمع احطاب۔ محزما جائے بے نقطہ کو ضمہ دوسرے حرف زا نقطہ والے کو فتحہ کے ساتھ۔ گٹھڑ۔ الرطبۃ سبز گھاس۔ گھوڑے کا چارہ وغیرہ۔ رُطب۔ پختہ' تازہ کھجور۔ واحد رُطبۃ۔ جمع رطاب وارطاب۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الخ** ہم احناف کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم لوگ پھلوں میں سلم نہ کرو یہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ یعنی آدمی یا جانوروں کے کام کے لائق ہو جائیں رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابن اسحٰقؒ نے ایک نجرانی شخص سے روایت کی ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے سوال کیا کہ میں باغ نخل (کھجور کے باغ) میں بیع سلم کروں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ کیونکہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں باغ نخل میں اس کی کلیاں نکلنے سے پہلے سلم کی تھی مگر اس سال اس میں گودہ نہیں آیا یعنی کھجوریں سوکھی رہ گئی تھیں اس لئے بات بڑھی اور مشتری و بائع دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ پیش کیا۔ تو آپ نے بائع سے فرمایا کہ اس مشتری نے تمہارے باغ سے کچھ لیا ہے یا نہیں۔ جواب دیا کچھ نہیں لیا ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ آخر تم اس کا مال کس چیز کے عوض اپنے لئے حلال کرنا چاہتے ہو۔ اب تک تم نے ان سے جو کچھ لیا ہے ان کو واپس کردو اور کھجور کے درخت میں سلم کا معاملہ نہ کردو یہاں تک کہ ان کے پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ مف۔ اب اس روایت پر یہ اعتراض

ہوا کہ اس میں نجرانی شخص کا ذکر ہوا ہے وہ تو مجہول ہے۔ اس لئے ایسی حدیث دلیل کے طور پر لائی گئی جو معروف ہے۔ یعنی یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ رواہ البخاری اس حدیث میں پھلوں کی ہر قسم کی قبل از وقت بیع سے منع فرمایا گیا ہے جس میں بیع سلم بھی داخل ہو گئی ہے۔ جب تک کہ ان کے پھلوں کا وجود صالح نہ ہو جائے۔ چنانچہ ابوالبختری نے روایت کی ہے کہ میں نے ابن عمرؓ سے نخل کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کار آمد ہو جائے۔ رواہ البخاری
اور ابن عباسؓ سے نخل میں سلم کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے کچھ کھایا جا سکے (رواہ البخاری) دونوں جلیل القدر صحابی یعنی ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیع النخل کی ممانعت سے بیع سلم کی ممانعت سمجھی گئی۔ ان باتوں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگرچہ حدیث مذکورہ بالا میں نجرانی مجہول ہیں مگر وہ حدیث اپنی جگہ قوی اور صحیح ہے۔ اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جس چیز میں سلم کی بیع کی جائے وہ چیز اس کے عقد کے وقت موجود ہو۔ اور بالاجماع اس کی ادائیگی کے وقت اس کا موجود ہونا بھی شرط ہے۔ الحاصل اجماع مرکب کے طریقہ سے اول اور آخر کے درمیان بھی اس کا موجود ہونا چاہئے۔ کیونکہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ م۔ مف۔

قال و يجوز السلم في السمك المالح وزنا معلوما وضربا معلوما، لانه معلوم القدر مضبوط الوصف مقدور التسليم اذ هو غير منقطع، ولا يجوز السلم فيه عددا للتفاوت. قال ولا خير في السلم في السمك الطرّي الا في حينه وزنا معلوما وضربا معلوما لانه ينقطع في زمان الشتاء حتى لو كان في بلد لا ينقطع يجوز مطلقا، وانما يجوز وزنا لا عددا لما ذكرنا وعن ابي حنيفة انه لا يجوز في لحم الكبار منها وهي التي تُقطَع اعتبارا بالسلم في اللحم عنده.

ترجمہ:۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نمکین (نمک ملائی ہوئی) مچھلی میں وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ بیع سلم جائز ہے۔ (ف۔ مثلاً: یوں کہا ہو کہ میں نے ریہو مچھلی میں دس روپے کلو کے اعتبار سے سو روپے بیع سلم کے لئے دیئے) کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے اور اس کی صفت بالکل واضح ہے اور اس کا حوالہ کرنا بھی اختیار میں ہے۔ کیونکہ یہ بازار سے غائب نہیں ہوتی ہے لیکن ایسی مچھلی میں گنتی سے سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف اور ان میں چھوٹے بڑے کا بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ کے دریاؤں میں یہ نمکین مچھلیاں بھی ہر وقت نہیں ملتی ہیں۔ اس لئے عقد کے وقت سے دینے کے وقت تک برابر ملتی رہتی ہوں تو شرط مذکور کے ساتھ جائز ہے) اور امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے کہ تازہ مچھلی کی سلم میں کچھ بھلائی نہیں ہے مگر اس زمانہ میں جب کہ وہ پائی جاتی ہوں اور وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ۔ (ف یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی پیداوار اور آمدنی ہوتی ہو اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کو جو بازار میں برابر ملتی ہو اس کو بیان کر کے وزن معلوم کے ساتھ اس کی بیع سلم کی جائے تب جائز ہو گی)۔ کیونکہ جاڑوں کے موسم میں تازہ مچھلی کی آمد ختم ہو جاتی ہے۔ (ف بالخصوص ایسے سرد ملکوں میں جہاں برف جمتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عاقد ایسے ملک میں ہو جہاں یہ تازہ مچھلیاں کبھی ختم نہیں ہوتی ہوں تو مطلقاً ہر زمانہ میں ان میں سلم جائز ہے۔ و انمایجوز الخ اور ان مچھلیوں کی بیع سلم صرف وزن سے جائز ہوتی ہے گن کر نہیں اسی مذکورہ وجہ سے (ف: مچھلیاں ایک دوسرے سے بہت زیادہ چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہیں اس لئے تول کر ان کی بیع جائز رکھی گئی ہے گن کر جائز نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے)۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم جائز نہیں ہے۔ بڑی مچھلیوں سے مراد وہ ہیں جو کاٹ کر بیچی جاتی ہوں۔ دوسرے جانوروں مثلاً: بکری وغیرہ کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے۔ اسی طرح بڑی مچھلیوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے اور دونوں میں علت مشترکہ یہ ہے کہ ان جانوروں کی طرح مچھلیوں میں بھی موٹی اور دُبلی کا فرق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ (جائز ہونے) کی وجہ یہ ہے کہ مچھلیوں

میں دُبلی اور موٹی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مچھلی کے گوشت کو مطلقاً گوشت نہیں کہا جاتا ہے۔ فافہم۔

توضیح:۔ مچھلی اور اس کے گوشت میں سلم، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا خير في السلم في اللحم عند ابي حنيفة وقالا اذا وصف من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز، لانه موزونٌ مضبوط الوصف، ولهذا يُضمن بالمثل ويجوز استقراضه وزنا، ويجرى فيه ربوا الفضل بخلاف لحم الطيور لانه لا يجوز وصف موضع منه، وله انه مجهول للتفاوت في قلة العظم وكثرته أو في سمنه وهزاله على اختلاف فصول السنة، وهذه الحالة مفضية الى المنازعة وفي مخلوع العَظم لا يجوز على الوجه الثاني، وهو الاصح. والتضمين بالمثل ممنوع وكذا الاستقراض وبعد التسليم فالمثل اعدل من القيمة ولان القبض يعاين فيعرف مثل المقبوض به في وقته اما الوصف فلا يكتفى به.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گوشت یعنی بکری وغیرہ میں سلم کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔(ف جائز نہیں ہے) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گوشت کے لئے متعین جگہ اور متعین صفت بیان کردی جائے تو سلم جائز ہو جائے گی۔(ف مثلاً یوں کہا کہ دو سالہ موٹی بکری یا بکرے موٹے تازہ کی پٹھ کا چار من گوشت چاہئے تو یہ سلم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ وزنی گوشت اپنے اوصاف معلومہ سے متعین منضبط کردیا گیا ہے۔(ف اسی وجہ سے ہر وقت اسی طرح ادا کرنا ناممکن نہ ہوگا)۔ ولهذا يضمن الخ اور اسی وزنی ہونے کی وجہ سے جب کبھی اس کا تاوان ادا کرنا پڑتا ہے تو اتنا ہی اور اسی جیسا ادا کرنا ہوتا ہے۔ نیز وزن کر کے اس کا قرض لینا جائز ہے۔ اور زیادتی و کمی کی وجہ سے سود کا حکم اس پر جاری ہو جاتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی کا کچھ گوشت برباد کردے تو اتنا ہی گوشت وزن کر کے اس پر تاوان لازم آتا ہے۔ اور اگر وزن کر کے قرض لے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر ایک جنس کے جانور کے گوشت کو آپس میں کمی یا زیادتی سے فروخت کرے تو زیادتی سود کا سودا ہوتا ہے۔ لہذا جب ایک وزنی چیز صفت سے متصف اور معین ہو تو اس کو سلم میں ادا کرنا جائز ہوتا ہے)= بخلاف پرندوں کے گوشت کے کہ ان میں سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ پرندہ میں سے کسی جگہ کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔(ف۔ اور پرندوں کے کسی مخصوص عضو کے گوشت کے خریدنے کا رواج بھی نہیں ہے۔ لیکن چرنے والے جانوروں میں مخصوص جگہ کو معین کرنا ممکن ہے تو اس میں سلم بھی جائز ہے (وله انه مجهول الخ) اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کہنے کے باوجود وہ مجہول ہی رہ جاتا ہے کیونکہ اس کی ہڈیاں چھوٹی اور بڑی ہوا کرتی ہیں یا سال کے مختلف موسموں میں جانور کبھی موٹے اور کبھی دبلے ہو جایا کرتے ہیں۔(اس طرح فرق ہوا کرتا ہے) اور یہی جہالت کبھی بڑھ کر جھگڑے کھڑے کر دیتی ہے۔(ف اس لئے ان میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ ہڈی نکال کر صرف گوشت کا معاملہ کیا جائے تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ وفي مخلوع العظم الخ ایسے گوشت میں دوسری وجہ سے سلم جائز نہ ہوگی۔(ف۔ کیونکہ جانوروں کے دبلے اور موٹے ہونے میں فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کے گوشت میں آپس میں فرق ہو جاتا ہے۔ اس طرح فرق اور جہالت باقی رہ جاتی ہے)۔ اور یہی روایت اصح ہے۔(ف۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ اس احتمال کے باوجود کسی وقت ضمان لازم ہونے کی صورت میں گوشت کے عوض گوشت دینا کس طرح جائز ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے' والتضمين الخ کہ گوشت کے مثل کو ضمان میں دینا جائز نہیں بلکہ ممنوع ہے۔(کہ اس صورت میں قیمت ہی لازم ہوتی ہے) اور اگر مثلی ضمان دینے کو مان لیا جائے تب بھی دینے کی وجہ یہ ہوگی کہ قیمت ادا کرنے کے مقابلہ میں مثلی دینے میں زیادہ عدل وانصاف پایا جاتا ہے۔(ف یعنی اگر ہم یہ مان لیں کہ گوشت برباد کردینے کے تاوان میں اسی جیسا لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ تاوان دینا تو بہر صورت لازم ہوگا خواہ وہ قیمت دے کر ہو یا اسی جیسا دے کر ہو لیکن قیمت کے مقابلہ میں مثل دینا زیادہ انصاف کرنا ہوتا ہے اسی لئے موجودہ مسئلہ میں مجبوراً مثل ہی دلایا گیا

ہے۔ اور قرضہ میں بھی مثلی ملتی ہے۔ ولان القبض یعاین الخ اور اس وجہ سے بھی کہ قرض کا مال جس طرح دیتے وقت آنکھوں سے دیکھ کر دیا تھا اسی طرح اس کو لیتے وقت بھی دیکھ کر لے گا اور اسی وقت مال کو پہچان لے گا۔ (ف لیکن سلم میں قبضہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو ادھار کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف وصف بتایا جاتا ہے۔ اس لئے اس وصف پر اکتفاء نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف۔ وصف بتانے سے بھی پوری شناخت نہ ہوگی۔ اسی لئے سلم جائز نہ ہوگی۔ پھر بھی یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان دونوں توجیہوں میں اشکال ہے۔ اسی لئے کتاب حقائق وعیون میں لکھا ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔

کما فی الفتح۔ چند ضروری مسائل: (۱) بالاتفاق چربی میں سلم کرنا جائز ہے۔ اسی طرح دنبہ کی چکی میں بھی (۲) جو پرندے شکار کر لئے گئے ہوں ان کی سلم صاحبینؒ کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ مف

توضیح:۔ جانوروں اور پرندوں کے گوشت میں سلم کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایجوز السلم الامؤجلا وقال الشافعی یجوز حالا لاطلاق الحدیث، ورخّص فی العلم، ولنا قوله علیه السلام الی اجل معلوم فیما روینا ولانه شرع رخصة دفعا لحاجة المفالیس فلابد من الاجل لیقدر علی التحصیل فیه فیُسلم ولو کان قادرا علی التسلیم لم یوجد المرخص فبقی علی النافی. قال ولا یجوز الا باجل معلوم لما روینا ولان الجهالة فیه مفضیة الی المنازعة کما فی البیع، والاجل ادناه شهر، وقیل ثلاثة ایام، وقیل اکثر من نصف الیوم والاول اصح.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ عقد سلم صرف وقت معین (مؤجل) تک کے لئے ہی جائز ہوتا ہے۔ (ف یعنی عقد سلم میعاد کے بغیر جائز نہیں ہوتا ہے)۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ سلم فی الفور بھی جائز ہے۔ اس دلیل سے کہ اس سلسلہ کی حدیث مطلق ہے۔ اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ (ف اس حدیث میں اجازت مطلق ہے کہ اس میں فی الفور کی قید ہو یا کسی وقت مقرر تک کے لئے ہو۔ یعنی دونوں طرح جائز ہے۔ مگر یہ حدیث تخریج اور تفتیش کرنے والوں کو نہیں ملی کہ کہاں اور کس سے مروی ہے۔ جیسا کہ پہلے باب میں بات کہی جاچکی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری حدیث وہ بھی ہے جو وقت مقرر کرنے کے بیان میں مفید ہے۔ اس لئے اسی پر اسے بھی محمول کر دینا چاہئے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے)۔ ولنا قوله علیه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو اس طرح ہے کہ ایک مقرر وقت تک کے لئے ہو۔ (ف ۔ یعنی تم میں سے جو کوئی سلم کا معاملہ کرے وہ کیل معلوم یا وزن معلوم میں ایک مقرر وقت تک کے لئے کرے۔ پس جب کہ بیع سلم کا معاملہ قیاس کے خلاف ثابت ہوا تو اس میں اپنے قیاس کو دخل دیئے بغیر نص کی اتباع لازم ہوگی)۔ ولانه شرع الخ اور اس وجہ سے بھی کہ مفلسوں اور ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے خیال سے ہی عقد سلم میں وسعت دی گئی ہے۔ اس لئے ایک وقت کی تعیین ضروری ہوگئی تاکہ اسی مقرر شدہ وقت میں اپنا مال وصول کر سکے اور اگر معاملہ کرنے والا فی الفور ہی ادا کر سکتا ہو تو اس کے حق میں عقد کو طول دینے کا سبب نہیں پایا گیا اس لئے اس کا حکم نفی کرنے والے پر باقی رہا۔ (ف ۔ یعنی تاخیر سے دینے کی رخصت تو صرف اسی شخص کے لئے ہوگی جو فوری نہ دے سکتا ہو۔ اور جب بروقت اور فوری طور سے موجود ہو تو غیر موجود شیٔ کی بیع کی ممانعت کا حکم حسب سابق باقی رہا یعنی اس کی سلم جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول امام مالک واحمد رحمهما اللہ کا بھی ہے۔ م۔ ف۔ (الحاصل وقت مقرر کا بیان کرنا اور مہلت دینا ضروری ہوا) = قال ولا یجوز الا باجل معلوم الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ سلم صرف متعین اور معلوم وقت تک کے لئے جائز ہے۔ (ف یعنی اگر مجہول اور غیر واضح وقت کے لئے کی گئی ہو تو وہ ناجائز ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ وقت معلوم اور واضح بھی ہو۔ اسی حدیث کی بناء پر

جو ہم نے وقت معلوم کی روایت کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس وقت میں جہالت ہونے اور وضاحت نہ ہونے سے جھگڑے ہو جانے کی بھی نوبت آجاتی ہے۔ (ف اور ایسی جہالت معاملہ سلم میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ جیسے: کہ مطلق بیع میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ (ف یعنی اگر ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی میعاد مقرر کرنی ہو تو یہ ضروری ہوگا کہ وہ میعاد معلوم ہو ورنہ وہ فاسد ہو گی۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی بیع کی ادائیگی کے لئے میعاد کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ **والاجل ادناه الخ** اور اس میعاد کا کم از کم ایک ماہ کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرا قول تین دن کا ہے۔ اور یہ معلوم کیا گیا ہے کہ صرف آدھے دن سے زیادہ ہو جانا ہی کافی ہے۔ ان میں سے پہلا قول اصح ہے۔ (ف یعنی کم از کم ایک ماہ ہونا ضروری ہے = پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بیع سلم میں جس پیمانہ یا وزن سے دینا ہو وہ ایسی چیز نہ ہو جس کے گم ہو جانے کا خوف ہو اور مسلم فیہ نادر چیز نہ ہو۔ اسی لئے آئندہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ عقد سلم کے لئے وقت کی قید کے اعتبار سے تحقیق، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوزا لسلم بمكيال رجل بعينه ولا بذراع رجل بعينه معناه لا يُعرف مقداره لانه يتاخر فيه التسليم فربما يضيع فيودى الى المنازعة، وقد مر من قبل ولابد ان يكون المكيال مما لا ينقبض ولا ينبسط كالقصاع مثلا فان كان مما ينكبس بالكبس كالزنبيل والجراب لا يجوز للمنازعة الا فى قِرَب الماء للتعامل فيه كذا روى عن ابى يوسف. قال ولا فى طعام قرية بعينها او ثمرة نخلة بعينها لانه قد يعتريه آفة فلا يقدر على التسليم، واليه اشار عليه السلام حيث قال: ارأيت لو ذهب الله تعالىٰ الثمر بم يستحل احدكم مال اخيه، ولو كانت النسبة الى قرية لبيان الصفة لا بأس به على ما قالوا كالخُشْمُرانى ببخارا والبساخى بفرغانة.

ترجمہ:۔ اور کسی شخص معین کے اپنے پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کے ایسے پیمانہ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اسی طرح کسی کے اپنے مخصوص گز کے حساب سے بھی (یعنی ایسے گز سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو)۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ کسی مخصوص شخص کے اس کے اپنے مخصوص پیمانہ یا مخصوص گز سے جو اس کی اپنی بناوٹ سے ہو۔ اور اس کا مقابلہ عام بازاری پیمانہ یا گز سے معلوم نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی)۔ کیونکہ اس عقد میں بہت تاخیر سے مسلم فیہ حوالہ کی جاتی ہے۔ اس بناء پر اس بات کا بہت زیادہ احتمال رہتا ہے کہ وہ خاص پیمانہ یا خاص لکڑی یا گز کسی طرح ضائع ہو جائے اور اس وجہ سے ان دونوں عاقدین کے درمیان کم و بیشی کے دعوے پر جھگڑا کھڑا ہو جائے۔ (ف۔ اور اس جیسے احتمال کی وجہ سے بھی عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ یہ بات تو بارہا پہلے بتائی جا چکی ہے۔ (ف پھر سلم کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر پیمانہ یا وزن عام ہو تو وہ محفوظ اور قابل اعتماد بھی ہو۔ یعنی لاان یکون المکیال الخ اور یہ بھی ضروری ہے کہ پیمانہ ایسا ہو جو سکڑتا یا پھیلتا نہ ہو۔ (ف یعنی ربڑ کی طرح پھیلتا اور سمٹتا نہ ہو۔) جیسے: بدپیالے وغیرہ۔ (ف خواہ مٹی یا پتھر یا لوہے یا پیتل یا تانبے کے بنے ہوئے ہوں۔ کیونکہ اگر ایسا برتن ہو جو داب کر بھرنے سے دب جاتا ہے جیسے زنبیل اور تھیلا ہوتا ہے تو سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرح بھی کمی اور بیشی ہونے سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ (ف اس طرح سے کہ رب السلم (خریدار) خوب داب کر بھر لینا چاہے گا۔ اور مسلم الیہ (بائع) اس میں کم دینے کی کوشش کرے گا۔ اس طرح بیع مقایضہ اور بیع سلم دونوں ممنوع ہوں گے۔ **الافی القرب الخ** سوائے پانی کے مشکوں کے کہ ان میں جائز ہے کیونکہ لوگوں کا عمل اسی طرح ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔

(ف حالانکہ پانی سے وہ پورا بھرا جا سکتا ہے مگر غالباً اسے لاد کر لے جانے میں دشواری ہوتی ہے اس لئے کمی کا ہی تعامل جاری ہے۔

قال ولا طعام قرية الخ اسی طرح کسی مخصوص گاؤں کے غلہ میں یا کسی مخصوص درخت کے پھلوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ درخت یا زمین میں قدرتی آفت یا حادثہ پیش آجانے کی صورت میں بائع حسب وعدہ دینے پر قادر نہ ہوگا۔ (ف مثلاً پانی کے سیلاب آجانے یا اولے پالے پڑ جانے سے غلہ اور پھل مکمل ضائع ہو سکتا ہے اس لئے مسلم الیہ کو دستیاب نہ ہوگا پھر وہ کس

طرح حوالہ کر سکے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس ارشاد میں کہ ارأیت لو اذھب اللہ تعالی الثمر بم یستحلُّ احدکم مال اخیہ۔ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالے ان پھلوں کو برباد کر دے تو تم اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض حلال سمجھو گے۔ (ف رواہ البخاری ومسلم) اور جب صرف بیع کے بارے میں ممانعت کا حکم ہے تو سلم میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ نیز حضرات ابن عمرو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث جو پہلے بیان کی گئی ہے سلم کے بارہ میں ہے اور ابوداؤدؒ سے روایت ہے اس میں یہی بات کہی گئی ہے پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ غلہ یا پھل کسی مخصوص جگہ یا درخت ہی کا ہونا مقصود ہو۔ کیونکہ اگر گاؤں کی طرف منسوب کرنا صرف صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی اس صفت کے بیان کرنے سے مقصود صرف یہ ہو کہ وہ غلے اور پھل عمدہ اور اعلیٰ درجہ کے ہوں جیسے کہ اس علاقہ کے ہوتے ہیں۔ یہ بیان مشائخ کے قول کے مطابق ہے۔ جیسے بخارا میں خشمرانی گندم (گیہوں) جو وہاں کے ایک دیہات خشمران کی طرف منسوب ہے یا بساخی گیہوں جو فرغانہ کے ایک دیہات کی طرف منسوب ہے۔

توضیح:۔ شخص معین کا اپنے مخصوص پیمانہ یا گز سے سلم کرنا
تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایصح السلم عندابی حنیفة الا بسبع شرائط، جنس معلوم کقولنا حنطة او شعیر، ونوع معلوم کقولنا سقیة او بخسیة، وصفة معلومة کقولنا جید او ردی، ومقدار معلوم کقولنا کذا کیلا بمکیال معروف، او کذا وزنا، واجل معلوم، والاصل فیه ما روینا والفقه فیه ما بینا، ومعرفة مقدار رأس المال اذا کان یتعلق العقد علی مقداره کالمکیل والموزون والمعدود وتسمیة المکان الذی یوفیه فیه اذا کان له حمل ومؤنة وقالا لا یحتاج الی تسمیة رأس المال اذا کان معینا ولا الی مکان التسلیم، ویسلمه فی موضع العقد، فهاتان مسألتان ولهما فی الاولی ان المقصود یحصل بالاشارة، فاشبه الثمن والاجرة، وصار کالثوب، وله انه ربما یوجد بعضها زیوفا ولا یستبدل فی المجلس فلو لم یعلم قدره لا یُدری فی کم بقی، او ربما لا یقدر علی تحصیل المسلم فیه فیحتاج الی رد رأس المال والموهوم فی هذا العقد کالمتحقق لشرعه مع المنافی، بخلاف ما اذا کان رأس المال ثوبا لان الذرع وصف فیه لا یتعلق العقد علی مقداره، ومن فروعه اذا اسلم فی جنسین ولم یبین رأس مال کل واحد منهما، او اسلم جنسین ولم یبین مقدار احدهما، ولهما فی الثانیة ان مکان العقد یتعین لوجود العقد الموجب التسلیم فیه، ولانه لا یزاحمه مکان آخر فیه، فیصیر نظیر اول اوقات الامکان فی الاوامر، وصار کالقرض والغصب، ولابی حنیفة ان التسلیم غیر واجب فی الحال، فلا یتعین القرض والغصب واذا لم یتعین فالجهالة فیه تفضی الی المنازعة، لان قیم الاشیاء تختلف باختلاف المکان، فلابد من البیان، وصار کجهالة الصفة، وعن هذا قال من المشائخ ان الاختلاف فیه عنده یوجب التحالف کما فی الصفة، وقیل علی عکسه، لان تعین المکان قضیة العقد عندهما، وعلی هذا الخلاف الثمن والاجرة والقسمة، وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلا مع نصیب احدهما شیئا له حمل ومونة وقیل لا یشترط ذلك فی الثمن، والصحیح انه یشترط اذا کان مؤجلا، وهو اختیار شمس الائمة السرخسی، وعندهما یتعین مکان الدار ومکان تسلیم الدابة للایفاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلم کے صحیح ہونے کی یہ سات شرطیں ہیں۔ (۱) جنس کا معلوم ہونا جیسے کہ یوں کہنا کہ گیہوں ہوگا یا جو ہوگا۔ (۲) نوع معلوم ہونا جیسے یوں کہنا کہ وہ سقیہ یا بخسیہ ہے۔ (ف سقیہ وہ غلہ جس کا کھیت صرف نہری پانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا ہو۔ اور بخسیہ وہ غلہ جو برساتی یا بارانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا

ہو)۔(۳) صفت کا معلوم ہونا کہ وہ اعلیٰ قسم کا ہو گا یا ادنیٰ اور معمولی قسم کا۔ جیسے ہم یہ کہیں بہت عمدہ۔ درمیانی یا معمولی قسم کا یعنی کھرے یا کھوٹے یا درمیانی درجہ کے ہوں۔(۴) اس کی مقدار کا معلوم ہونا جیسے ہم یوں کہیں مشہور یا بازاری مکیال و پیمانہ سے ایک پیمانہ یا وزن کے اعتبار سے دس کلو۔(ف یعنی عام مشہور پیمانہ یا وزن سے بیان کرے)۔(۵) وقت مقرر کر لینا۔(ف مثلاً آج سے دو مہینے بعد ادا کر دے)۔ اس مسئلہ کی اصل دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔(ف: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے جو کوئی سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل یا وزن معلوم اور وقت مقرر میں کرے۔ اس حدیث میں ممانعت کی اصل وجہ و مصلحت وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف کہ اگر یہ بات مجہول رہ گئی تو آخر میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔(۶) راس المال (اصل پونجی) کی مقدار کا معلوم ہونا اس صورت میں جب کہ عقد سلم کا تعلق اس کی مقدار سے ہو جیسے کہ کوئی مکیل موزون و معدود چیز۔

(ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب راس المال کیلی یا وزنی ہو یا ایسے عددی ہوں جو ایک دوسرے کے جیسے: اور برابر ہوں تو ان کی مقدار کا کیلی یا وزنی یا عدد سے جاننا ضروری ہو گا۔ اور اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہو گا کہ اس کے مقابلہ میں ایسی چیز نہ ہو جو قدری یا جنسی ہونے کے سبب سے سود کی علت ہو رہی ہو تا کہ عقد سلم درست رہے۔(۷) اور اس جگہ کو متعین کرنا بھی ضروری ہو گا جہاں اس مسلم فیہ (مبیع) کو لاکر حوالہ کر دے گا بشرطیکہ وہ چیز اتنی وزنی ہو جس کو ادھر سے ادھر لے جانے میں خرچ کرنا پڑتا ہو۔

وقالا لایحتاج الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر راس المال معین ہو تو پھر اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(ف یعنی اگر وہ اشارہ سے ہی متعین ہو جائے تو اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے)۔ اسی طرح جس جگہ مال حوالہ کرنا ہو اس جگہ کو بھی بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ جس جگہ میں معاملہ طے پایا ہو وہیں لاکر حوالہ کر دے۔(ف۔ امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مسلم فیہ کے ادا کر دینے کی جگہ بیان نہ کی گئی ہو تو بھی بیع سلم جائز ہو گی)۔ پس یہی دو مسئلے ہیں۔ جن میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔(ف: یہ کہ اشارہ کر دیا ہو اور راس المال متعین ہو۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ضروری ہے۔(۲) اور جگہ متعین کرنا بھی شرط لازم نہیں ہے۔

ولہما فی الاولیٰ الخ اور پہلے مسئلے میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ کر دینے سے ہی اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بھی ثمن اور اس کی اجرت کے مشابہ ہو گیا۔(ف یعنی اگر بیع میں ثمن کی طرف صرف اشارہ کر دیا ہو اور اس کی مقدار بیان نہیں کی یا اجارہ کا معاملہ ہونے کی صورت میں اجرت کی طرف اشارہ کر دیا تو بھی کافی ہے۔ مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہو گئی۔(ف مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہو گئی۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ میں نے تم سے عقد سلم کرتے ہوئے کپڑے کے اس تھان کو دو من گیہوں کے عوض تم کو دیا۔ تو یہ عقد جائز ہو گا۔ اور بالاتفاق تھان کے گزوں کا بیان کرنا ضروری نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ کیلی یا وزنی یا عددی کچھ بھی نہیں ہے)۔ ولہ انہ ربما الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار کو شرط بنانے کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات کچھ دراہم یا سکے کھوٹے بھی نکل آتے ہیں اور اسی مجلس میں بدلے نہیں جاتے ہیں پس اگر کل سکوں کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ اب اور کل کتنے باقی رہ گئے۔ (ف۔ اس طرح راس المال مجہول ہونے سے سلم فاسد ہو گی۔ یا اس وجہ سے کہ بسا اوقات مسلم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے سے مجبوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ راس المال واپس کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔(ف۔ ان حالات میں اگر کل مقدار کا علم نہ ہو تو اس

کے لئے راس المال واپس کرنا مشکل ہو جائے گا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ باتیں اور اشکالات صرف احتمال اور وہمی ہیں اس لئے ان کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔ جواب یہ ہوگا کہ ان کا ضرور اعتبار کرنا چاہئے)۔ کیونکہ اس معاملہ سلم میں ایک وہمی بات بھی یقینی بات کے حکم میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس بیع سلم کو ایک منافی سبب یعنی بیع معدوم ہونے کے باوجود مشروع اور جائز قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف (ما اذا کان الخ) بخلاف اس صورت کے جب کہ راس المال کپڑے کا کوئی تھان ہو۔ (ف۔ کہ اس میں اس کی ذات معلوم ہے البتہ اس میں گزوں کی ناپ مجہول ہے کہ یہ کتنے گز کی تھان ہے۔ اور یہ صرف ایک وصف ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اگر گز کے حساب سے تھان فروخت کرنے پر بتائے ہوئے گز سے کچھ زائد نکل آئے تو وہ بھی خریدار کا ہو جاتا ہے۔ اور اگر بتائے ہوئے گزوں سے کچھ کم پایا جائے تو قیمت میں کچھ کمی نہیں آتی ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع کے شروع میں بیان کیا جاچکا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہو گیا کہ گزوں سے عقد کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری بحث ایسی صورت سے نہیں ہے بلکہ ایسے راس المال میں ہے جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی ہے۔ م۔ الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک راس المال کی مقدار کا جاننا ضروری اس واحد شرط مقدار راس المال میں اختلاف کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہوئے ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر سلم دو جنسوں میں کی گئی ہو یعنی مال دیا اور دو مختلف جنسوں میں سلم کی مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی مثلاً: پانچ کلو گیہوں اور پانچ کلو جَو کے عوض سو روپے متعین کئے لیکن کسی ایک کی قیمت متعین نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد درست نہیں ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ یا دو جنسوں میں سلم کی اور ایک راس المال کی مقدار بیان نہ کی مثلاً: پانچ کلو گیہوں کے عوض درہم اور دینار مقرر کئے اور صرف کسی ایک کی مقدار بیان کی دوسرے کی بیان نہیں کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک درست ہوگا = اور دوسرے مسئلہ یعنی مال سلم کس جگہ ادا کیا جائے کے سلسلہ میں کہ صاحبین کے نزدیک اس کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف۔ اس اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جگہ معاملہ طے کیا گیا ہو اسی جگہ مال پہنچایا جائے۔ اس جگہ کی تعیین اس لئے ہوئی ہے کہ حوالہ اور کسی نے کو لازم کرنے کی بات اسی جگہ پر ہوئی تھی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس جگہ کہ علاوہ دوسری کوئی جگہ مزاحمت کرنے والی یا ترجیح دینے والی نہیں ہے۔ (کہ دوسری کسی جگہ بھی ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ (ف۔ یعنی بہر حال کسی ایک جگہ میں وہ مال پہنچانا لازم تو ہے لیکن دوسری جگہوں کے مقابلہ میں اسی جگہ کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ مال حوالہ کرنا ایک معاملہ طے کرنے یا عقد کرنے کی وجہ سے ہوا ہے جو اسی جگہ ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ تمام جگہوں میں سے کسی کو بھی ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے۔ سوا اس ایک جگہ کے جہاں پر بات طے پائی تھی ایک ایسی صفت پائی گئی ہے جس میں کسی کو مزاحمت کرنے کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ اس لئے وہی جگہ متعین ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے عقد کرنے کے وقت اس کا بیان کرنا شرط نہ ہوا۔

فیصیر نظیر الخ تو یہ اول وقت امکان کے امر میں نظیر ہو گیا۔ (ف۔ یعنی جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم ہے کہ جو وقت گذر گیا ہے اس میں نماز ہو ہی نہیں سکتی ہے۔ اور جو وقت آنے والا ہے اس میں بھی نماز کی ادائیگی ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی تک معدوم ہے۔ اب ایک ہی وقت ایسا رہ گیا ہے جس میں کوئی مزاحمت نہیں رہی یعنی صرف وقت موجود ہی ایسا رہ گیا ہے جس میں کسی دوسرے احتمال یا مزاحمت کے بغیر نماز ادا کی جاسکتی ہے)۔ (مزید تفصیل یہ ہے کہ کسی بھی نماز کی ادائیگی کے لئے اللہ تعالیٰ کے طرف سے جو محدود وقت اور زمانہ بتایا گیا ہے۔ اس نماز کی ادائیگی کے لئے ان اوقات میں سے وہی وقت اس کے لئے سبب ہوتا ہے جو اس نماز کا بالکل پہلا جز ہے۔ اب اگر کوئی اس اول جز میں اسے ادا نہ کر سکے اور وقت گذرتا ہی جائے اس طرح نماز کی ادائیگی کے جتنے بھی اجزاء گذرے وہ کسی طرح بھی اب ادائیگی کے لئے سبب نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جو آنے والے اجزاء ہیں چونکہ وہ معدوم ہیں اس لئے وہ بھی اس نماز کی ادائیگی کے سبب نہیں بن سکتے ہیں۔ اس طرح مجموعہ کل تین زمانوں میں سے صرف موجودہ زمانہ ہی ایسا رہ جاتا ہے جو کسی مقابلہ اور مزاحمت کے بغیر اس نماز کی ادائیگی کا سبب مانا جائے گا) اور یہ مسئلہ قرض

لینے اور غصب کرنے کی طرح ہو گیا۔ (ف کہ جس جگہ قرض لیا ہو یا جس جگہ سے کوئی چیز کسی کی غصب کی ہو اس کے لئے لازم ہوتا ہے کہ اسی جگہ پر لا کر وہ مال اصل مالک اور مستحق کے حوالہ کر دے۔ بشرطیکہ وہ مال ایسا ہو جسے ادھر سے ادھر کرنے میں زحمت ہوتی ہو یا خرچ آتا ہو)=

و لابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کو چونکہ فوری طور سے حوالہ کر دینا ضروری نہیں ہے اس لئے جہاں پر عقد ہوا تھا اسی کو متعین کرنا ضروری نہ ہوا۔ (ف۔ یعنی عقد سلم کرنے کی وجہ سے صرف اتنا ہی لازم ہوا ہے کہ آئندہ وقت مقررہ پر مال ادا کرنا ہو گا۔ مگر فی الفور دینا واجب نہیں ہوا ہے۔ یعنی اس عقد کی وجہ سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں ہوئی ہے۔ (ف۔ یعنی عقد نے صرف یہ بات لازم کی ہے کہ مال اپنے وقت پر دیدیا جائے۔ لیکن فوری طور سے دینا لازم نہیں کیا ہے۔ لہذا عقد کرتے وقت وہ جگہ کسی طرح سے بھی متعین نہیں ہوئی ہے۔ برخلاف قرضہ اور غصب کے (ف۔ کہ ان میں سے ہر ایک کو فی الحال واپس کرنا اور اس کے مستحق کو دیدینا واجب ہوتا ہے۔ اس سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ سلم میں صرف عقد کی وجہ سے عقد کرنے کی جگہ متعین نہیں ہوتی ہے۔

و اذا لم یتعین الخ اور جب ادائیگی مال کے لئے مقام عقد متعین نہیں ہوا تو اس کی ادائیگی کے وقت ادا کرنے کی جگہ مجہول رہ گئی اور اسی جہالت کی وجہ سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال باقی رہ گیا ہے۔ ف اس طرح سے کہ رب السلم اسے مثلاً شہر کی ایک جانب جہاں اس چیز کی زیادہ قیمت ملتی ہو لیکن مسلم الیہ اس میں خرچ کرنے کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے وہاں جانا نہ چاہتا ہو تو نتیجہ میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو جائے گا۔ اس لئے پہلے سے اس بات کو بھی متعین کر لینا ضروری ہو گا تاکہ اختلاف ہونے کا احتمال ہی نہ رہے۔ اور یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کہ کسی بیع کی صفت مجہول ہو۔ (ف۔ یعنی ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں یا بیع کی صفت میں بائع اور مشتری نے آپس میں اختلاف کیا حالانکہ ان باتوں سے بیع کی قیمت میں کافی فرق آجاتا ہے۔ چنانچہ دونوں عاقدین نے صفت میں اختلاف کیا مثلاً یوں کہا کہ اعلیٰ درجہ کا مال دینے کی بات طے ہوئی تھی اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ درمیانہ مال کی بات ہوئی تھی۔ تو اس صورت میں ان کے دعوؤں پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح جگہ کے اختلاف سے بھی قیمت میں فرق آجاتا ہے۔

و عن هذا الخ اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف مذکور بھی صفت کے مختلف ہونے کی طرح ہے۔ مشائخ میں سے کسی نے یوں فرمایا ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ میں اختلاف پائے جانے کی صورت میں حکم ہے۔ (ف۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان قسم لازم نہیں ہوتی ہے)۔ اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ حکم اس کے برعکس ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دوسرے سے قسم کھانے کو لازم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ صرف مسلم الیہ کے قول کا ہی اعتبار ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک باہم قسم کھانی لازم ہو گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک مسلم فیہ (مبیع) حوالہ کرنے کی جگہ کا متعین ہو جانا ہی عقد کا تقاضا ہے۔

(ف: کیونکہ عقد ہونے کی وجہ سے ہی تو عقد کرنے کی جگہ کو ادا کرنے کی جگہ کہا گیا ہے)۔ اور اسی اختلاف کی بناء پر ثمن واجرت اور تقسیم میں بھی اسی اختلاف کے مطابق حکم ہے۔ (ف یعنی مثلاً بائع اور مشتری نے یا کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے نے ایسے ثمن میں یا کرایہ میں اختلاف کیا جس کے ادا کرنے کے لئے کسی لے جانے والے شخص اور سواری کی ضرورت ہو مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان خریدا بہترین دس من گیہوں (گندم) کے عوض۔ پس اگر اس کے ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک بیع جائز ہو گی۔ ورنہ نہیں۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت اسی جگہ میں جہاں پر معاملہ طے کیا تھا یعنی عقد میں ادا کرنا ہو گا۔ اسی طرح جب اسی مال کے عوض مکان کرایہ پر لیا ہو تو بھی یہ حکم ہو گا۔ اور تقسیم و بٹوارہ کا بھی یہی حکم ہے۔ اس بٹوارہ کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ دونوں کا ایک مشترک مکان تھا۔ بعد میں دونوں نے اس کا بٹوارہ کر لیا۔ اور دونوں کی رضا

منڈی کے ساتھ ایک شخص کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز بھی لگادی گئی جسے منتقل کرنے کے لئے خرچ اور سواری کی ضرورت ہو۔ (ف ۔پس اس صورت میں یہ شرط لازم ہو جائے گی کے اس کے پہنچانے اور ادا کرنے کی جگہ متعین کر دی گئی ہو ورنہ یہ تقسیم اور عمل صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ پر یہ بٹوارہ ہوا ہے وہی جگہ متعین رہے گی۔ کہیں دوسری جگہ پہنچانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ مگر بعض مشائخ فقہہ نے کہا ہے کہ ثمن کی صورت میں بالاتفاق شرط نہ ہوگی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ادائیگی ثمن کے لئے بھی جگہ بیان کرنے کی شرط ہے۔ اس صورت میں کہ ثمن کی ادائیگی ادھار میعادی ہو۔ اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے۔

(ف ۔یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے)۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہاں بھی اسی مکان میں ادائیگی کی جائے گی۔ اور وہی مکان متعین ہے۔ (ف یعنی جہاں بٹوارہ ہوا ہے وہیں پر یہ کام بھی ہوگا۔ اور جانور جہاں پر حوالہ کرے وہیں پر اس کو پہنچانے کی اجرت ادا کر دے۔ (ف ۔ یعنی اگر کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا۔ اور اس کا کرایہ اپنے ذمہ کوئی کیلی یا وزنی یا عددی چیز اس کے اوصاف بیان کر کے متعین کی تو جس جگہ پر اس جانور کو اس کے مالک (مستاجر) کے حوالہ کرے گا وہی جگہ اس کی اجرت ادا کرنے کے لئے متعین رہے گی)۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عقد سلم میں مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے پر سواری استعمال کرنے اور خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔

توضیح:۔ سلم کے صحیح ہونے کی شرطیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا یصح السلم عندابی حنیفۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ سقیہ' سَقِیّ یہ لفظ وحیل کے وزن پر ہے وہ کھیتی جو صرف نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو۔ نجسیہ۔ اس کے بر خلاف ہے۔ النجس کی طرف منسوب ہے وہ غلہ جو صرف برساتی اور بارانی پانی سے سیراب ہو

قال وما لم یکن له حمل ومؤنة لا یحتاج فیه الی بیان مکان الایفاء بالاجماع، لانه لایختلف قیمته ویوفیه فی المکان الذی اسلم فیه، قال رضی الله عنه وهذا روایة الجامع الصغیر والبیوع، وذکر فی الاجارات انه یوفیه فی ای مکان شاء وهو الاصح، لان الاماکن کلها سواء، ولا وجوب فی الحال ولو عیّنا مکانا قیل لا یتعین لانه لا یفید وقیل یتعین لانه یفید سقوط خطر الطریق، ولو عیّن المصر فیما له حمل ومؤنة یکتفی به لانه مع تباین اطرافه کبقعة واحدة فیما ذکرنا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اور جس چیز کو ادھر سے ادھر لے جانے میں کسی سواری اور خرچ کی ضرورت نہ ہو تو بالا جماع اس کی ادائیگی کے لئے کسی جگہ کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی چیز کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے بلکہ ہر جگہ یکساں رہتی ہے۔ (ف۔ لہذا بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں اور جس جگہ عقد سلم کی ہے وہیں یہ چیز حوالہ کر دے۔ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر و مبسوط کی کتاب البیوع کی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ جہاں سلم کا معاملہ کیا ہے وہیں ادا کر دے)۔ **وذکرفی الاجارات** الخ اور امام محمدؒ نے مبسوط کتاب الاجارات میں ذکر فرمایا ہے کہ جہاں چاہے ادا کر دے اور یہی قول اصح ہے۔ (ف ۔ اور امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔ کیونکہ ساری جگہیں برابر ہیں۔ اور فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف ۔ تاکہ جس جگہ عقد ہوا وہیں ادا واجب ہو۔ کیونکہ عقد سلم میں تو عقد کے بعد اپنے وقت معین پر ہی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ دونوں نے اپنے طور پر کوئی جگہ متعین نہ کی ہو۔ اور اگر ان دونوں یعنی رب السلم اور مسلم الیہ نے اپنی رضامندی کے ساتھ کوئی جگہ ادائیگی کے لئے متعین کر لی ہو یعنی بوقت عقد اس کی شرط کر دی ہو تو بھی بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ جگہ متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ف اور جس شرط سے کوئی فائدہ حاصل

نہ ہو وہ مہمل اور باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہی جگہ متعین ہو جائے گی کیونکہ اس شرط کے رہنے سے مال کے پہنچانے میں راستہ کے خطرہ سے محفوظ ہو جائے گا۔ (ف۔ اس طرح وہ شرط مفید ہو گی اور چونکہ یہ شرط مبیع کے حوالہ کرنے سے متعلق ہے اس لئے عقد کے تقاضے کے خلاف بھی نہیں ہو گی۔ اسی وجہ سے عنایہ میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے)۔ ولو عين المصر الخ اور اگر ایسی صورت میں کہ مسلم فیہ کو پہنچانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہو کسی شہر کو معین کر دیا ہو تو اسی پر اکتفاء کرنا ہو گا۔ (ف مثلاً عقد سلم میں گیہوں دینے کی بات ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کسی ایک شہر مثلاً لکھنو یا حیدر آباد کو متعین کر دیا تو یہ کہنا کافی ہو گا)۔ کیونکہ ہم نے جو بیان کیا اس میں اس شہر کے کناروں میں فاصلوں کے باوجود پورا شہر ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے۔ (ف یعنی شہر کے کنارے اگرچہ فاصلوں پر ہیں لیکن ان میں قیمتوں میں اختلاف نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر جس کسی کنارہ میں بھی حوالہ کر دے گا جائز ہو گا۔ محیط میں کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ وہ شہر بڑا نہ ہو۔ اور اگر شہر بڑا ہو اور اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک تقریباً ایک فرسخ کا فاصلہ ہو تو جائز نہ ہو گا۔ مف۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں اتنے فاصلہ کے باوجود قیمتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

توضیح: سلم میں زحمت اور خرچ کے ساتھ منتقل ہونے والے اور ہلکے سامان کو حوالہ کرنے کے لئے جگہ کی تعیین۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل ان يفارقه فيه اما اذا كان من النقود فلانه افتراق عن دين بدين وقد نهى النبي عليه السلام عن الكالئ بالكالئ وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل بآجل اذ الاسلام والاسلاف ينبئان عن التعجيل فلابد من قبض احد العوضين ليتحقق معنى الاسم، ولانه لابد من تسليم رأس المال ليتقلب المسلم اليه فيه فيقدر على التسليم، ولهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لهما او لاحدهما، لانه يمنع تمام القبض لكونه مانعا من الانعقاد في حق الحكم، وكذا لا يثبت فيه خيار الرؤية لانه غير مفيد بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض، ولو أسقط خيار الشرط قبل الافتراق ورأس المال قائم جاز خلافا لزفرؒ وقد مر نظيره.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع سلم صرف اسی وقت صحیح ہو گی کہ راس المال کو مجلس عقد سلم ہی میں جسمانی جدائیگی سے پہلے قبضہ میں لے لے۔ اب اس صورت میں کہ راس المال نقدی کی جنس سے ہو۔ (ف تو قبضہ اس لئے شرط ہے کہ) اس سے اس معاملہ سے فرق آجائے جس میں قرضہ کا قرضہ سے تبادلہ ہو۔ (ف یعنی نقد مال بھی حکماً غیر معین دین ہوتا ہے اور اس کے عوض جو مسلم فیہ دیا جائے گا وہ بھی موجود مال نہیں ہوتا ہے بلکہ میعادی اُدھار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر دین کے بدلہ دین سے امتیاز ہو جائے گا)۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کالی کی بیع کالی سے ممانعت فرمائی ہے۔ (ف۔ یعنی اُدھار کی بیع اُدھار کے عوض کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ اس حدیث کا حوالہ گزشتہ حدیث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ نیز جب مکیل یا موزون ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ م)۔

وان كان عينا الخ اور اگر راس المال کوئی معین چیز ہو۔ (ف۔ جیسے تھان یا حیوان وغیرہ۔ تو اس میں بھی قبضہ شرط ہے)۔ اس لئے کہ سلم کی تعریف ہی یہ ہے کسی میعادی چیز کے عوض فی الحال کچھ لینا۔ (ف۔ یعنی فی الحال اس اقرار کے ساتھ بیع سلم کر کے مال لینا کہ مبیع اپنے وقت مقرر پر دے گا)۔ کیونکہ اسلام 'سلم ٹھہرانا اور اسلاف 'سلف ٹھہرانا۔ دونوں الفاظ فی الفور لینے کو بتلاتے ہیں۔ اس لئے اس اسم کے معنی کے پائے جانے کے لئے دونوں عوض میں سے کسی ایک پر فی الفور قبضہ کرنا ضروری ہے۔

(ف خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شریعت میں اس کے لغوی معنی کا متحقق ہونا ضروری ہے کہ عوضین میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے۔ کیونکہ فی الفور راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہوا۔ اور اس وجہ سے کہ سپرد کرنا بھی ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں پورے طور پر تصرف کر سکے پھر مسلم فیہ (مبیع) کسی طرح سے حاصل کر کے حوالہ کر سکے۔ (ف: یعنی کسی سے مال خرید کر کے سپرد کر سکے۔

ولھذہ قلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب تک عقد سلم میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو گا وہ عقد صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ شرط دوسرے کے لئے اس پر قبضہ کرنے سے رکاوٹ بنتی ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کا جو حکم ہوتا ہے اس میں کسی کو بھی خیار شرط ہونے کی وجہ سے وہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس بیع میں دونوں کو خیار ہو گا تو مشتری کی ملکیت مبیع میں یا بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہو گی)۔ وکذا لایثبت الخ اسی طرح عقد سلم میں خیار رویۃ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس خیار الرویۃ کا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس لئے اس خیار الرویۃ کا فائدہ تو یہ ہوتا ہے کے دیکھ کر اس مبیع کو واپس کر دے جب کہ یہ بات تو ایسی مبیع میں پائی جا سکتی ہے جو کہ عین ہو حالانکہ مسلم فیہ عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے۔ جو مسلم الیہ کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ پس جب مسلم الیہ مال لائے اور رب السلم اسے واپس کر دے تو اس مسلم الیہ کے ذمہ شرط کے مطابق دین ثابت رہے گا اس لئے جیسا مال دینے کی بات ہے اسی کی مثل ادا کرنا ہو گا۔ اور کسی طور پر بھی وہ عقد فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ مع)۔

بخلاف خیار العیب الخ برخلاف خیار عیب کے کہ وہ مبیع پر پورا قبضہ ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے۔ (ف لہذا رب السلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہو گا۔ کیونکہ پہلے ہی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خیار عیب کے باوجود بیع کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ پس مسلم الیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ لیکن خیار شرط ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہو گا)۔ ولو اسقط الخ اور اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کر دے اور اس وقت تک راس المال موجود ہو تو بھی عقد جائز ہو گا۔ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ (ف۔ یعنی اگر عقد سلم میں دونوں میں سے کسی کو بھی خیار شرط ہو جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو پھر بھی مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے اپنے خیار کو ختم کر دیا لیکن اس وقت تک راس المال موجود ہو تو ہمارے نزدیک استحساناً وہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ وقد مر نظیرہ اور اس کی نظیر اس سے پہلے بیع فاسد کے باب میں گذر چکی ہے۔

توضیح:۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط۔ اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کر دے تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایصح السلم الخ: سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ راس المال کو اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ (ف۔ یعنی عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی ہو جائے۔ اور یہ دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ یا تو راس المال نقود میں سے ہو گا جو متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اور کیلی و وزنی وغیرہ موصوف الذمہ ہو گا۔ یا تو وہ متعین ہو گا۔ وقدمر نظیرہ اس کی نظیر پہلے گذر چکی ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی نے میعاد مجہول پر اُدھار مال خریدا پھر اس وقت کے آنے سے پہلے دونوں نے ایک رائے ہو کر اس وقت کی قید ختم کر دی تو وہ بیع جائز ہو گی۔ مگر امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں ہے۔ کہ اگر راس المال موجود نہ ہو مثلاً: مسلم الیہ نے کسی تصرف سے اس کو ضائع کر دیا تو بالاتفاق یہ عقد جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ اب قرض کے طور پر ہو گیا۔ اور عقد ابھی باقی نہ تھا لہذا دین کے بدلہ دین کا عقد جائز نہ ہو گا (مف) اسی لئے امام محمدؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے قرضدار سے قرضہ کے بدلہ سلم کا معاملہ کر لیا تو ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کو وہ وصول کر کے دوبارہ عقد سلم کر لے۔ اور یہ لکھا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کر لیتے اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے (الآثار)

وجملة الشروط جمعوها فی قولهم اعلامٌ رأس المال وتعجیله، واعلام المسلم فیه وتاجیله، وبیان مکان الایفاء والقدرة علی تحصیله، فان اسلم مأتی درهم فی کر حنطة مائة منها دین علی المسلم الیه، ومائة نقد فالسلم فی حصة الدین باطل، لفوات القبض، ویجوز فی حصة النقد لاستجماع شرائطه، ولا یشیع الفساد لان الفساد طار اذ السلم وقع صحیحا، ولهذا لو نقد رأس المال قبل الافتراق صح الا انه یبطل بالافتراق لما بینا، وهذا لان الدین لا یتعین فی البیع الا تری انهما لو تبایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لادین لا یبطل البیع فینعقد صحیحا.

ترجمہ:۔ اور مشائخ فقہاء نے سلم کی تمام شرطوں کو اس قول میں جمع کر دیا ہے (اعلام) راس المال سے واقف کرنا۔ (ف یعنی اس کی جنس ونوع وصفت اور مقدار کو بیان کرنا۔ اس حد تک کہ جتنی ضرورت ہو)۔ و تعجیلہ (۲) اور اس راس المال کی ادائیگی میں جلدی کرنا۔ (ف یعنی عقد کی مجلس سے جسمانی جدائیگی سے پہلے ادا کر دینا)۔ (۳) اور مسلم فیہ سے مطلع کرنا (ف کہ اس کی جنس ونوع وصفت اور مقدار ضرورت کے مطابق بیان کرنا)۔ (۴) اور مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے ایک وقت متعین کر لینا۔ (۵) اور مسلم فیہ کے ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا۔ (ف اگر اس کی ضرورت محسوس ہو)۔ (۶) اور مسلم فیہ کے حاصل کرنے کی قدرت کا ہونا۔ (ف۔ یعنی وہ چیز بازار میں مل جاتی ہو۔ اور بازار سے مطلقاً غائب نہ ہو۔ اسی طرح وقت عقد سے مقرر وقت تک انقطاع نہ ہو)۔ ان شرطوں کی بناء پر اگر کسی نے دو سو روپے کے بدلہ مثلاً: ایک من گیہوں کی سلم کے لئے معاملہ طے کیا جن میں سے وہ ایک سو روپے جو مسلم الیہ پر پہلے سے قرض کے طور باقی تھے۔ اور باقی نصف یعنی صرف ایک سو روپے نقد دیئے تو قرضہ کے حصہ یعنی دوسرے سو روپے کی سلم باطل ہوگی۔ اس پر قبضہ نہ رہنے کی وجہ سے۔ اور ایک حصہ وہ جو موجود ہے یعنی ایک سو روپے کی بیع سلم تو وہ جائز ہوگی۔ کیونکہ سلم کے صحیح ہونے کی ساری شرطیں اس صورت میں پائی جا رہی ہیں۔ (ف یعنی روپیوں کے ذکر کے ساتھ ہی ان کی تعداد کا بیان اور ان پر قبضہ کا ہونا۔ اور گیہوں کا وصف اتنا اور اس طرح بیان کر دیا ہے کہ وہ کسی ذمہ میں متعین ہو سکے لہذا اس کی سلم جائز ہوگی)۔

ولایشیع الفساد الخ اور وہ تھوڑا فساد دوسرے کی طرف یہاں نہیں پھیلے گا۔ (ف۔ یعنی اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہی معاملہ میں جب ایک سو روپے قرضہ کے طور پر رہنے والے کی سلم فاسد ہوئی تو نقد دیئے جانے والے کی بھی سلم فاسد ہونی چاہئے۔ کیونکہ عقد تو ایک ہی ہے اس لئے ایک کا فساد باقی سب میں پھیل جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ فساد باقی حصہ تک نہیں پھیلے گا۔ **لان الفساد الخ** کیونکہ یہ فساد اس پر ابھی طاری ہوا ہے۔ (ف۔ یعنی اصل عقد میں یہ فساد نہیں ہے بلکہ بعد میں اسے لاحق ہوا ہے۔ کیونکہ سلم کا معاملہ کرتے ہوئے ایجاب وقبول دو سو روپے کے عوض ایک من میں صحیح شرطوں کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا اس وقت تک یہ ایجاب وقبول بالکل صحیح ہے۔ البتہ بعد میں جب یہ کہا کہ ان روپے میں سے وہ سو روپے منہا کر لو جو تمہارے ذمہ میرے باقی ہیں اور باقی ابھی لو اس کہ کہنے سے اس میں خرابی آئی۔ لہذا جتنے حصہ میں نقد ادائیگی ہوئی صرف وہی حصہ صحیح رہے گا۔

ولهذا لو نقد الخ اسی وجہ سے کہ اصل عقد صحیح تھا۔ اگر وہ شخص وہاں سے جسمانی جدائیگی سے پہلے کل رقم نقد ادا کر دے تو پورا عقد صحیح ہو جائے گا۔ لیکن جدائیگی ہو جانے سے مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر باطل ہو جائے گا۔ (ف یعنی اگر راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں علیحدہ علیحدہ ہو گئے تو قرض کا بدلہ قرض پائے جانے سے جتنا مال قرض کا باقی رہ گیا ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ **وهذا لان الدین الخ** اور یہ حکم اس لئے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ درہم ودینار میں سے کوئی بھی متعین نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ درہم ودینار کوئی متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ دین ہوتے ہیں خواہ قرضہ کی صورت ہو یا نہ ہو۔ اسی بناء پر فوری طریقہ سے قبضہ میں دینا شرط ہے۔ اور جو دراہم دوسروں کے پاس بطور قرض ہوتے ہیں ان میں سے کوئی بھی متعین نہیں

ہو تا ہے۔

الاتری الخ: کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں متعاقدین نے دین کے عوض مال عین بیچا۔ مثلاً: ان ہزار روپے کے بدلہ گھوڑا بیچا جو بائع کے ذمہ باقی تھے پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا اور تصدیق کر لی کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا تو وہ بیع باطل نہ ہو گی۔ (ف۔ کیونکہ اس خریدار پر اس گھوڑے کے ثمن کے ہزار روپے لازم ہیں اور وہ متعین ہو سکتے ہیں اس لئے ذمہ میں قرض باقی ہو یا نہ ہو اس خریدار پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور وہ ادا کر دے) تو بیع صحیح منعقد ہو جائے گی۔ (ف اسی طرح یہاں بھی سلم دو سو روپے کے عوض صحیح منعقد ہو گی۔ اس میں صرف اس بات کی شرط ہو گی کہ ان کی بدنی جدائیگی سے پہلے ان روپے پر قبضہ ہو جائے۔ تاکہ قرض کا تبادلہ قرض سے نہ ہو۔ پھر جب اس نے سو روپے نقد فی الفور ادا کر دیئے اور باقی نہیں دیئے تو سلم میں جتنے حصہ کا ادھار معاملہ ہوا وہ باطل ہو گا اور جتنے حصہ کا معاملہ نقد سے ہو گا وہ صحیح ہو گا۔ اور چونکہ یہ فساد عقد کی اصل میں یا بنیاد میں نہیں تھا بلکہ بعد میں کسی عارض کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے پورا عقد فاسد نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ ان دو سو روپے کے قرضہ کے عوض جو میرے تم پر لازم ہیں میں نے تم سے سلم کا معاملہ کیا ہے تو یہ باطل ہو گا=

توضیح:۔ سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تمام شرطوں کا ایک مجموعہ جملہ، اور اس کی تفصیل، دلائل

قال :ولا يجوز التصرف في رأس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض، اما الاول فلما فيه من تفويت القبض المستحق بالعقد، واما الثاني فلان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز، ولا يجوز الشركة والتولية في المسلم فيه لانه تصرف فيه فان تقايلا السلم لم يكن له ان يشتري من المسلم اليه برأس المال شيئا حتى يقبضه كله، لقوله عليه السلام لاتأخذ الا سلمك او رأس مالك اي عند الفسخ، ولانه اخذ شبها بالمبيع فلا يحل التصرف فيه قبل قبضه، وهذا لان الاقالة بيع جديد في حق ثالث، ولا يمكن جعل المسلم فيه مبيعا لسقوطه فجُعل رأس المال مبيعا لانه دين مثله الا انه لا يجب قبضه في المجلس لانه ليس في حكم الابتدأ من كل وجه، وفيه خلاف زفر والحجة عليه ما ذكرنا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سلم کے راس المال یا مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اول یعنی راس المال میں تصرف کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مجلس عقد سے علیحدہ ہو جانے کی وجہ سے قبضہ کی شرط کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ عقد سلم کی وجہ سے شرعی طور سے اس کا پایا جانا ثابت ہو چکا تھا۔ (ف یعنی عقد سلم سے یہ واجب ہوا تھا کہ علیحدہ ہونے سے پہلے راس المال پر قبضہ کر لینا چاہئے۔ اب اگر قبضہ سے پہلے اس نے راس المال میں مبادلہ وغیرہ میں تصرف کر دیا تو جو چیز لازم ہو گئی تھی اسے باطل کر دینا ہوتا ہے۔ اور یہ فعل جائز نہیں ہے)۔ اور دوسری بات یعنی مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایک مبیع ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

ولایجوز الشرکۃ الخ :۔ اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ بھی جائز نہیں ہے۔ (ف۔ شرکت کی مثال یہ ہو گی کہ رب السلم نے کسی شخص سے یہ کہا کہ تم مجھے میرا آدھا راس المال دے دو تا کہ اس مسلم فیہ میں تم بھی برابر کے میرے شریک ہو جاؤ۔ اور تولیہ کی صورت یہ ہو گی کہ رب السلم نے دوسرے شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے میرا پورا راس المال واپس کر دو تو یہ سارا مسلم فیہ تمہارا ہو جائے گا اس طرح شرکت اور تولیہ دونوں ہی ناجائز ہیں، کیونکہ اس طرح ہونے سے مبیع میں نصف حصہ یا کل مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے)۔ (لانہ تصرف فیہ) اس طرح قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں

تصرف کرنالازم آتاہے اور یہ ممنوع ہے۔

فان تقایلا الخ: اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا تورب المال کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ راس المال کے بدلہ مسلم الیہ سے کوئی دوسری چیز خرید لے۔(ف یہ خرید اس وقت تک جائز نہ ہوگی)۔ یہاں تک کہ کل راس المال کو وصول کر لے۔(ف۔ اس کے بعد یعنی کل وصول کر لینے کے بعد اسے خریدنے کا اختیار ہوگا)۔**لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ، یا تو اپنی سلم کو لو یا اپنے راس المال کو لو،،(ف۔ یعنی اگر سلم باقی ہو تو مسلم الیہ سے مسلم فیہ لو یا اپنا راس المال لو)۔ یعنی اگر عقد سلم فسخ ہو گیا ہو تو اس سے اپنا راس المال واپس لے لو۔(ف۔ حاصل یہ ہوا کہ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا ہے۔اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ اور ترمذی نے اپنی کتاب العلل الکبیر میں کی ہے۔اور یہ بھی کہاہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔اور یہی قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق سے سند صحیح سے بھی ہے۔الحاصل راس المال پر قبضہ سے پہلے مسلم الیہ سے تبادلہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔کیونکہ حدیث حسن میں اسی طرح کا حکم مذکور ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ راس المال نے مبیع سے ایک مشابہت پیدا کر لی ہے۔اس لئے اس پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔

وهذا لان الخ: اور بیع سے راس المال کو اس لئے مشابہت ہے کہ اقالہ عاقدین کے سوا تیسرے شخص کے حق میں جدید بیع ہوتا ہے۔(ف اس لئے اس میں بھی ثمن ومبیع ہوگا)۔ پھر مسلم فیہ کو اس لئے مبیع قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کہ وہ ساقط ہے۔لہذا راس المال کو مبیع فرض کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی راس المال کی طرح دین ہے۔البتہ اتنا فرق ہے کہ اقالہ میں راس المال کا قبضہ میں ہونا مجلس ہی میں ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ عقد اقالہ بالکل ابتدائی عقد کے مانند مکمل طور سے نہیں ہے۔لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔(ف اس طرح سے کہ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ کرنے کے بعد وہ راس المال مسلم الیہ پر قرض ہو گیا ہے۔اس لئے جس طرح دوسرے قرضوں میں قرض دار سے تبادلہ کرنا جائز ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی جائز ہوگا۔ لیکن ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔(ف یعنی پہلی دلیل تو وہ حدیث ہے جس میں مسلم فیہ یا راس المال سے کچھ لینے سے ممانعت کی گئی ہے۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اسے اقالہ کی وجہ سے مبیع سے مشابہت ہے

توضیح:۔ سلم کے راس المال میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا مسلم فیہ میں عقد شرکۃ اور تولیہ۔اگر دونون اقالہ کرلیں تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ولا یجوز التصرف الخ اور قبضہ سے پہلے سلم کے راس المال میں یا مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔(ف مثلاً: زید نے بکر سے دوسو روپے کے عوض دو من گیہوں کی سلم طے کی مگر روپے اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے ہی زید نے ان دوسو کے بدلے خالد سے گھوڑا خرید لیا یا کوئی دوسرا تصرف کر لیا تو ان میں یہ تصرف صحیح نہ ہوگا۔اسی طرح اگر بکر نے سلم کے دو من گیہوں خالد کے ہاتھ ان کے وصول کرنے سے پہلے ہی فروخت کر دیئے تو بھی جائز نہ ہوگا۔الحاصل۔راس المال پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف صحیح نہیں ہے۔اسی طرح مسلم فیہ میں بھی تصرف جائز نہیں ہے

قال ومن اسلم فی کُرّ حنطة فلما حل الاجل اشتری المسلم الیه من رجل کراً وامر رب السلم بقبضه قضاء لم یکن قضاء وان امره ان یقبضه له ثم یقبضه لنفسه فاکتاله ثم اکتاله لنفسه جاز، لانه اجتمعت الصفقتان بشرط الکیل فلابد من الکیل مرتین لنهی النبی علیه السلام عن بیع الطعام حتی یجری فیه صاعان، وهذا هو محمل الحدیث علی مامر، والسلم وان کان سابقا لکن قبض المسلم فیه لاحق وانه بمنزلة ابتداء البیع، لان العین غیر الدین حقیقة، وان جعل عینه فی حق حکم خاص وهو حرمة الاستبدال، فیتحقق البیع بعد الشراء، وان لم یکن سلما وکان قرضا فامره بقبض الکر جاز، لان القرض اعارة ولهذا ینعقد بلفظ الاعارة فکان

المردود عين الماخوذ مطلقا حكما فلا يجتمع الصفقتان.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے ایک کر گیہوں میں سلم کی پھر جب سلم کی ادائیگی کا وقت مقرر آیا تو مسلم الیہ نے کسی دوسرے شخص سے اتنا ہی یعنی ایک کر گیہوں خرید اور اسی رب السلم کو یہ کہا کہ تم اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرلو تو اس طرح اس کا حق ادا نہ ہوگا۔ اور اگر رب السلم کو یہ کہا کہ تم اس پر مسلم الیہ یعنی میری طرف سے قبضہ کرلو۔ (ف یعنی اولاً میری طرف سے وکیل بن کر قبضہ کرلو)۔ پھر اسے اپنے لئے قبضہ میں لو۔ **فاكتاله الخ** چنانچہ رب السلم نے ایک مرتبہ مسلم الیہ کیلئے گیہوں کو ناپ کر قبضہ کرلیا۔ (ف۔ تاکہ مسلم الیہ کا قبضہ پورا ہو جائے اور اس پر اس کا تصرف جائز ہو)۔ پھر دوسری مرتبہ ان کو اپنے لئے ناپ لیا۔ تو اب سلم جائز ہوگی۔ (ف۔ اور ان پر اب رب السلم کا پورا حق ہو گیا۔ کیونکہ غلہ میں ناپ کرلینا شرط ہے۔ **لانه اجتمعت الخ** کیونکہ اس وقت پیمانہ اور ناپ کر لینے کی شرط پر دو صفقے جمع ہوئے ہیں۔ (ف۔ یعنی پہلی مرتبہ خریدنے کے لئے پیمانہ سے ناپنا لازم ہوا۔ اور دوسری مرتبہ فروخت کرنے کے لئے بھی اسے ناپنا ضروری ہوا۔ اسی وجہ سے دو مرتبہ ان کو ناپ لینا ضروری ہوا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی غلہ کو فروخت کرنے سے منع فرمادیا ہے یہاں تک کہ ان میں دو مرتبہ ناپنے کا عمل ہو جائے۔ (ف۔ یعنی خریدار ایک مرتبہ اپنے لئے پیمانہ سے ناپ لے پھر فروخت کے وقت دوسری مرتبہ ناپ لے)۔ اور مذکورہ حدیث کا یہی مفہوم ہے جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔ (ف۔ یعنی حدیث میں جو دو مرتبہ ناپنے کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ بائع نے جب اپنے لئے خریدا تو ناپ لے اور جب مشتری نے اس سے خریدا تو وہ بھی ایک مرتبہ ناپ لے)۔ **والسلم الخ** اور عقد سلم اگرچہ پہلے ہو چکا ہے۔ ف۔ اگرچہ موجودہ مسئلہ میں خریداری سے پہلے ہی عقد سلم کیا جا چکا تھا۔ لیکن مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ تو بعد ہی میں ہوا ہے۔ (ف یعنی مسلم فیہ پہلے بطور قرض تھی پھر جب مسلم الیہ نے اسے خرید لیا تو وہ مسلم فیہ کی صورت میں بدل گئی۔

وانه بمنزلة البيع اور یہ معاملہ نئے معاملہ کے حکم میں ہو گیا۔ کیونکہ اب وہ مال عین ہے جو پہلے مال دین تھا۔ اور دونوں یعنی عین اور دین حکم میں مختلف ہوتے ہیں۔ (ف سلم پہلے دین تھا۔ اور اب یہاں مال عین ادا کیا تو دونوں بعینہ ایک نہیں ہے اسی لئے اگر مسلم الیہ اس پہلے گیہوں کو ادا نہ کرکے دوسرے نئے گیہوں خرید کر ادا کر دے تو بھی اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ عین اور دین کے درمیان حقیقت میں فرق ہوتا ہے۔

وان جعل عينه الخ اگرچہ ایک خاص حکم میں عین و دین دونوں کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے۔ اور وہ حکم یہ ہے کہ بدل لینا حرام ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ ہونے سے پہلے اس کے عوض مبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسی ایک خاص حکم میں دونوں برابر ہیں ورنہ حقیقت میں دین اور عین میں فرق ہے۔ چنانچہ اس تحقیق کے مطابق ثابت ہو گیا کہ خریدنے کے بعد فروخت پائی گئی۔ (ف۔ یعنی مسلم الیہ نے وہ چیز خود اپنے لئے خریدی اس لئے اسے ایک مرتبہ پیمانہ سے ناپنا لازم ہو گیا۔ پھر اس نے خریدنے کے بعد اسی چیز کو رب السلم کے پاس فروخت کر دیا۔ تو حقیقت میں یہ بیع عقد سلم کے بعد واقع ہوئی۔ (یعنی اس میں مخفی طور پر دو سودے ہو گئے)۔ اگرچہ یہ مال مسلم الیہ پر عقد سلم سابق سے قرض کے طور پر تھا لیکن اسی کا ہونا متعین نہ تھا۔ اس لئے یہ بھی سلم میں ہے۔

وان لم يكن سلما الخ اور اگر مذکورہ صورت سلم کی نہ ہو بلکہ قرضہ کی ہو۔ اور اس میں قرضدار نے قرض خواہ کو اس مال پر قبضہ کرنے کا حکم دیا۔ (ف اور اسے اس طرح نہیں کہا کہ تم پہلے میرے لئے قبضہ کرکے پھر تم اپنے لئے اس پر قبضہ کرو۔ مف) تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ قرض کا دوسرا نام عاریتاً دینا بھی ہے۔ اور اسی عاریت ہونے کی وجہ سے لفظ عاریت کہنے سے بھی قرض منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے لی ہوئی چیز جیسی بھی ہو وہی چیز واپس دینی ہوگی۔ یہی حکم بہر صورت ہوگا۔ اور اس میں دو صفقے (دو سودے) جمع نہیں ہوں گے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی سے اس طرح قرض مانگا کہ یہ چیز مجھے عاریۃ دو تو یہ قرض ہو جائے گا۔

اور اس وقت عاریت میں جو چیز لی جاتی ہے بعینہ وہی واپس کی جاتی ہے۔اس لئے قرض کی صورت میں بھی یہ حکم ہوا۔اب حاصل یہ ہوا کہ گویا قرضدار نے جو کچھ خرید کر دیا ہے یہ بعینہ وہی چیز ہے جو اس نے قرض میں لی تھی اسی لئے اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہ ہوگی۔اور جب حکم میں یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے اسی کے عوض مبادلہ کرلے کیونکہ تصرف اور معاملہ ابتدائی نہیں ہے تاکہ بغیر پیمانہ کے جائز نہ ہو)

توضیح:۔ومن اسلم فی کر حنطۃ الخ تفصیل و تشریح مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم فی کُرّ فامر رب السلم ان یکیله المسلم الیه فی غرائر رب السلم ففعل وهو غائب لم یکن قضاء، لان الامر بالکیل لم یصح لانه لم یصادف ملك الآمر، لان حقه فی الدین دون العین، فصار المسلم الیه مستعیرا للغرائر منه وقد جعل ملك نفسه فیها فصار کما لو کان علیه دراهم دین فدفع الیه کیسا لیزنها المدیون فیه لم یصر قابضا، ولو کانت الحنطة مشتراة والمسألة بحالها صار قابضا، لان الامر قد صح حیث صادف ملکه لانه ملك العین بالبیع، الا تری انه لو امره بالطحن کان الطحین فی السلم للمسلم الیه وفی الشری للمشتری لصحة الامر، وکذا اذا امره ان یصبه فی البحر فی السلم یهلك من مال المسلم الیه وفی الشری من مال المشتری ویتقرر الثمن علیه لما قلنا، ولهذا یُکتفی بذلك الکیل فی الشری فی الصحیح لانه نائب عنه فی الکیل والقبض بالوقوع فی غرائر المشتری، ولو امره فی الشری ان یکیله فی غرائر البائع ففعل لم یصر قابضا لانه استعار غرائرهٗ ولم یقبضها فلا تصیر الغرائر فی یده فکذا ما یقع فیها، وصار کما لو امره ان یکیله، ویعزله فی ناحیة من بیت البائع لان البیت بنواحیه فی یده فلم یصر المشتری قابضا، ولو اجتمع الدین والعین والغرائر للمشتری ان بدأ بالعین صار قابضا، اما العین فلصحة الامر فیه، واما الدین فلاتصاله بملکه وبمثله یصیر قابضا کمن استقرض حنطة وامره ان یزرعها فی ارضه، وکمن دفع الی صائغ خاتما وامره ان یزیده من عنده نصف دینار، وان بدأ بالدین لم یصر قابضا، اما الدین فلعدم صحة الامر، واما العین فلانه خلطه بملکه قبل التسلیم فصار مستهلکا عند ابی حنیفة فینتقض البیع، وهذا الخلط غیر مرضی به من جهته لجواز ان یکون مراده البدایة بالعین وعندهما هو بالخیار ان شاء نقض البیع وان شاء شارکه فی المخلوط لان الخلط لیس باستهلاك عندهما.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک کر گیہوں میں سلم کا معاملہ طے کیا پھر رب السلم (بائع) نے مسلم الیہ (مشتری) سے یہ کہا کہ تم یہ گیہوں ایک کر ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو۔اور اس مشتری نے یہ گیہوں ایسے وقت ناپ کر تھیلے میں رکھ دیئے جبکہ وہ رب السلم اس جگہ موجود نہ تھا۔ تو اس طرح غائبانہ میں ناپنے سے واجب کی ادائیگی نہ ہوگی۔(ف یہاں تک کہ اگر اسی حالت میں وہ سارا گیہوں ضائع ہو جائے تو وہ رب السلم کا نہیں بلکہ مسلم الیہ کا ضائع ہوا۔ن)۔

لان الامر بالکیل الخ کیونکہ رب السلم کا حق فی الحال کسی معین مال میں نہیں بلکہ غیر معین میں ہے کیونکہ وہ دین ہے۔ اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ مسلم الیہ نے رب السلم سے جو تھیلے لئے ہیں وہ عاریۃً لئے ہیں پھر اپنی ذاتی چیزیں ان میں بھرلی ہیں۔اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے: کسی قرضدار پر کچھ روپے بطور قرض تھے ایسی حالت میں اس کے قرض خواہ نے اپنی تھیلی اسے دی تاکہ وہ ان درہموں کو اس تھیلی میں رکھ کر وزن کر دے۔ لیکن اگر اس نے ایسا کر دیا جب بھی اس کا قرض خواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا۔(ف۔اسی طرح رب السلم بھی قابض نہ ہوگا)۔

ولو کانت الحنطة الخ اور اگر یہ گیہوں سلم کے نہ ہوں بلکہ خریدے ہوئے ہوں۔اور مسئلہ کی باقی صورت وہی ہو جو بھی

بیان کی گئی ہے۔ یعنی مشتری بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہے کہ تم ان میں یہ گیہوں ناپ کر بھر دو۔ اور بائع نے ایسا ہی کیا) تو وہ خریدار اس پر قابض ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بیع کی وجہ سے اس مال عین کا مالک ہو گیا ہے۔ (پس سلم میں حق دین ہونے کی وجہ سے حکم صحیح نہیں ہو گا لیکن خریدنے کی صورت میں عین کے مالک ہونے کی وجہ سے حکم صحیح ہو گا۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس (بائع) نے گیہوں کو پیس کر آٹا تیار کر لینے کا حکم دیا تو اس جگہ سلم ہونے کی صورت میں آٹا مسلم الیہ کا ہوتا ہے۔ اور خرید ہونے کی صورت میں خریدار کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خریدار کا حکم صحیح ہے۔ و کذا اذا امرہ الخ اسی طرح اگر اس نے حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دو اور اس نے ڈال دیا تو سلم ہونے کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا تباہ ہو گا۔ اور خرید کی صورت میں یہ مال مشتری کا جائے گا۔ اور اس مشتری کے ذمہ قیمت کی ادائیگی لازم ہو گی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولهذا يكتفى الخ اور اسی مذکورہ اصول کی بناء پر کہ مشتری کا حکم صحیح ہوتا ہے خریدنے کی صورت میں بائع کے اسی ایک بار ناپ لینے پر اکتفا کیا جائے گا۔ یہی صحیح قول ہے۔ کیونکہ بائع پیمانہ سے ناپ لینے میں مشتری کا نائب ہو گیا ہے۔ اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہو گیا ہے۔ ولو امرہٗ فی الشریٰ الخ اور اگر بیع ہونے کی صورت میں بائع کو یہ حکم دیا کہ وہ اس گیہوں کو اپنے تھیلوں میں ناپے اور اس نے ایسا ہی کیا تو مشتری قابض نہ ہو گا۔ کیونکہ اس نے بائع سے اس کے تھیلے عاریۃً مانگے ہیں اور ان پر قبضہ بھی نہیں کیا ہے۔ لہذا وہ تھیلے اس کے قبضہ میں نہ آئے اس لئے اس تھیلے کے اندر کی کوئی چیز بھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی۔

و صار کمالو امرہٗ الخ اور اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے: مشتری نے بائع سے کہا کہ اس غلہ کو ناپ کر اپنے گھر کے ایک کونے میں علیحدہ کر کے رکھ دو۔ کیونکہ گھر مع اس کے کونوں کے سب اس بائع ہی کے قبضہ میں ہیں اس لئے اس مال پر بائع ہی کا قبضہ باقی رہا۔ اور مشتری کا قبضہ نہ ہو سکا۔ (ف۔ اور اگر سلم کی صورت میں رب السلم نے جتنے تھیلے دیئے ہیں ان میں رب السلم کا غلہ موجود ہو پھر بھی مسلم الیہ کو حکم دیا کہ سلم کے گیہوں ناپ کر ان میں رکھ دو۔ تو میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں کے گیہوں مل جانے کی وجہ سے رب السلم قابض ہو جائے گا (المبسوط)۔ (ف۔ پھر مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ دوسرے پر فقط خریدا ہوا غلہ معین یا فقط سلم کا غلہ غیر معین ہو۔ کیونکہ۔

ولو اجتمع الدین الخ اگر دین اور عین دونوں ہی موجود ہوں اور وہ تھیلے مشتری کے ہوں۔ تو اگر ان میں پہلے مال عین بھرا تو اس پر مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف۔ اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ زید نے خالد سے ایک من معین گیہوں خریدے اور خالد پر اس کا ایک من گیہوں سلم کا معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم ہے۔ پھر زید نے اسے اپنے تھیلے یہ کہتے ہوئے دیئے کہ وہ ان میں ناپ کر دے دو۔ تو یہ دو حالت سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس نے پہلے خریدے ہوئے گیہوں ناپے اس کے بعد سلم کا قرض ناپ کر دیا یا اس کے برعکس ہے (کہ پہلے سلم کے گیہوں دیئے اور بعد میں خریدے ہوئے دیئے)۔ اب اگر خریدے ہوئے معین گیہوں پہلے ناپے اور بعد میں سلم کے ناپ کر دیئے تو مشتری ان دونوں پر قابض ہو جائے گا۔

اما العین الخ ان میں سے معین غلہ کا قبضہ اس لئے صحیح ہو گا کہ اس میں ناپنے کا حکم صحیح ہو گیا ہے۔ اور سلم کے قرض کا قبضہ اس لئے صحیح ہو گا کہ وہ مشتری کی ملکیت میں جمع ہو جائے گا۔ اور ایسے جمع ہو جانے یا مل جانے سے قبضہ صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ کسی نے ایک شخص سے گیہوں قرض لئے ساتھ ہی قرض دینے والے سے یہ بھی کہہ دیا کہ ان سب کو تم میری کھیتی کی زمین میں چھڑک دو یا لگا دو۔ (ف پس جیسے ہی وہ لگائے گا تو کہا جائے گا کہ قرضدار نے اپنے قرضہ پر قبضہ کر لیا کیونکہ اس کے دانے اسی کی زمین میں مل گئے۔

وكمن دفع الىٰ صائغ الخ اور جیسے کہ، ایک شخص نے اپنی سونے کی انگوٹھی کسی سنار کو دی اور اس سے یہ کہا کہ تم اس میں نصف دینار سونا اور بڑھا دو۔ (ف اب اگر کہنے کے مطابق اس نے انگوٹھی میں سونا بڑھا دیا تو اس زائد کا بھی قابض اور مالک

ہو گیا)۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ دوسرے شخص نے عین مال کو تھیلے میں پہلے رکھا ہو۔ **وان بدأ بالدين الخ** اور اگر اس نے تھیلے میں قرض (سلم) کے مال کو پہلے رکھا ہو تو مشتری یا رب السلم اس پر قابض نہیں ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر اس نے پہلے سلم کا غلہ تھیلوں میں رکھا تو ابتدائی مسئلہ کے مطابق رب السلم اس پر قابض نہ ہوگا بلکہ وہ مسلم الیہ کی ملکیت میں ہوگا۔ اس کے بعد جب اس نے عین مال اس میں رکھا تو یہ مشتری کی ملکیت ہوگی جو اس نے اپنے مال میں مخلوط کر دی ہے لہذا اس پر بھی اس کا قبضہ نہ ہوگا۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

اما الدين الخ دین سلم میں قابض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حکم صحیح نہیں ہوا۔ (ف یعنی رب السلم کا یہ حکم دینا کہ تم میرے تھیلے میں سلم کو ناپ کر ڈال دو یہ صحیح نہیں ہوا کہ اس رب السلم کا کوئی حق متعین نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ اس کے قبضہ میں آئے وہی اس کا حق ہوگا۔ بشرطیکہ اقرار کے موافق ہو۔ اس بناء پر سلم کے غلہ پر اس کا قبضہ نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہوگا۔

واما العين الخ اور مال عین یعنی جو اس نے مثلاً: بیع مقایضہ سامان کی بیع سامان کے عوض میں خریدا ہے۔ یا قرض ہے تو اس پر بھی قبضہ صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے سپرد کرنے سے پہلے اسے اپنے مال سے ملا دیا ہے۔

فصار مستهلكا الخ تو وہ مال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال مستہلک (اسے بالارادہ ہلاک کیا گیا) ہے۔ اس لئے بیع ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی جب بائع نے حوالہ کرنے سے پہلے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح ملا دیا کہ اپنے اور غیر کے مال میں تمیز باقی نہیں رہی تو اس نے مبیع کو غیر معین اور گویا معدوم (لاپتہ) کر دیا ہے اس لئے یہ بیع ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس موقع پر اگر یہ بات کہی جائے کہ اس طرح ملا دینے کی اجازت تو خود مشتری ہی نے دی ہے۔ (اس لئے بیع باقی رہنی چاہئے) تو جواب یہ ہوگا کہ اس طرح اجازت دے کر اس نے اپنے لئے قبضہ کرنا چاہا ہے۔ اور مشتری کی طرف سے اس طرح اپنے مال کو دوسرے مال کے ساتھ ملانا محض اپنی رضامندی کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں چیزوں کو بوریوں میں بھرنے سے مشتری کی مراد یہ ہو کہ عین کی ابتداء مبیع کے بھرنے سے کی جائے۔ (ف۔ تاکہ مشتری مال مبیع اور سلم کے مال پر قابض ہو جائے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کہ بیع ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مال کو ملا دینے کا مطلب اس شئی کو نایاب اور معدوم کر دینے کے مانند ہے۔

وعندهما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو مالوں کو ایک ساتھ ملا دینے کا مطلب مبیع کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ اس سے تو صرف ایک مرغوب اور دلپسند چیز باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں دو شخصوں کی شرکت کا عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح:۔ ایک مخصوص مقدار (کرُ) گیہوں میں سلم کا معاملہ طے کرنے کے بعد رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو، اور اس کے رب السلم کی غیبوبت میں ناپ کر رکھ دیا، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم جارية في كر حنطة وقبضها المسلم اليه ثم تقايلا فماتت في يد المشترى فعليه قيمتها يوم قبضها ولو تقايلا بعد هلاك الجارية جاز، لان صحة الاقالة تعتمد بقاء العقد وذلك بقيام المعقود عليه وفي السلم المعقود عليه انما هو المسلم فيه فصحت الاقالة حال بقائه، واذا جاز ابتداءً اولى ان يبقى انتهاء لان البقاء اسهل واذا انفسخ العقد في المسلم فيه انفسخ في الجارية تبعا فيجب عليه ردها وقد عجز فيجب عليه رد قيمتها، ولو اشترى جارية بالف درهم ثم تقايلا فماتت في يد المشترى بطلت الاقالة ولو تقايلا بعد موتها فالاقالة باطلة لان المعقود عليه في البيع انما هو الجارية فلا يبقى العقد بعد هلاكها فلا تصح الاقالة ابتداء فلا

تبقى انتهاء لانعدام محله وهذا بخلاف بيع المقايضة حيث يصح الاقالة وتبقى بعد هلاك احد العوضين لان كل واحد منهما مبيع فيه.

ترجمہ :۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں بطور سلم لینے کے عوض دی۔ اور مسلم الیہ (مشتری) نے اس باندی پر جو راس المال مقرر کی گئی ہے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا۔ پھر وہ باندی اسی مشتری کے پاس ہی مر گئی) (ف: یعنی اصل مالک کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس مرگئی تو اقالہ صحیح ہو گیا۔ اس بنا پر اس مشتری پر یہ لازم ہو گا کہ اس باندی کی اس دن کی قیمت اس کے مالک (رب السلم) کو لوٹا دے جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا۔ (ف۔ اگرچہ باندی کے مرنے کے دن قیمت اس دن سے کم یا زیادہ ہو)۔

ولو تقايلا الخ :اور اگر ان دونوں نے باندی کے مرنے کے بعد اقالہ کیا تو بھی جائز ہے۔ (ف بخلاف بیع کے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اقالہ صحیح ہوتا ہے اسی صورت میں جب کہ اصل عقد صحیح ہو۔ (ف یعنی جب تک عقد باقی ہے اس وقت تک اقالہ بھی جائز ہے۔ اس لئے کے اقالہ کی صحت کا دارومدار عقد کی بقاء پر ہوتا ہے۔ اور عقد کا باقی رہنا معقود علیہ کے باقی رہنے پر موقوف ہوتا ہے۔ جب کہ بیع سلم میں معقود علیہ وہ چیز ہوتی ہے جس پر عقد سلم ہوا ہو یعنی مسلم فیہ۔ اس لئے اس کا اقالہ مسلم فیہ کی بقاء کی حالت میں جائز ہو گا۔ (**واذا جاز الخ**) اور جب اقالہ ابتداءً جائز ہوا تو اقالہ اپنی انتہا یعنی باقی رہ جانے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کا باقی رہ جانا اس کی ابتداء کی نسبت آسان ہوتا ہے۔ (ف یعنی جب دوسرے مسئلہ میں باندی کے ہلاک ہو جانے کے بعد اقالہ جائز ہوا تو پہلے مسئلہ میں باندی کے مرجانے کے بعد اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔

واذا انفسخ الخ: اور جب مسلم فیہ میں اقالہ کی وجہ سے عقد فسخ ہو گیا تو اس کے تابع ہو کر باندی میں بھی عقد فسخ ہو جائے گا۔ اس لئے مسلم الیہ پر باندی کو فسخ کرنا واجب ہو گا۔ اس صورت میں جب کہ باندی باقی اور موجود ہو تو واپسی ممکن ہوتی ہے اور اگر وہ مر گئی ہو تو وہ اس کی واپسی سے عاجز ہو گا۔ اس لئے عاجزی کی صورت میں اس کی قیمت واپس کرنی واجب ہو گی۔ (ف۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ اقالہ کے بعد باندی مر گئی ہو کہ اس کے قبضہ کے دن جو اس کی قیمت تھی وہی قیمت واپس کرنی ہو گی۔ اور اقالہ باقی رہ جائے گا (مف)۔

ولو اشترىٰ جارية الخ اور اگر کسی نے ایک باندی ہزار روپے کے عوض خریدی۔ (ف۔ یعنی بیع سلم کی صورت سے نہیں بلکہ عام حالت کے مطابق یا بطور عین خریدی۔ پھر عاقدین یعنی بائع اور مشتری نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد وہ باندی مشتری کے پاس ہی مر گئی تو وہ اقالہ باطل ہو گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اقالہ پہلے صحیح ہوا تھا لیکن جب واپس کرنے سے پہلے وہ مشتری کے پاس جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا)۔

ولو تقايلا بعد موتها الخ اور اگر باندی کے مرنے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ بھی باطل ہو گا۔ کیونکہ بیع میں جس چیز پر عقد ہوا ہے وہ یہی باندی ہے۔ اس لئے باندی کے مرنے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا۔ اور باندی کے مرنے پر از سر نو (ابتدائی) اقالہ صحیح نہیں ہو گا۔ (ف۔ اور اگر ابتدائی اقالہ کے وقت اتنی دیر تک وہ موجود رہے کہ اقالہ منعقد ہو جائے اس کے بعد وہ مرجائے تو وہ اقالہ انتہائی حالت میں باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ اس وقت اقالہ کا محل ہی باقی نہ رہا۔ (ف۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں صرف مال عین یعنی مبیع کے باقی رہنے پر عقد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اس کا ثمن عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے)۔

بخلاف بیع مقایضہ کے (ف یعنی جس بیع میں عوض نقد (رقم) نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جانب سے یہ مال عین ہوتا ہے یعنی مال عین کے عوض بھی مال عین ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے مقایضہ میں ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان دونوں عوضوں میں سے ایک کے ہلاک ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ کیونکہ مبیع مقایضہ میں سے دو عوضوں میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔ (ف لہذا جب تک ایک بیع بھی باقی رہے گی وہ عقد باقی رہے گا اور اس سے اقالہ صحیح ہو گا۔ البتہ جب دونوں عوض ہلاک ہو جائیں گے تب اقالہ صحیح

نہ ہوگا م)

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں کے عوض بطور بیع سلم دی اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اگر کوئی اس کا اقالہ کرنا چاہے اس عرصہ میں اگر باندی مرجائے تو اس کی قیمت کی ادائیگی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم الی رجل دراهم فی کر حنطة فقال المسلم الیه شرطت ردیا وقال رب السلم لم تشترط شیئا فالقول قول المسلم الیه لان رب السلم متعنت فی انکاره الصحة لان المسلم فیه یربو علی رأس المال فی العادة، وفی عکسه قالوا یجب ان یکون القول لرب السلم عند ابی حنیفة لانه یدعی الصحة وان کان صاحبه منکرا وعندهما القول للمسلم الیه لانه منکر وان انکر الصحة وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالیٰ.

ترجمہ :۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے ایک کر گیہوں کے لئے ہزار روپے دیئے۔ (ف اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ بھی کر لیا اور سلم صحیح ہوگئی) اس کے بعد مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ردی گیہوں کی شرط لگادی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ تم نے اس قسم کی کچھ بھی شرط نہیں لگائی تھی۔ تو اس اختلاف میں مسلم الیہ کے قول کا اعتبار ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ جب تک گیہون کا کوئی بھی وصف بیان نہ ہو تب تک سلم صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے مسلم الیہ کے قول سے سلم صحیح ہوگی۔ اور رب السلم کے قول سے باطل ہے اسی لئے اس کے قول کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

لان رب السلم الخ کیونکہ رب السلم عقد سلم کے صحیح ہونے کا انکار کر کے (ضد اور ہٹ دھرمی) سرکشی کرتا ہے۔ (ف کیونکہ جس اقرار اور دعویٰ سے خود اسی کا فائدہ ہو سکتا ہے اسی کا وہ انکار کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو مستقبل میں اپنے فائدہ کے لئے کیا جاتا ہے۔ لان المسلم فیه الخ کیونکہ عام عادت تو یہی جاری ہے کہ راس المال سے مسلم فیہ میں نفع ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ نفع حاصل کرنے اور مال بڑھانے ہی کے لئے سلم وغیرہ کا معاملہ کیا جاتا ہے ورنہ کوئی بھی عقل والا انسان بے فائدہ مال کیوں لگائے گا۔ اور سلم میں ادھار کا معاملہ کرے گا۔ پس جب سلم میں زیادتی اور نفع ہے تو وہ رب السلم ہی کے لئے ہے۔ حالانکہ وہ رب السلم اس کا انکار کرتا ہے کہ وصف بیان نہ کرنے سے عقد سلم صحیح نہیں ہوا۔ پس اپنے اس عمل سے وہ متعنِت (یعنی اپنے نفع سے انکار کرنے والا سرکش ہوا)۔

وفی عکسه الخ اور اس کے برعکس صورت میں (ف یعنی رب السلم یہ کہتا ہو کہ گیہوں کا وصف بیان کیا گیا ہے۔ اور سلم صحیح ہے۔ لیکن مسلم الیہ یہ کہتا ہے کہ وصف بیان نہیں ہوا ہے اس لئے سلم فاسد ہے)۔ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رب السلم کے قول کو قبول کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا دوسرا ساتھی یعنی مسلم الیہ اس کا انکار کرتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔ (ف۔ جب کہ حدیث متواترہ کے پیش نظر قاعدہ شرعیہ ہے کہ انکار کرنے والے کا ہی قول قبول کیا جاتا ہے۔ اگرچہ مسلم الیہ نے سلم کے صحیح ہونے کا ہی انکار کیا ہے جب بھی اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس مسئلہ کو بعد میں تفصیل سے بیان کرینگے

توضیح :۔ کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے دس من گیہوں کے لئے ہزار درہم دیئے اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ کر لیا پھر مسلم فیہ کے جید اور ردی ہونے کے سلسلہ میں رب

المال اور مسلم الیہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اسلمَ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاملہ سلم کے مسائل میں سے اصل یہ ہے کہ اگر فریقین یعنی (رب السلم اور مسلم الیہ دونوں سلم کے صحیح اور باطل ہونے میں اختلاف کریں اس صورت میں اگر دونوں میں سے کسی نے سرکشی کے طور پر اپنا کلام کہا) یعنی کسی ایسی بات سے انکار کر لیا جس میں خود اسی کا نفع ہو۔ تو بالاتفاق اس کا قول باطل ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص کا قول قابل قبول ہوگا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا قائل ہو۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے خصومت کے طور پر کلام لیا یعنی کسی ایسی بات سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں اس شخص کا قول قبول ہوگا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہو۔ بشرطیکہ دونوں ایک ہی عقد کے ہونے پر اتفاق کرتے ہوں اگرچہ اس کا خصم (فریق ثانی) اس کا منکر ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انکار کرنے والے کی بات مقبول ہوگی اگرچہ وہ اس عقد کے صحیح ہونے کا انکار کرتا ہو (مف) اور ایک دوسرا قاعدہ ہاں: یہ بھی ہے کہ ظاہر حال جس کے لئے گواہ ہو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ن۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس کا فریق ثانی اپنے دعووں پر گواہ پیش نہ کر سکے تو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ اور دوسرے پر لازم آتا ہے کہ گواہ پیش کرے اور اگر دوسرا فریق اپنا عادل گواہ لے آیا تو اسی کے گواہ کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے۔ م

ولو قال المسلم اليه لم يكن له اجل وقال رب السلم بل كان له اجل فالقول قول رب السلم لان المسلم اليه متعنت فى انكاره حقا له وهو الاجل، والفساد لعدم الاجل غير متيقن لمكان الاجتهاد، فلا يعتبر النفع فى رد رأس المال بخلاف عدم الوصف، وفى عكسه القول لرب السلم عندهما، لانه ينكر حقا عليه فيكون القول قوله، وان انكر الصحة كرب المال اذا قال للمضارب شرطت لك نصف الربح الا عشرة، وقال المضارب لا بل شرطت لى نصف الربح فالقول لرب المال، لانه ينكر استحقاق الربح، وان انكر الصحة، وعند ابى حنيفة القول للمسلم اليه لانه يدعى الصحة، وقد اتفقا على عقد واحد فكانا متفقين على الصحة ظاهرا بخلاف مسألة المضاربة، ولانه ليس بلازم فلا يعتبر الاختلاف فيه فبقى مجرد دعوى استحقاق الربح اما السلم فلازم، فصار الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول لصاحبه بالاتفاق، وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعى الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة.

ترجمہ:۔ اور اگر مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ عقد سلم کرتے وقت کوئی میعاد مقرر نہیں ہوئی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس عقد سلم کے واسطے میعاد مقرر ہو چکی تھی۔ پس اس صورت میں رب السلم کا قول قبول ہوگا۔ (ف کیونکہ سلم کے صحیح ثابت ہونے سے رب السلم کی طرح مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے اس لئے مسلم الیہ کی بات قبول نہیں کی جائیگی لان المسلم کیونکہ مسلم الیہ تعیین وقت کا انکار کرنے میں اپنے حق کی وجہ سے متعنت اور سرکش ہے۔ اس کا حق وہ وقت مقرر ہے۔ (ف۔ یعنی وقت مقرر ثابت ہونے میں اس مسلم الیہ کا فائدہ ہی تھا پھر بھی اس کا انکار کر کے اپنے فائدہ سے سرکشی کرتا ہے اس لئے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ اور میعاد (وقت مقرر) نہ ہونے سے سلم کے فاسد ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔

والفساد لعدم الاجل الخ۔ اور اس میعاد کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے۔ اس لئے راس المال واپس کرنے سے کسی نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔ بخلاف وصف کے بیان نہ ہونے۔ (ف۔ یعنی عقد سلم میں جب مسلم فیہ کا وصف بیان نہ ہو تو بالاتفاق عقد فاسد ہوتا ہے۔ اس لئے وصف سے انکار کرنے میں عقد فاسد ہونا یقینی ہے لیکن میعاد سے انکار کرنے میں تو بعض مجتہدین کے نزدیک بغیر میعاد کے سلم جائز ہے اس لئے عقد کا فاسد ہو جانا

یقینی نہیں ہے۔ کہ یہ کہا جاسکے کہ راس المال واپس کرنے میں مسلم الیہ کا فائدہ ہے اور اس نے اپنے فائدہ کے خیال سے انکار کیا ہے۔ اور اسے سرکش نہ کہا جائے (م)۔

وفی عکسہ الخ: اور اس کے برعکس صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق کے لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔ (ف یعنی نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ مف)۔ اس لئے اسی کے قول کا اعتبار ہوگا اگرچہ وہ عقد سلم کی صحت کا انکار کرتا ہو۔ جیسے: کہ مضاربت کی صورت میں جب کہ رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تمہارے لئے دس درہم کے علاوہ نصف نفع کی شرط لگائی تھی۔ اور مضارب نے کہا کہ میں نے تمہارے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی۔ تو اس صورت میں رب المال کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ نفع سے حقدار بننے کا منکر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے مضاربت کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے۔ (ف صحت سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ اس نے نفع کے حصہ میں سے ایک خاص مقدار معلوم مثلاً: دس درہم کا استثناء کیا ہے۔ جب کہ ایسا استثناء کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کے قول سے مضاربت میں فساد لازم آنے کے باوجود اس کا قول قبول ہوا۔ کیونکہ وہ اپنے لئے نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ پس اسی طرح عقد سلم میں بھی رب السلم اپنے اوپر مسلم الیہ کی زیادتی نفع سے منکر ہے۔ کیونکہ سلم صحیح ہو جانے کی صورت میں خود مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے۔ اور یہ فائدہ رب السلم پر عقد لازم ہو جانے سے ہوگا۔ اس لئے مضاربت کے مثل اس مسئلہ میں بھی رب السلم کا قول قبول ہونا چاہئے۔

وعندابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حالانکہ دونوں متعاقدین ایک ہی بات یا عقد پر متفق ہیں۔ اس لئے بظاہر یہ دونوں ہی اس کے صحیح ہو جانے پر بھی متفق ہیں۔ بخلاف مضاربت کے مسئلہ کے۔ اور اس دلیل سے کہ عقد مضاربت لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے اس میں صرف نفع کے مستحق ہونے کا دعویٰ باقی رہا۔ لیکن مسلم عقد لازم ہوتا ہے۔ (ف مضاربت کے لازم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد کو رب المال اور مضارب میں سے جس کا بھی جی چاہے فسخ کرسکتا ہے۔ پس جب دونوں ہی نے اختلاف کر لیا تو مضاربت ختم ہو جائے گی۔ اس وقت مضارب کا دعویٰ ایسے مال میں ہوگا جس کا مالک رب المال ہے۔ لہذا اسی رب المال کا قول قبول ہوگا۔ لیکن عقد سلم تو لازمی ہوتا ہے۔ اسی لئے دونوں کی رضامندی کے بعد ہی ٹوٹتا ہے جب کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں کی رضامندی نہیں ہے بلکہ رب السلم تنہا ہی اس بات کا مدعی ہے کہ یہ سلم فاسد ہے۔ اس لئے یہی سرکش ہوگا۔ کیونکہ ایسے انکار میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے جو شخص اس سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور وہ مسلم الیہ ہے کیونکہ عقد سلم ایک ہی عقد ہے جس کے جائز یا فاسد ہونے میں دونوں نے اختلاف کیا ہے۔ لیکن جب سلم کا عقد کرنا دونوں کو معلوم ہوا تو ظاہر گمان یہی ہے کہ دونوں نے اس عقد کو صحیح طور پر ہی کیا ہوگا۔ اور اس طرح وہ دونوں اس عقد کے صحیح ہونے پر بھی متفق ہوئے۔ بخلاف عقد مضاربت کے کہ اگر وہ فاسد ہوتا ہے تو پھر وہ عقد' عقد اجارہ سے بدل جاتا ہے جس کی وجہ سے مضارب کو اس کی اجرت ملتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ عقد سلم لازم ہوتا ہے مگر عقد مضاربت لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک عقد ہو جانے کے بعد بھی حسب موقع اپنا عقد فسخ کرسکتا ہے۔ اس لئے ان میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اس بناء پر صرف نفی کے استحقاق کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ لیکن سلم تو لازم ہوتی ہے۔

فصار الاصل الخ: اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ یہ طے پایا کہ جس نے سرکشی کی گفتگو یعنی (اپنے نفع ہونے کے باوجود اس سے انکار کیا تو امام اعظمؒ وصاحبینؒ تمام کے نزدیک بالاتفاق دوسرے شخص کا قول قبول کیا جائے گا۔ یعنی اس شخص کا جو اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگا۔ اور اگر کسی نے بطور خصومت گفتگو کی یعنی اس چیز سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو حالانکہ فریقین

ایک ہی عقد کے ہونے پر متفق بھی ہوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جو شخص اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگا اسی کا قول مقبول ہوگا) اور صاحبینؒ کے نزدیک منکر کا قول مقبول ہوگا۔ اگرچہ وہ شخص اس عقد کے صحیح ہونے سے منکر ہو۔

توضیح: رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان وقت یا وصف کی تعیین کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہو جائے سلم اور مضاربت کے درمیان فرق تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويجوز السلم في الثياب اذا بين طولا وعرضا ورقعة لانه اسلم في معلوم مقدور التسليم على ما ذكرنا، وان كان ثوب حرير لابد من بيان وزنه ايضا، لانه مقصود فيه، ولا يجوز السلم في الجواهر ولا في الخرز، لان آحادها تتفاوت تفاوتا فاحشا، وفي صغار اللؤلؤ التي تباع وزنا يجوز السلم لانه مما يعلم بالوزن ولا بأس بالسلم في اللبن والآجر اذا سمى ملبنا معلوما، لانه عددي متقارب لا سيما اذا سمى الملبن.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جب کہ ان کا طول وعرض اور رقعہ بیان کر دیا جائے۔ (ف۔ رقعہ سے مراد یہ ہے کہ ان کا باریک یا موٹا ہونا بتا دیا جائے۔ یہ بات سوتی کپڑوں کے لئے ہے)۔ کیونکہ اس نے ایسی چیزوں میں سلم کا معاملہ طے کیا جسے بتا کر واضح کیا جا سکتا ہے اور اسے دوسرے کو سپرد کرنا ممکن بھی ہے۔ (ف۔ یعنی اس کے متعلق باتیں بتا کر اس کی تعیین ایسی ہو سکتی ہے کہ اسی کے مطابق چیز طے شدہ معاملہ پر حوالہ بھی کی جا سکے۔

وان كان الخ اور اگر وہ کپڑے ریشمی ہوں تو ان کو ان کے طول وعرض کو بتانے کے ساتھ ہی ان کا وزن بتانا بھی ضروری ہوگا۔ کیونکہ ریشمی کپڑوں میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔ (ف۔ لیکن امام مالکؒ وشافعیؒ واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک وزن شرط نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے، ریشمی کپڑوں میں ہلکے اور بھاری ہونے کے اعتبار سے ان کی قیمت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ اس لئے وزن کا بیان ہونا ضروری ہے)۔

ولايجوز الخ اور جواہر وخرزات میں سلم کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف۔ جواہر یعنی قیمتی گوہر مثلاً: یاقوت ونیلم وغیرہ۔ اور خرز پروئی جانے والی چیزیں جیسے موتی وغیرہ اسی طرح بادشاہ کے تاج میں جڑے جانے والی چیزیں ان کو بھی خرز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان جیسی چیزوں میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے افراد اور آحاد کے درمیان آپس میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی ہر ایک جوہر کی قیمت دوسرے جواہر سے تھوڑے سے فرق میں بھی قیمت میں بہت فرق ہو جاتا ہے اس لئے ان میں سلم کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ یہی حکم ہر ایسی چیز میں ہے جس کے افراد کی قیمت مختلف ہوتی ہو۔ جیسے: انار، خربوزہ، تربوز وغیرہ، بخلاف اس کے وہ چیزیں ہیں جن کے افراد کی قیمت میں خاص فرق نہ ہو یعنی معمولی سا فرق ہو۔ جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ، یعنی ان جیسی چیزوں میں سلم جائز ہے۔ بشرطیکہ جنس ایک ہی ہو۔ ف۔ ع۔ وفي صغار اللؤلوء الخ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت کئے جاتے ہیں اور سرمہ اور دوا وغیرہ میں ڈالے جاتے ہیں ان میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ وزن کر کے ان کی تعیین ہو سکتی ہے۔ ولا باس بالسلم الخ اور کچی پکی اینٹوں میں سلم کا معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس کا سانچہ متعین بیان کر دیا جائے مثلاً: ۱۰ انچی۔ ۱۲ انچی وغیرہ کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جو گن کر فروخت کی جاتی ہے۔ اور ایک سائز کی یعنی ایک جیسی ہوتی ہے۔ بالخصوص جب کہ اس کا سانچہ اور سائز متعین کر دیا ہو

توضیح:۔ کپڑوں چھوٹے بڑے موتیوں۔ اینٹ اور انڈوں کی سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل ما امكن ضبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فيه لانه لا يفضي الى المنازعة، ولا باس بالسلم في طست وقمقمة او خفين او نحو ذلك اذا كان يعرف لاجتماع شرائط السلم وان كان لا يعرف فلا خير فيه

لانه دين مجهول. قال وان استصنع شيئا من ذلك بغير اجل جاز استحسانا للاجماع الثابت بالتعامل، وفی القياس لا يجوز لانه بيع المعدوم والصحيح انه يجوز بيعا لا عدة والمعدوم قد يعتبر موجودا حكما، والمعقود عليه العين دون العمل حتى لو جاء به مفروغا لا من صنعته او من صنعته قبل العقد فاخذه جاز ولايتعين الا بالاختيار حتى لو باعه الصانع قبل ان يراه المستصنع وهذا كله هو الصحيح.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ ہر وہ چیز جس کاوصف مکمل طور سے بیان کیا جاسکتا ہو اور اس کی مقدار کو پہچاننا ممکن ہو اس میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ اس میں متعاقدین کے درمیان ایسا اختلاف نہ ہوگا جس سے جھگڑے اور رنجش کی نوبت آجائے۔ (ف جیسے روئی وکتان وریشم وتانبا ولوہا و پیتل اور کانسہ۔ مف۔ ومالا یضبط الخ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت پوری بیان نہ کی جاسکتی ہو اور نہ اس کی مقدار معلوم ہوتی ہو تو اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال دین ہے۔ اور وصف بیان کئے بغیر اس میں اس طرح کی جہالت پائی جائے گی جس سے جھگڑے تک کی نوبت آسکتی ہے۔ ولاباس بالسلم الخ اور ان چیزوں میں عقد سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی طشت یا قمقمہ یا چمڑے کے موزے یا ان جیسی دوسری چیزیں۔ بشرطیکہ ان کے بارے میں پوری تحقیق و تعیین ہو جائے۔ کیونکہ ان سب میں سلم صحیح ہونے کی پوری شرطیں پائی جارہی ہیں۔ اور اگر ان چیزوں میں اوصاف کے اعتبار سے تعیین نہیں ہوگی تو اس کی سلم میں بہتری نہیں ہوگی۔ یعنی جائز ہی نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ دین مجہول ہوگا۔ (ف اور دین مجہول ہونے سے بعد میں ان میں جھگڑا پیدا ہوگا۔ کیونکہ کسی وصف کے بیان نہ ہونے سے ان کی پہچان اور تعیین نہیں ہوتی ہے۔

مسئلہ :۔ اگر کسی کاری گر سے کوئی چیز بنوائی مثلاً: ایک سُنار سے یہ کہا کہ تم مجھے ایسی ایسی انگوٹھی اتنے وزن کی اتنے روپے تک میں بنا کر دو۔ اور اس سلسلہ میں اسے کچھ روپے دیئے یا نہیں دیئے۔ بہر صورت ایسا کرنا استحسانا جائز ہے۔ پھر جب سنار وہ بنا کر لائے گا تو کہنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے خریدے یا نہ خریدے۔ کیونکہ جمہور کے نزدیک یہ سلم نہیں بلکہ عمومی بیع ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ ع۔ف۔

قال وان استصنع الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھاہے کہ اگر طشت و قمقمہ و موزے وغیرہ میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی تو استحسانا جائز ہے۔ اجماعی دلیل کی وجہ سے جو عوام میں معمول ہے اس پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ لیکن قیاس کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے۔ والصحیح انه الخ اور صحیح یہ ہے کہ استصناع (کوئی چیز فرمائش کر کے بنوانا) بیع کے طور پر جائز ہے۔ وعدہ کے طور پر نہیں ہے۔ یعنی اس میں خریدنے کا وعدہ نہیں ہے بلکہ حقیقت میں بیع ہے۔ کیونکہ کبھی معدوم شئی کو بھی موجود شمار کر لیتے ہیں (ف یعنی وہ چیز اگر ابھی بنی ہوئی نہیں ہے لیکن بیع کی ضرورت سے یہ سمجھا جائے گا) کہ گویا وہ ابھی بھی موجود ہے۔

والمعقود علیه الخ اس فرمائشی چیز میں اصل معاملہ میں ہی بنی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ اس کی کاریگری مقصود نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر وہی چیز پہلے سے تیار ہو اور اس میں کچھ کام باقی نہ ہو فوراً پیش کردے جو خود اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا اس معاملہ سے پہلے ہی اس نے خود بنا کر رکھی ہو اور اسی کو بنوانے والے نے لے لیا تو بھی جائز ہوگا (ف) یعنی اگر کسی کاریگر سے کسی چیز کا بنوانا طے پایا اور وہ کاریگر وہی چیز سامنے لے آیا مگر وہ پہلے سے خود اسی نے بنا کر رکھ چھوڑی تھی یا ایسی چیز جو کسی دوسرے کاریگر نے بنا رکھی تھی۔ اور بنوانے والے نے بھی اسے پسند کر کے لے لیا تو جائز ہوگا۔ ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ معاملہ اسی کاری گر کے بنانے پر طے نہیں پایا تھا کیونکہ ان مسائل میں معاملہ طے پاجانے کے بعد اس نے کوئی کام بھی نہیں کیا ہے۔ بلکہ اصل معاملہ اسی شئی پر تھا لیکن وہ ابھی متعین نہیں ہے۔

ولایتعین الخ اور ایسی فرمائشی چیز اسی وقت متعین ہوگی جب کہ بنوانے والا اسے پسند کرلے۔ اس سے پہلے نہیں۔ یہاں تک کہ اگر اس کاریگر نے اس کے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا تو یہ جائز ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ اس

وقت تک وہ متعین نہیں ہوئی ہے لہذا وہ بھی مبیع نہیں ہوگی)۔ وھذا کله الخ ابھی جو باتیں بتائی گئی ہیں یہی صحیح ہیں۔(ف
یعنی استصناع یا فرمائش کے ساتھ کچھ بنوانا۔ وعدہ نہیں بلکہ بیع ہے۔اور اس بیع کا اثر جس پر واقع ہوگا وہ کاریگر کا کام نہیں بلکہ بنائی
ہوئی چیز ہے۔ لیکن بنوانے والے کے پسند کر لینے سے پہلے وہ متعین نہیں ہوتی۔ چنانچہ کاری گر کو یہ پورا اختیار ہوگا کہ بنوانے
والے کے دیکھنے (پسند کرنے) سے پہلے اُسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے۔ پھر دوسری بنا کردے یہی قول صحیح ہے)

توضیح:۔ کیسے مال میں سلم کرنا جائز ہے اور کیسے مال میں جائز نہیں ہے۔ استصناع یعنی
فرمائش پر کچھ بنا کر دینے کا حکم فرمائش پر کچھ بنوا کر نہ لینا یا بنا کر کسی دوسرے کے ہاتھ
فروخت کر دینا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وھو بالخیار ان شاء اخذہ وان شاء ترکه لانه اشتری شیئا لم یرہ ولا خیار للصانع کذا ذکرہ فی المبسوط، وھو الاصح لانه باع مالم یرہ وعن ابی حنیفة ان له الخیار ایضا، لانه لا یمکنه تسلیم المعقود علیه الا بضرر وھو قطع الصرم وغیرہ، وعن ابی یوسف انه لا خیار لھما اما الصانع فلما ذکرنا، واما المستصنع فلان فی اثبات الخیار له اضرارا بالصانع لانه لا یشتریه غیرہ بمثله ولا یجوز فیما لا تعامل فیه للناس کالثیاب لعدم المجوز وفیما فیه تعامل انما یجوز اذا امکن اعلامه بالوصف لیمکن التسلیم وانما قال بغیر اجل لانه لو ضرب الاجل فیما فیه تعامل یصیر سلما عند ابی حنیفة خلافا لھما، ولو ضربه فیما لا تعامل فیه یصیر سلما بالاتفاق، لھما ان اللفظ حقیقة للاستصناع فیحافظ علی قضیته یُحمل الاجل علی التعجیل بخلاف ما لا تعامل فیه لان ذلک استصناع فاسد فیحمل علی السلم الصحیح، ولابی حنیفة انه دین یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبھة فیه، وفی تعاملھم الاستصناع نوع شبھة فکان الحمل علی السلم اولی، واللہ اعلم۔

ترجمہ:۔ فرمایا کہ بنوانے والے کو اختیار ہوگا اس صورت میں جب کہ کاریگر بنا کر لے آئے۔ یعنی اگر اس کا جی چاہے تو اسے رکھ لے اور جی نہ چاہے تو اسے واپس کردے۔ کیونکہ بنوانے والا ایسی چیز خرید رہا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ لیکن کاریگر کو انکار کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے۔اور یہی قول اصح بھی ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز بیچی ہے جو اس نے نہیں دیکھی جب کہ بائع کو خیار رویت نہیں ہوتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ کاریگر کو بھی اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کی فرمائش پوری کردے یا پوری نہ کرے یا نہ بنائے۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اسے کاٹ چھانٹ اور نقصان پہنچائے بغیر دوسرے کی فرمائش پوری کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔(ف) مثلاً اگر موزہ یا جوتا بنانے کی فرمائش کی گئی ہو تو چمڑے کے بڑے ٹکڑے کو کاٹ چھانٹ کئے بغیر اس میں سے کچھ بھی نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ پھر اگر بنوانے والے نے اسے اپنے اختیار کی بناء پر نہ لیا تو اس کاریگر کا نقصان ہوگا۔اس لئے اس کاریگر کو بھی برابر کا اختیار ہونا چاہئے کہ چاہے بنائے یا نہ بنائے۔یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بنانے والے اور بنوانے والے میں سے کسی کو بھی اختیار نہیں ہوگا۔اس میں کاریگر کو اختیار نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے۔ واما المستصنع الخ: اور بنوانے والے کو اس لئے اختیار نہ ہوگا کہ اسے اختیار دینے کی وجہ سے کاری گر کو نقصان پہنچا ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس چیز کو اتنے داموں سے نہ خریدے۔

ولایجوز فیما الخ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا عمل درآمد نہ ہو جیسے کپڑے تو ان میں استصناع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جس وجہ سے اس عمل استصناع کو جائز کیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے۔(ف یعنی عام لوگوں کے تعامل کی وجہ سے جائز کیا

گیا تھا وہ یہاں نہیں ہے۔ اور جن چیزوں میں عام لوگوں کا معاملہ جاری ہے ان میں بھی یہ استصناع اسی صورت میں جائز ہوگا جب کہ اس کے اوصاف بیان کرنا ممکن ہو تا کہ وہ اسی کے مطابق بنا کر حوالہ کر سکے۔ (ف۔ یعنی وہ ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے اس کی واقفیت ہو سکے تا کہ اسی کے مطابق بنا سکے)۔

وانما قال الخ اور اصل مسئلہ میں امام محمدؒ نے بغیر میعاد کی جو قید لگائی ہے۔ (ف یعنی یہ کہا ہے کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز میعاد کے بغیر بنوائی۔ ایسا کیوں ہے، یعنی اس قید کا کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بیع کا حکم اس پر ہونے کے لئے اس قید کی ضرورت ہے۔ لانہ لو ضرب الخ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی چیزوں میں جن میں لوگوں کا عمل جاری ہے میعاد کی قید لگادی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ عقد سلم ہو جائے گی۔ بخلاف صاحبینؒ کے۔ (ف یعنی بنوانے کے معاملہ میں چیزوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) وہ ایک ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو۔ (۲) ایسی چیز جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج نہ ہو۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو اور اس کے لئے ایک میعاد مقرر کر دی مثلاً یہ کہ میں نے تمہیں اتنے روپے اس کام کے لئے دیئے کہ تم میرے لئے اتنے موزے اس صفت کے بنا کر دو مہینے کے اندر دو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ مدت بیان کرنے کا مقصد اس سے جلدی کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ سلم ادا کرنے کی مہلت ہو۔ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک یہ فرمائشی کام (استصناع) ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کی مدت کو بیان کرنا عوام میں معمول ہے۔ اس طرح مدت مقرر کرنا ایسی چیز میں ہے جس میں بنوانے اور فرمائش دینے کا عام رواج جاری ہو۔

ولو ضربہ الخ اور اگر کسی ایسی چیز کے بنوانے میں مدت کی شرط لگائی جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ تو بالاتفاق یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک یہ بیع سلم ہوگی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر مہلت کی مدت نہیں لگائی تو وہ بالاتفاق استصناع (فرمائشی) ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ عقد میعاد کے بغیر ہو۔ اور اگر میعاد کی شرط لگا کر کوئی ایسی چیز بنوائی جس کا رواج اور تعامل عام لوگوں میں نہ ہو تو وہ بالاتفاق سلم ہے۔ اور اگر ایسی چیز میں مدت کی شرط لگائی جو عموماً دوسرے بھی بنوایا کرتے ہوں تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ سلم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک سلم نہیں ہے۔

لھما ان اللفظ الخ۔ یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ "استصناع" اور "بنوانے" کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں یعنی استصناع ہی کے واسطے ہے اس لئے اس لفظ کے مقتضاء پر محافظت کی جائے (یعنی لفظ "استصناع" حقیقت میں اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی چیز فرمائش پر بنوائی جائے اس لئے لفظ کے مقتضیٰ کی حفاظت کی جائے گی)۔ ف۔ اور مجاز یعنی سلم کے معنی کی طرف نہ پھیرا جائے۔ اور وہ یہاں ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ لفظ استصناع سے حقیقی معنی مراد ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں میں بنوانے کا عام رواج باقی ہے۔ البتہ اگر اس میں مدت بھی بیان کر دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اس مدت کو جلدی کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ (ف یعنی اس موقع پر مدت بیان کرنے کی غرض یہ ہوگی کہ اس کے بنانے میں جلدی کرے یہاں تک کہ اس مدت کے اندر اسے تیار ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جب مدت اس غرض سے بیان کی جائے کہ وہ جلدی بنادے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے۔ پس جب ہم نے مدت کو اسی معنی میں محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے ہی معنی میں باقی رہا اور اس کے یہی حقیقی معنی یعنی مقتضا کے لفظ ہیں۔

بخلاف مالا تعامل الخ بخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ (ف تو اس میں استصناع کے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جا سکتے ہیں)۔ کیونکہ یہ فاسد استصناع ہے۔ (ف کیونکہ استصناع کا جائز ہونا تو عمومی رواج کی وجہ سے ہے۔ لہذا جن چیزوں کے بنوانے کا رواج ہوگا انہیں میں اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اور جن چیزوں میں رواج نہ ہوگا ان میں جواز کا حکم

بھی نہ ہوگا۔ اس لئے وہاں استصناع کے حقیقی معنی نہیں ہو سکتے ہیں)۔ اور اسے سلم فاسد پر محمول نہ کر کے سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا۔ (ف۔ یعنی عقد کے صحیح ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ میعاد کے ذریعہ سے سلم کے معنی لئے جائیں۔ اسی خیال سے ہم نے کلام اور عقد کو صحیح کرنے کے لئے استصناع سے اس کے مجازی معنی یعنی سلم لے لئے۔ حاصل یہ ہوا کہ جن چیزوں میں عام رواج نہ ہو ان میں مدت بیان کرنے کی صورت میں سلم ہو گا۔ اور جن چیزوں میں خود استصناع جاری ہو وہاں ان میں وہ استصناع ہو گا۔ نیز جن چیزوں میں استصناع کا عمل جاری نہ ہو اور ان میں مدت بھی بیان نہ کی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہو گا۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوانی ہے وہ ابھی دین ہے یعنی مال عین نہیں ہے کیونکہ وہ سلم کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ (ف یعنی اس صورت میں ابھی تک دونوں باتوں کا احتمال ہے (۱) وہ استصناع ہو۔ (۲) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سلم ہو۔ اس بناء پر اگر ہم اس میں لفظ کا خیال کریں تو وہ حقیقت میں استصناع، لیکن استصناع کے جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں میں رواج کا ہونا اور عملدر آمد ہے۔ جب کہ ایسی دلیل بہت ہی کمزور دلیل ہوتی ہے)۔

وجواز السلم الخ حالانکہ سلم تو ایسے اجماع سے جائز ہے جس میں کسی قسم کا بھی شبہہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی سلم بالاجماع جائز ہے)۔ اور لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک قسم کا شبہہ ہے۔ (ف یہاں تک کہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے جائز ہونے سے انکار کرتے ہیں)۔ اس لئے موجودہ صورت کو سلم پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف خلاصہ یہ ہوا ہے کہ جب کسی نے ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے پر لوگوں کا تعامل ہو پس اگر اس میں کوئی مدت بیان نہ کی گئی ہو تو اس میں سلم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہذا لامحالہ وہ استصناع (فرمائش ہی) ہو گا۔ اور اگر اس میں مدت بھی مذکور ہو تو وہ استصناع اور سلم دونوں ہو سکتا ہے۔ لیکن استصناع کا جائز ہونا ایک ضعیف دلیل سے ہو گا۔ اور سلم کا جائز ہونا قطعی طور سے ہو گا۔ اس لئے یہی صورت راجح ہو گی۔ لہذا سلم ہونا واجب ہو گا۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر فرمائش کے بعد کاریگر اس کے مطابق سامان بنا کر لے آئے تو فرمائش کرنے والے کو انکار کا حق ہو گا یا نہیں؟ اسی طرح فرمائش لے کر کاریگر کو انکار کا حق رہتا ہے یا نہیں؟ تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وھو بالخیار ان شاء اخذہُ الخ۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ چند مفید باتیں اور ضروری مسائل۔ (۱) کیلی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دینا جائز نہیں ہے (المبسوط)

(۲) زعفران کی سلم کرتے ہوئے اگر درہم دیئے گئے تو جائز ہو گا۔

(۳) فلوس کو لوہے یا رانگ اور اس جیسی چیز کو سلم میں دینے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

(۴) اگر فلوس کو تانبے کے فلوس میں دیا تو جائز نہ ہو گا۔

(۵) معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ فلوس سے مراد سکہ رائج الوقت ہے۔ کیونکہ اگر رائج نہ ہوں تو ان کو لوہے و رانگ وغیرہ سے سلم کرنے میں دینا جائز نہیں ہے۔

(۶) اور اگر تلوار وغیرہ کے پھل کو لوہے کی سلم میں دیا تو جائز نہ ہو گا۔

(۷) اور اگر تلوار کو پیتل کی سلم میں دیا تو جائز ہوا اس صورت میں جب کہ تلوار کی فروخت گنتی سے ہو کیونکہ اگر وزن سے فروخت ہو تو جائز نہیں ہے (المحیط) (۸)

حاصل مسائل یہ ہے کہ سلم میں مسلم فیہ یقیناً دین ہوتا ہے۔ اس لئے تلوار اگرچہ لوہا ہے اور پیتل وغیرہ اس کی جنس کے خلاف ہے اس لئے اس میں زیادتی جائز نہیں ہے۔ م۔

(۹) اور اگر کیلی چیز میں وزن کے حساب سے سلم ٹھہرائی تو قول معتمد یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر وزنی میں پیمانہ کے اعتبار سے سلم ٹھہرائی (البحر)

(۱۰) اگر نئے گیہوں میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے سلم ٹھہرائی تو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

(۱۱) اگر سلم کرنے میں کسی خاص جگہ کی طرف منسوب کر کے غلہ کو بیان کیا تو اس میں قول صحیح یہ ہوگا کہ اگر اکثر اوقات میں وہاں وہ غلہ ناپید نہیں ہوتا ہو تو جائز ہے خواہ وہ صوبہ ہو یا بڑا شہر ہو۔ اور اگر اس کے ناپید ہو جانے کا خطرہ رہتا ہو تو سلم جائز نہیں ہے (البدائع)

(۱۲) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس چیز کے افراد میں قیمت کا فرق ہوتا ہو جیسے خربوزہ تو وہ عددی متفاوت کہلاتی ہے اور جس چیز کے افراد میں فرق نہ ہو وہ عددی متقارب کہلاتی ہے (المحیط)

(۱۳) اگر مٹی کے برتنوں میں ایسی نوع بیان کر دی جائے جو لوگوں میں معلوم ہو تو اس کی سلم جائز ہے۔ اور پیالوں میں بھی یہی حکم ہے (الظہیریہ)

(۱۴) گرگریا (گورتا) وغیرہ پرندے ایسے چھوٹے حیوانات جو آپس میں جسامت میں تقریباً برابر ہوتے ہیں ان میں بھی قول اصح کے مطابق سلم جائز نہیں ہے۔ یہ حکم ان جانوروں میں ہے جو بچوں کے واسطے پالے نہیں جاتے ہیں۔ اور جو اس طرح پالے جاتے ہیں ان میں بالاتفاق جائز ہے۔ یہی قول اصح ہے (محیط السرخی)

(۱۵) ایسے گیہوں میں سلم کا معاملہ کرنا جو اس سال پیدا ہوں گے جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ (۱۶) شہتیر و دھنیوں میں جب ان کی قسم اور لمبائی اور موٹائی بتادی گئی ہو نیز اس کی میعاد اور ادا کرنے کی جگہ بیان کر دی ہو تو سلم جائز ہے۔ اور یہی حکم ہر قسم کی لکڑیاں اور نرکل میں بھی ہے۔ جب کہ ان کی بندش بھی بیان کر دی جائے (المبسوط)

(۱۷) ظاہر الروایۃ کے مطابق فلوس میں شمار سے سلم جائز ہے (الینابیع) یہی قول صحیح ہے (النہایہ) (۱۸) اگر کسی نے کوئی مال قرض لیا تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے۔ یہی قول صحیح ہے (التاتارخانیہ) (۱۹) جو چیزیں مثلی ہوں ان کا قرض لینا جائز ہے۔ اور جو مثلی نہیں ہیں ان میں جائز نہیں ہے (محیط السرخی)

(۲۰) لکڑی وایندھن ونرکل وساگ کا قرض جائز نہیں ہے (المحیط)

(۲۱) قرض کا حکم یہ ہے کہ جو چیز لی اسی کی مثل واپس کرے۔ م۔

(۲۲) ہمارے شہروں میں گوندھا ہوا آٹا قرض لینا جائز ہے۔ یہی قول مختار ہے (مختار الفتاویٰ)

(۲۳) ہر وہ قرض جس سے کوئی نفع حاصل ہو مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۴) درہم یا دینار اس لئے قرض دینا کہ قرض خواہ سے قرض دار کوئی چیز زیادہ قیمت سے خریدے مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۵) قرض خواہ کا اپنے کسی قرضدار سے ہدیہ قبول کرنے سے بچنا اور احتیاط کرنا افضل ہے۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب کہ اس نے رشتہ داری یا دوستی کی بناء پر بھیجا ہو یا اپنی سخاوت میں مشہور ہو (محیط السرخی) اور اگر وہ پہلے دعوت نہیں کرتا تھا یا اب جلدی جلدی دعوت کرنے لگا۔ یا دعوت میں کھانے کی قسموں میں زیادتی کر دی ہو تو اس کی دعوت حلال نہیں ہے (المحیط)

(۲۶) جس چیز کو قرض میں دینا جائز ہے اگر وہ عاریۃً بھی دی گئی ہو تو وہ قرض ہوگی۔ اور جس چیز کو قرض میں دینا جائز نہ ہو وہ عاریت ہوگی (محیط السرخی)

(۲۷) ایک شخص کے دوسرے پر کچھ درہم قرض کے باقی ہوں اور وہ ادا کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہو۔ اگر کسی صورت سے یہ قرض خواہ اس قرض دار کے درہموں پر قابو پاجائے پس اگر قرض کی ادائیگی کی میعاد نہ ہو تو یہ شخص ان درہموں سے قرض کی مقدار وصول کرلے بشرطیکہ قرضدار کے درہم اس سے کھرے اور بہتر نہ ہوں۔ اور اگر اس نے قرضدار کے درہموں پر نہیں

بلکہ دیناروں پر قابو پایا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں لے سکتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

(۲۸) قرضدار نے اگر قرضہ سے بہتر درہم ادا کئے ہوں تو قرضدار پر ان کو قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر قبول کرلے تو بھی جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ اور اگر قرضدار نے مقدار میں زیادہ دیئے ہوں تو جائز نہیں ہے۔ مگر جب کہ ایسی زیادتی ہو جو دوبارہ وزن میں ہو جایا کرتی ہو۔ چنانچہ مشائخؒ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سو درہموں کے وزن میں اگر ایک دانگ (چھ رتی کا وزن۔ مثقال یا درہم کا چوتھا حصہ) معمولی سی زیادتی ہے (القاضی خان)

(۲۹) استصناع کا معاملہ شروع میں تو اجارہ کا ہوتا ہے اور آخر میں سپرد کرنے سے وہ ایک دم شروع سے بیع کا معاملہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی)

قابل توجہ:۔ اس کتاب میں گذشتہ ابواب میں سے کچھ کچھ مسائل باقی رہ گئے تھے جنہیں آئندہ مصنفؒ مسائل منثورہ کے عنوان سے ذکر فرمارہے ہیں۔

مسائل منثورہ

قال ويجوز بيع الكلب والفهد والسباع المعلم وغير المعلم في ذلك سواء، وعن ابي يوسف انه لا يجوز بيع الكلب العقور لانه غير منتفع به، وقال الشافعي لا يجوز بيع الكلب لقوله عليه السلام ان من السحت مهر البغي وثمن الكلب، ولانه نجس العين والنجاسة تشعر بهوان المحل وجواز البيع يشعر باعزازه فكان منتفيا، ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية، ولانه منتفع به حراسة واصطيادا، فكان مالا فيجوز بيعه بخلاف الهوام الموذية لانه لا ينتفع بها، والحديث محمول على الابتداء قلعا لهم عن الاقتناء ولا نسلم نجاسة العين ولو سلم فيحرم التناول دون البيع.

ترجمہ:۔ گذشتہ بابوں سے چھوٹے ہوئے مختلف مسائل کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کتا، چیتا اور درندوں کو بیچنا جائز ہے۔ (ف خواہ شکاری پرندے ہوں جیسے باز و جُرّہ (نر باز) اور عقاب وغیرہ یا چارپایہ حیوانات وغیرہ ہوں جیسے: شیر، بلی اور بندر وغیرہ۔ اس حکم میں سیکھا ہوا اور بغیر سیکھا ہوا سب برابر ہے۔ (ف یعنی کتا اور درندے وغیرہ خواہ شکار پکڑنا سیکھے ہوئے ہوں یہ نہ ہوں سب کی بیع جائز ہے۔ سیکھے ہوئے ہونے کی تعریف انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصید میں بیان کی جائے گی۔ اس کے علاوہ اس بندہ مترجم کی کتاب تفسیر میں۔

(وَمَاعَلَّمتم مِنَ الجَوَارِحِ مُكلبين تعلمونهنَّ الاية) میں بیان کی گئی ہے۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کٹکھنا کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ وہ سکھلانے سے بھی نہیں سیکھتا ہے)۔ اس لئے وہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس سے کچھ فائدہ حاصل کیا جاسکے۔ (ف اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ بیع جائز ہونے میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ نفع اٹھانے کے قابل بھی ہو۔ اسی بناء پر سڑے ہوئے اخروٹ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے)۔ وقال الشافعی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز نہیں ہے، (ف یعنی کسی قسم کے کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ، خبیث حرام میں سے زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت ہے۔ (ف اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت اور پچھنا لگانے والے کی مزدوری سُحت یعنی حرام مال میں سے ہے۔ اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اور ابو مسعود انصاری (رضی اللہ عنہ) کی حدیث میں ہے کہ رسولؐ نے کتے کے دام اور زنا کی اجرت اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے۔ بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے اور حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں ہے کہ کتے کا دام خبیث ہے اور زنا کی اجرت خبیث ہے اور پچھنا لگانے والے کی اجرت

خبیث ہے مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا ہے۔ رواہ مسلم۔ اسی بناء پر امام مالکؒ نے بھی کتے کی قیمت کو مطلقاً مکروہ تحریمی فرمایا ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ کتا اپنی ذات میں نجس ہے اور نجس ہونا اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ چیز ذلیل وخوار ہے۔ (ف یعنی کتا جس میں ذاتی نجاست ہے۔ ذلیل ناپاک اور حقیر ہے)۔ اور کسی چیز کی بیع کا جائز ہونا اس بات کو بتاتا ہے کہ وہ چیز باعزت ہے۔ (ف یعنی اگر بیع جائز ہو تو وہ چیز عزت دار ہو جائے گی حالانکہ شریعت نے اس کو ذلیل اور بے عزت کہا ہے)۔ لہذا بیع کا جائز ہونا بھی ممنوع ہو گیا۔ (ف لہذا بیع جائز نہیں ہو گی)

ولنا انه علیه السلام الخ: ہماری دلیل یہ کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا یا شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے سوا ہے۔ (ف شکاری کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے سکھلا کر شکار پکڑنے کے لئے پالا جاتا ہے یعنی کچھ لوگ ایسے جنگلوں میں رہتے ہیں جن کو بھوک کی بناء پر شکار کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے ان کو یہ جائز ہے کہ کتے کو سکھلا کر اللہ اکبر کہہ کر اور بسم اللہ کہہ کر چھوڑ دیں تاکہ وہ شکار کو پکڑ کر ختم کر ڈالے اس لئے اس کو کھانا جائز ہے۔ اور چرانے والے کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے جانوروں کے گلے اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالا جاتا ہے تاکہ وہ ان جانوروں کو بھیڑیے وغیرہ سے بچا سکے (م) اس حدیث کو ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے لیکن دونوں نے اسکو ضعیف کہا ہے البتہ صحیح حدیثوں میں یہ استثناء نہیں ہے۔ زرقانیؒ نے نسائی کی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ تمام علماء حدیث اسی بات پر متفق ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے (ت) اس کے علاوہ اسی حدیث میں ایک استثناء ہے جس کے حکم کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں طے شدہ بات ہے شائد کہ اس کے یہ معنی ہوں کہ سوائے شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے یعنی صرف ان کو پالنا جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ نے اپنی مسند میں ہثیم عن عکرمتہ عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ رسول اکرمؐ نے شکاری کتے کی قیمت کی اجازت دی ہے۔ یہ اسناد عمدہ ہے کیونکہ ہثیم کو ابن حبان نے ثقہ تابعین میں سے شمار کیا ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک ایسی ہے جس سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ (ف اس سے استثناء کے معنی بھی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ لوگوں کو اس معاملے میں گفتگو ہے کہ جو کتاب مسند ابو حنیفہ کے نام سے شائع ہے وہ یقینی طور پر مسند امام ابو حنیفہ ہے یا نہیں ہے اس مسئلے میں بڑی طویل بحث ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کمائی کے بارے میں دوسری صحیح حدیثوں میں بھی جواز کا حکم آیا ہے اور خود آپؐ نے بھی پچھنے لگانے والے کو اس کی مزدوری عطا فرمائی ہے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے پچھنے لگانے والے کے حق میں حکم منسوخ ہو گیا ہے لیکن دوسری چیزوں کی حرمت باقی ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خبیث کے کئی معنی ہیں۔ شاید کہ اس کی خباثت اپنے فعل کے اعتبار سے مکروہ ہو یعنی یہ فعل ناپسندیدہ ہے اور خون چوسنے کے ذریعے سے کمائی حاصل ہوتی ہے۔ اس بناء پر کتے کی قیمت بھی ایک ناپاک جانور سے حاصل ہوتی ہے لہذا اس کی کراہت اس معنی میں ہے کہ یہ خبیث اور کمینہ کمائی کا صرف ذریعہ ہے اس لئے حرام اور حرام کے معنی میں نہیں ہے لہذا جائز ہوگا اور خبیث کا بھی حرام ہونے پر نص نہیں ہے کیونکہ خبیث اخلاق کے اعتبار سے بہت طرح کا ہوتا ہے چنانچہ جو خباثت بیان کی گئی اس سے مراد وہی ہے جو بیان کی گئی۔

ولانه منتفع به الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کتے سے بھی چونکہ حفاظت اور شکار کرنے کا نفع حاصل کیا جاتا ہے اس لئے یہ بھی ایک مال ہوا۔ (ف اور مال وہی چیز ہوتی ہے جس سے کچھ نفع حاصل کیا جاتا ہے) اس بناء پر اس کی بیع جائز ہو گی۔ بخلاف تکلیف پہنچانے والے کیڑے مکوڑوں کے جیسے: سانپ، بچھو وغیرہ کہ انکی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے اس سختی کو بتلانے کے لئے کہ کتے پالنے سے بالکل تعلق نہ رکھیں۔ (ف یعنی اس حدیث میں کتے کی قیمت کو حرام بتایا گیا ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ابتدائے اسلام میں ایسا حکم دیا گیا تھا تاکہ کتے پالنے سے بالکل نفرت ہو جائے اور جب پالنے کی عادت بالکل ختم ہو گئی تو یہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ اور ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے۔ (ف بلکہ صرف اسکا لعاب نجس ہے اور جب اس کی ذاتی نجاست نہیں

پائی گئی تو اس کی بیع جائز ہو گی۔ اگرچہ گوشت حرام ہو)۔ اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے تو صرف اس کا کھانا حرام ہو گا۔ بیع حرام نہیں ہو گی۔ (ف اسی بناء پر ہمارے نزدیک گوبر اور مینگنی اور غلیظ کھاد کی بیع جائز ہے کیونکہ لوگ اس سے ہمیشہ نفع اٹھاتے چلے آرہے ہیں اور کسی زمانے میں اس پر انکار نہیں ہوا ہے اور پاخانہ کی بیع بھی جائز ہے۔ اس وقت جب کہ وہ مٹی میں مل کر کھاد ہو جائے کیونکہ اس کی سلامتی کی حالت میں اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے (ع ق) اور زرقانیؒ نے یہ معارضہ کیا ہے کہ کتے سے نفع اٹھانا جائز ہونے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ اسکی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ، ام الولد سے نفع اٹھانا جائز ہے حالانکہ اس کی بیع ناجائز ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ام الولد کی بیع ممنوع ہے اس کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ ایک اعتبار سے آزاد ہو چکی ہے.............. معلوم ہونا چاہئے کہ ابتدا میں رسول اللہؐ نے کتوں کے مار ڈالنے کا حکم دیا اور دوسری حدیثوں میں اس طرح ہے کہ جس شخص نے کتا پالا ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جائیں گی مگر یہ حکم ایسے کتے کے بارے میں ہے جس کی ضرورت نہ ہو کیوں کہ صحیح حدیثوں میں ایسے کتوں کو پالنے کی اجازت ہے جو شکار کے واسطے یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالے جائیں اس مسئلے میں کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے اس طرح گھر میں چوروں سے حفاظت کے لئے بھی پالنے کی اجازت ہے اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا ہے کہ جس نے شکاری کتا مار ڈالا اس پر چالیس درہم واجب ہونگے، اس کی روایت طحاوی نے صحیح سندوں سے کی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ جرمانہ نقصان ہو اسی بناء ابن ابی شیبہ کی روایت میں چرانے والے کتے کے بارے میں ایک بکری کا حکم دیا اور کھیتی والے کتے کے بارے میں ایک فرق اناج کا حکم دیا ہے۔ واللہ اعلم

توضیح:۔ مسائل منثورہ۔ کتے، چیتے درندے وغیرہ کے بارے میں حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) مینڈک، کیکڑا وغیرہ جو سمندر میں رہتے ہی مچھلی کے سوا کسی کی بھی بیع جائز نہیں، لیکن ان کی کھال اور ہڈی سے نفع اٹھانا جائز ہے (المحیط) (۲) سانپ اگر دواء وغیرہ میں کام آئے تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ قول صحیح یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہو اسکی بیع جائز ہے (التاتار خانیہ) (۳) بغیر سکھا ہوا کتا اگر تعلیم کے قابل نہ ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۴)۔ بندر کی بیع ایک روایت میں جائز ہے یہی قول مختار ہے (محیط السرخی) (۵) سور کے علاوہ تمام حیوانوں کی بیع جائز ہے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۶) مکہ میں زمین کی بیع جائز نہیں ہے لیکن عمارت کی بیع جائز ہے۔ الحاوی

قال ولایجوز بیع الخمر والخنزیر لقوله علیه السلام فیه ان الذی حرم شراء ها حرم بیعها واکل ثمنها، ولانه لیس بمال فی حقنا، وقد ذکرناه. قال واهل الذمة فی البیاعات کالمسلمین لقوله علیه السلام فی ذلك الحدیث: واعلمهم ان لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین، ولانهم مکلفون محتاجون کالمسلمین، قال الا فی الخمر والخنزیر خاصة، فان عقدهم علی الخمر کعقد المسلم علی العصیر، وعقدهم علی الخنزیر کعقد المسلم علی الشاة، لانها اموال فی اعتقادهم ونحن امرنا بان نترکهم وما یعتقدون دل علیه قول عمر ولّوهم بیعهما وخذوا العشر من اثمانهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی باطل ہے) شراب کے بارے میں رسول اللہؐ کے اس فرمان کی بناء پر کہ جس نے اس کے پینے کو حرام کیا ہے اسی نے اس کی بیع اور اس کی قیمت کھانے کو بھی حرام کیا ہے اسکے بعد امام محمد نے آثار میں اور بخاری و مسلم نے حضرت عمر و جابر و ابو ہریرہ ابن عباس و ابن سعیدؓ کی حدیث سے روایت کی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا سور کوئی مال ہی نہیں ہے۔ یہ بات ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی

باب بیع الفاسد کے شروع میں یہ بیان کیا ہے کہ شریعت نے ان چیزوں کا مسلمانوں کے حق میں قیمتی ہونے کو ختم کردیا ہے اس میں مسلمانوں کی خصوصیت اس لئے ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب و سور مال ہے اسی لئے صرف شراب اور سور میں ذمیوں کی خصوصیت ہے اسی لئے رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ ذمی عام بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ اس حدیث میں حضورؐ کا فرمان ہے۔ **(فاعلمهم ان لهم ماللمسلمين و عليهم ما على المسلمين)** کہ رسولؐ نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ کافروں کو یہ بات بتادو کہ مسلمانوں کے واسطے جو چیز ہے وہ انکے لئے بھی ہے اور جو چیز مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر بھی لازم ہوگی یعنی حلال و حرام ہونے میں انکا مال مسلمانوں جیسا ہوگا جیسا کہ جہاد کے بارے میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ذمی مکلف و محتاط ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مسلمانوں کا حال ہے۔ (ف یعنی جب انہوں نے ہمارے ملک میں رہ کر دنیاوی معاملات میں ہمارے احکام کو مان لیا تو وہ بیع میں بھی ہماری طرح ہوں گے مگر صرف شراب اور سور کے بارے میں۔ (ف کہ ان دونوں چیزوں کی بیع فقط ذمیوں کے حق میں جائز ہے مسلمانوں کے حق میں جائز نہیں ہے۔ **(فان عقد هم على الخمر) الخ** چنانچہ شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے انگور کے شیرے میں مسلمانوں کا عقد کرنا ہے، اور سور کی بیع کرنا ذمیوں میں ایسا ہے جیسا مسلمانوں میں بکریوں کا بیع کرنا ہے کیونکہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب اور سور مال ہیں ادھر ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو انکے عقائد پر چھوڑ دو اسی بات پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ ذمیوں کو شرابوں اور سوروں کی بیع کرنے دو اور تم اس کی قیمت سے عشر لے لو۔ (ف چنانچہ سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ خبر ملی کہ مسلم حکام یعنی فارس یا شام وغیرہ کے حکام جزیہ کو شراب سے وصول کرتے ہیں تو آپؓ نے ان کو تین مرتبہ قسم دلائی تو بلال رضی اللہ عنہ نے یہ عرض کیا کہ ہاں یہ لوگ ایسا ہی کرتے ہیں اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم لوگ ایسا نہ کرو بلکہ خود انہیں کو بیچنے دو پھر تم اس کے جزیہ میں اس سے نقد وصول کرلینا کیونکہ یہودیوں پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے گلا کر اس کو بیچا اور اس کی قیمت کھائی حالانکہ یہ حرام کام تھا۔ عبدالرزاق اور ابو عبید نے اس کی روایت کی ہے۔

توضیح: شراب اور سور کی بیع کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لغيره بع عبدك من فلان بالف درهم على انى ضامن لك خمسمائة من الثمن سوى الالف ففعل فهو جائز، ويأخذ الالف من المشترى والخمسمائة من الضامن وان كان لم يقل من الثمن جاز البيع بالف درهم ولا شيء على الضمين، واصله ان الزيادة على الثمن والمثمن جائزة عندنا، وتلتحق باصل العقد خلافا لزفر والشافعي، لانه تغيير للعقد من وصف مشروع الى وصف مشروع وهو كونه عدلا او خاسرا او رابحا، ثم قد لا يستفيد المشترى بها شيئا بان زاد فى الثمن وهو يساوى المبيع بدونها فيصح اشتراطها على الاجنبى كبدل الخلع لكن من شرطها المقابلة تسمية وصورة، فاذا قال من الثمن وجد شرطها فيصح واذا لم يقل لم يوجد فلم يصح.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ "اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنا غلام فلاں شخص کے پاس ایک ہزار روپے میں فروخت کردو اس شرط پر کہ میں اس کی قیمت سے ہزار روپے کے ماسوا پانچ سو روپے کا ضامن ہوں گا" اس کے بعد بائع نے اسے فروخت کردیا تو بیچنے والا اس کے خریدار سے ہزار روپے اور اس کہنے والے ضامن سے پانسو روپے وصول کرے گا۔ اور اگر ضامن کہتے وقت یہ (من الثمن کا) لفظ نہ کہتا ہو تو وہ بیع صرف ہزار روپے کے بدلے ہی صحیح اور مکمل ہو جاتی اور کہنے والے سے پانچ سو روپے کا ضامن نہ ہوتا۔ (ف۔ یعنی وہ ہزار روپے جو مشتری پر لازم ہونگے ان کے سوا ضامن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا)۔ **(اصله عن الزيادة الخ)** اس جگہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن اور مثمن یعنی مال اور قیمت دونوں پر معاملے

کے بعد بھی زیادتی کرنی جائز ہے اور اس زیادتی کا تعلق اصل معاملے سے ہو جاتا ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعیؒ کے۔(ف خواہ ثمن میں زیادہ کرلے یا مبیع میں پھر خواہ مشتری زیادہ کرے یا بائع یا خواہ کوئی اور تو بھی یہ جائز ہوتی ہے اور اس زیادتی کو ایسا سمجھا جاتا ہے گویا کہ اصل عقد ہی میں یہ زیادتی ہوئی ہے اگرچہ اس مسئلے میں امام زفر اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے)۔اس لئے کہ ایسا کرنا عقد کو ایک مشروع وصف سے دوسرے مشروع وصف کی طرف بدل دینا ہوتا ہے۔(ف یعنی عقد کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک ہوتا ہے جن میں سے ایک یہ کہ صفقہ (معاملہ) برابر رہے نہ اس میں نفع ہو نہ نقصان۔دوسرے یہ کہ دونوں میں سے کسی کو نفع ہو جائے تیسرے یہ کہ کسی کو نقصان ہو جائے اب اگر مشتری نے مثلاً: سو روپے سے خریدا حالانکہ بائع کو اسی سے نقصان ہو رہا ہے تو یہ معاملہ خسارے کے وصف سے ہوگا بعد میں مشتری نے اسی کے دام بڑھا کر برابر کر دیا یا اور بھی نفع دے دیا تو دوسرے وصف سے بدل دیا یعنی ایک مشروع وصف سے بدل کر دوسرے مشروع وصف پر لا دیا اور وصف مشروع اب اس معاملہ کا یا تو برابری سے ہوگا یا نقصان سے ہوگا۔یا نفع سے ہوگا۔(ف لیکن یہ بات صرف بائع مشتری کے حق میں ہو سکتی ہے حالانکہ تم یہ جائز رکھتے ہو کہ اجنبی کی طرف سے زیادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے اسی لئے فرمایا ہے۔

ثم قد لا یفید الخ یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس مشتری کو اس تغیر سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے مثلاً: ثمن پہلے سے مبیع کی قیمت کے برابر تھا)(یعنی اس چیز کی جو قیمت ہونی چاہئے تھی وہی اس چیز کی طے پائی تھی) اس کے باوجود مشتری نے کچھ بڑھا دیا۔(ف تو اس نے قصداً نقصان اٹھایا اس سے معلوم ہوا کہ زیادتی صحیح ہونے کے لئے یہ بات لازم نہیں ہے کہ بڑھانے والے کا کچھ فائدہ بھی ہو) لہذا اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے کہ خلع کا عوض ہے۔(ف مثلاً: زید نے بکر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے خلع کر لو تو اس کے عوض میں ہزار روپے دوں گا اور اس نے خلع کر لیا تو زید پر یہ ہزار روپے لازم آجائیں گے۔ اسی طرح یہاں بھی اجنبی پر زیادتی لازم آجائے گی۔

لکن من شرطها الخ یعنی زیادتی صحیح ہونے کے شرط میں سے ایک بات یہ ہے کہ وہ زیادتی لفظ اور معنی کے مقابلے کے ساتھ ہو اسی بناء پر جب اجنبی نے یہ کہا تھا کہ قیمت سے لے لو یعنی یہ لفظ کہا تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی۔چنانچہ جب اجنبی نے اصل مسئلہ مذکور میں یہ کہا کہ "ثمن میں سے" تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی لہذا زیادتی صحیح ہوئی اگر اس نے "ثمن میں سے" کا لفظ نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی اسی لئے زیادتی بھی صحیح نہیں ہوئی۔(ف حاصل یہ ہے کہ جو کچھ زیادہ کیا وہ مبیع کے مقابلے میں ہو مثلاً: یوں کہے کہ مبیع کے ثمن میں زیادہ کیا یا یوں کہے کہ مبیع کے مقابلے میں زیادہ کیا یہاں تک کہ اگر اس طرح نہیں کہا تو زیادتی صحیح نہیں ہوگی اور لازم بھی نہیں ہوگی۔

توضیح: کسی کے معاملہ میں دوسرے کا از خود کسی چیز کا ضامن ہو جانا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشترىٰ جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها الزوج فالنكاح جائز، لوجودٖ سبب الولاية وهو الملك في الرقبة على الكمال وعليه المهر، وهذا قبض لان وطى الزوج حصل بتسليط من جهته، فصار فعله كفعله وان لم يطأها فليس بقبض والقياس ان يصير قابضا لانه تعييب حكمي فيُعتبر بالتعييب الحقيقي، وجه الاستحسان ان في الحقيقي استيلاء على المحل وبه يصير قابضا ولا كذلك الحكمي، فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا پھر بھی اس کی شادی کسی دوسرے سے کر دی اور شوہر نے اس سے ہمبستری کر لی تو اس کا نکاح جائز ہوگا۔(ف کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ شخص اس کا مالک ہو گیا ہے اور آقا کو اپنی باندی کے نکاح کر دینے کا حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ ولایت کا سبب پایا جاتا ہے یعنی اس کی پوری ذات کا

مالک ہو جاتا ہے اسی بناء پر شوہر کا اس پر مہر لازم ہوگا۔(ف اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلے میں مولا کا قبضہ نہیں پایا گیا لہذا نکاح صحیح نہیں ہونا چاہئے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس نے خود قبضہ نہیں کیا لیکن دوسرے کے ذریعے سے اس کا قبضہ پایا گیا۔) اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

وھذا قبض الخ اور یہ نکاح کرنا اور اس کے بعد اس کا شوہر سے ہمبستری کر لینا ہی قبضہ ہے کیونکہ شوہر کا اس سے ہمبستری کر لینا مولا کے ذریعے اس پر مسلط کرنے کا پیدا ہوا ہے اسی بناء شوہر کا فعل مولیٰ کے فعل کے حکم میں ہو گیا۔(ف یہاں تک کہ اگر مولیٰ خود اس سے ہمبستری کرتا تو بھی قابض ہو جاتا اسی طرح جب اس کی اجازت سے شوہر نے اس سے ہمبستری کی تو اس کا بھی قبضہ ہو گیا) اگر شوہر نے اس سے ہمبستری نہیں کی تو صرف نکاح کرنے سے قبضہ نہیں ہوتا ہے۔(یہاں تک کہ اگر وہ باندی فوراً مر جائے تو یہ بائع کا مال ضائع ہوگا۔ اس جگہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف نکاح کرنے سے مولیٰ اس پر قابض ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا عیب دار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے تو اسے حقیقۃً عیب دار کرنے پر قیاس کرنا چاہئے۔(ف اور اگر بائع کے پاس رہتے ہوئے مشتری نے مبیع کو عیب دار کر دیا تو اسی سے وہ مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح حکماً عیب دار کرنے میں بھی قابض ہونا چاہئے لیکن استحساناً اسے قابض نہیں کہا جاتا ہے۔

وجه الاستحسان الخ یعنی استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی طور پر عیب دار کرنے میں اس محل پر غلبہ ہو جاتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر پورا پورا قابو پالیا ہے اسی لئے اس پر قابض ہو جاتا ہے مگر یہ بات حکماً عیب دار کرنے میں نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں میں فرق ہو گیا۔(ف کیونکہ حکمی طور پر عیب دار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کی رغبت کم ہو جائے مثلاً: اسی مسئلے میں جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ باندی کا نکاح ہو گیا ہے تو از خود اس کی خریداری کی طرف رغبت کم ہو جائے گی۔

توضیح:۔ کسی نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے سے اس کا نکاح کر دیا پھر شوہر نے اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اس کا نکاح صحیح ہوگا یا نہیں؟ تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

قال ومن اشترىٰ عبدا فغاب والعبد في يد البائع واقام البائع البينة انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم يُبع في دين البائع، لانه يمكن ايصال البائع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشترى، وان لم يُدر اين هو بيع العبد واُوفي الثمن، لان ملك المشترى ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذى اقرّ به مشغولا بحقه، واذا تعذر استيفاء ه من المشترى يبيعه القاضى فيه، كالراهن اذا مات والمشترى اذا مات مفلسا والمبيع لم يُقبض، بخلاف ما بعد القبض لان حقه لم يبق متعلقا به ثم ان فضل شىء يمسك للمشترى لانه بدل حقه وان نقص يُتبع هو ايضا، فان كان المشترى اثنين فغاب احدهما فللحاضر ان يدفع الثمن كله ويقبضه واذا حضر الآخر لم يأخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن، وهو قول ابى حنيفة و محمد وقال ابويوسف اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقبض الا نصيبه و كان متطوعا بما ادى عن صاحبه لانه قضى دين غيره بغير امره، فلا يرجع عليه وهو اجنبى عن نصيب صاحبه فلا يقبضه، ولهما انه مضطر فيه لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن، لان البيع صفقة واحدة، وله حق الحبس ما بقى شىء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه.

ترجمہ:۔ فرمایا اگر کوئی شخص ایک غلام خرید کر غائب ہو جائے اور وہ غلام ابھی تک بائع ہی کے قبضے میں ہو اور بائع اس بات

پر گواہ پیش کردے کہ میں نے یہ غلام فروخت کر دیا ہے اس وقت اگر مشتری کا غائب ہونا معلوم ہو یعنی اس کا نشان و پتہ معلوم ہو تو بائع کے قرضے کے عوض غلام فروخت نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی بائع کی جو قیمت مشتری پر بطور قرض لازم ہے اس کے لئے یہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ بائع کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر بھی اپنا حق وصول کرلے حالانکہ مبیع دینے کی صورت میں مشتری کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ (ف لہٰذا وہ غلام بیچا نہ جائے بلکہ خریدار جہاں کہیں بھی موجود ہو جس طرح بھی ممکن ہو بائع اس سے اپنا دام وصول کرلے۔

وان لم یدر الخ: اور اگر خریدار کے متعلق کچھ علم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے، تو غلام کو فروخت کر دیا جائے اور بائع کو اس کی رقم ادا کر دی جائے کیونکہ خریدار کا مالک ہو جانا بائع کے اقرار سے معلوم ہوا ہے تو جس طرح بائع نے اقرار کیا ہے اسی طرح ظاہر ہوگا یعنی وہ غلام بائع کے حق میں پھنسا ہوا ہے کہ اس غلام مبیع سے بائع کے دام وصول ہونے چاہئیں اور اس صورت میں کہ جب خریدار سے بائع کا وہ حق وصول ہونا ناممکن ہو رہا ہو تو قاضی اس غلام کو بائع کے حق میں فروخت کر دے گا جیسے: کہ اگر راہن مر جائے تو اس کا رہن فروخت کر دیا جاتا ہے اور جیسے کہ خریدار مفلس ہو کر مر گیا مگر اس مبیع پر اس کا قبضہ نہیں ہوا تھا تو وہ بیع فروخت کر دی جاتی ہے۔ بخلاف مابعد الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اس مبیع پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ اس صورت میں بائع کا کوئی حق مبیع سے مطلق نہیں رہتا۔ (ف یعنی کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد غائب ہوا اس طرح سے کہ اس کا کوئی نام و نشان نہ ہو تو بائع کے دعوے پر مبیع فروخت نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مبیع اب بائع کے دام میں پھنسی ہوئی نہیں ہے بلکہ بائع کا حق مشتری کے ذمہ براہ راست ہے اور وہ حق قاضی کے نزدیک گواہوں سے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب شخص کے خلاف قرضے کے متعلق گواہی دینا ہمارے نزدیک مقبول نہیں ہے (ن) پس یہ حق اسی صورت میں صحیح ہوگا جب مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو لہٰذا اس مبیع کو فروخت کر کے بائع کے دام ادا کر دیئے جائیں گے بشرطیکہ اس مشتری کا کوئی پتہ نہ ہو۔ پھر غلام فروخت کر کے بائع کا حق ادا کرنے کے بعد بھی اگر کچھ رقم بچ جائے تو وہ مشتری کے لئے محفوظ رکھی جائے گی۔ کیونکہ رقم اسی مشتری کے حق کا بدلہ ہے۔ اور اگر اس رقم سے بائع کی رقم وصول نہ ہو بلکہ کچھ باقی ہی رہ جائے تو اس بائع کو یہ حق ہوگا کہ بائع کے پیچھے لگ کر اپنی بقیہ رقم وصول کرلے۔

فان کان المشتری الخ اور اگر غلام کے خریدار تو دو ہوں مگر قیمت کی ادائیگی کے وقت ایک شخص غائب ہو گیا تو اس موجود خریدار کو اختیار ہوگا کہ پوری رقم تنہا ادا کر کے اس غلام پر قبضہ کرلے۔ پھر دوسرا شریک آنے کے بعد جب تک اپنے حصہ کی رقم ادا نہ کر دے اس غلام کا حقدار نہیں ہوگا۔ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ وامام محمد (رحمہما اللہ) کا ہے۔ وقال ابو یوسفؒ امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اگرچہ ایک ہی شریک نے پوری رقم ادا کر دی ہو پھر بھی وہ اس غلام کے نصف پر ہی قبضہ کر سکتا ہے۔ یعنی اس غلام کی خدمت کو دو حصوں میں تقسیم کر کے صرف اپنے حصہ کی باری میں اس سے خدمت لے۔ اور شریک کی طرف سے جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کی طرف سے جو کچھ ادا کیا ہے اس نے اس کے کہنے کے بغیر خود کیا ہے لہٰذا اسے شریک پر احسان کرنے والا کہا جائے گا اس لئے بعد میں اس شریک سے وصول بھی نہیں کر سکے گا۔

ولھما انہ مضطر الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس مشترک غلام کی پوری قیمت دے کر اسے قبضہ میں لینے پر مجبور اور لاچار ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے ذاتی حصہ سے بھی کسی طرح کا فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پورا غلام ایک ہی صفقہ اور معاملہ میں فروخت کیا گیا ہے۔ اس لئے جب تک اس کی قیمت کا کچھ بھی ادا کرنے میں کمی رہے گی بائع کو اس بات کا پورا حق ملتا ہے کہ اس کو روک کر اپنے پاس ہی رہنے دے۔ اس مجبوری کی بناء پر موجود شریک اس کی پوری قیمت ادا کرنے پر مضطر ہو گیا کہ اس سے فائدہ اٹھانے کا اس کے لئے دوسری کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور ایسی مجبوری کی

حالت میں ادا کرنے پر دوسرے سے اپنا حق وصول کرنے کا اسے پورا اختیار ہوگا۔

کمعیر الرھن الخ جیسے رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب ایک کو یہ حق ہوا کہ غائب سے اپنے حصہ کی رقم وصول کر سکتا ہے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اپنے حصہ کی رقم وصول کرنے تک غائب شخص کو اس کا حصہ مبیع دینے سے روک دے جیسے کہ وکیل خرید ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذاتی مال سے اس کے دام ادا کرے

توضیح:۔ کسی نے ایک غلام خریدا پھر وہ لاپتہ ہو گیا مگر ابھی تک وہ غلام بائع ہی کے قبضہ میں ہے پھر بائع نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے اسے بیچ دیا اور اب وہ میرا غلام نہیں ہے تو وہ بائع اپنی قیمت کس سے وصول کرے گا؟ اور اگر دو شخصوں نے مل کر غلام خریدا پھر قیمت کی ادائیگی سے پہلے ایک لاپتہ ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

کمعیر الرھن الخ دو شریکوں نے مل کر ایک غلام خریدا پھر قیمت ادا کئے بغیر ایک شریک بالکل لاپتہ ہو گیا۔ اس بناء پر موجود شریک اپنے حصہ کے غلام سے فائدہ اٹھانے سے اس وقت تک کے لئے محروم ہو گیا جب تک کہ اس کی پوری قیمت ادا نہ کردے۔ اس کی اس مجبوری کی بناء پر طرفینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے چاہئے کہ پوری قیمت بائع کو ادا کر کے غلام اپنے قبضہ میں لے لے اگر بعد میں دوسرا شریک بھی آجائے تو آدھی قیمت وصول کئے بغیر غلام سے اسے فائدہ حاصل کرنے نہ دے۔ جیسے کہ رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب شریک کو یہ اختیار ہوا کہ غائب سے اس کا حصہ واپس لے تو اسے یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنے حق وصول کرنے تک غائب کو مبیع دینے سے انکار کردے جیسے کہ کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل ہوتا ہے اس وقت کہ اس نے اپنی جیب کی رقم سے چیز خرید لی ہو۔ (ف حاصل دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس حالت میں اپنے نصف غلام کی پوری قیمت ادا کرنے پر مجبور ہے۔ اور مجبوری کی حالت میں دینے والے کو دی ہوئی رقم واپس لینے کا پورا حق ہوتا ہے جیسے کہ زید نے خالد کو اپنی ایک قیمتی انگوٹھی عاریۃً دی اس غرض سے کہ وہ اسے رہن رکھ کر قرض لے کر اپنی فوری ضرورت پوری کرلے۔ پھر خالد اسے رہن رکھ کر لاپتہ ہو گیا اور رہن واپس لینے کی مدت آگئی اس مجبوری کی حالت میں جتنی رقم خالد نے بطور قرض لی تھی وہ اس نے از خود ادا کر کے اپنی انگوٹھی واپس لے لی تو اس کو اس بات کا پورا حق ہوگا کہ وہ رقم خالد سے جس طرح ممکن ہو وصول کرلے اگرچہ خالد نے اسے وہ رقم دینے کے لئے نہیں کہا تھا = اور وکیل خرید کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل بنایا تب اس وکیل نے اپنی جیب سے رقم خرچ کر کے وہ چیز خرید لی۔ اس صورت میں اس وکیل کو بھی اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اپنی دی ہوئی رقم وصول کئے بغیر وہ چیز اپنے موکل اور آمر کے حوالہ نہ کرے (مف)

قال ومن اشترى جارية بالف مثقال ذهب وفضة فهما نصفان لانه اضاف المثقال اليهما على السواء فيجب من كل واحد منهما خمسمائة مثقال لعدم الاولوية، وبمثله لو اشترى جارية بالف من الذهب والفضة يجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سبعة لانه اضاف الالف اليهما، فينصرف الى الوزن المعهود في كل واحد منهما. قال ومن له على آخر عشرة دراهم جياد فقضاه زيوفا وهو لا يعلم فانفقها او هلكت فهو قضاء عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسف يرد مثل زيوفه ويرجع بدراهمه لان حقه في الوصف مرعى كهو في الاصل ولا يمكن رعايته بايجاب ضمان الوصف، لانه لا قيمة له عند المقابلة بجنسه فوجب المصير الى ما قلنا، ولهما انه من جنس حقه حتى لو تجوز به فيما لا يجوز الاستبدال جاز فيقع به الاستيفاء ولا يبقى حقه الا

فی الجودة، ولا یمکن تدارکها بایجاب ضمانها لما ذکرنا وکذا بایجاب ضمان الاصل لانه ایجاب له علیه ولا نظیر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی۔ تو اس پر ان دونوں چیزوں میں سے آدھی آدھی لازم ہوں گی۔ (ف۔ یعنی اس نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی ہزار مثقال سونے و چاندی کے عوض خریدی تو اس پر نصف سونا اور نصف چاندی واجب ہوگی۔ اس بناء پر پانچ سو مثقال سونا اور پانچ سو مثقال چاندی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس نے مثقال کی سونے اور چاندی کی طرف برابر نسبت کی ہے۔ لہذا دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں سے پانچ پانچ سو مثقال لازم ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اولیٰ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ (ف یعنی صرف سونا ہونے یا صرف چاندی ہونے کی ترجیح بلاوجہ ہوگی اس لئے ہر ایک میں سے برابر حصہ واجب ہوگا)۔

و بمثله لو اشتریٰ الخ: اور اسی صورت کا دوسرا مسئلہ اس کا حکم مخالف یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی سونے اور چاندی سے ہزار کے عوض خریدی۔ اس صورت میں سونے کے مثقال واجب ہوں گے اور چاندی سے وزن سبعہ کے درہم واجب ہونگے۔ (ف تفصیل یہ ہے کہ اگر صرف لفظ ہزار کہا اور مثقال وغیرہ نہیں کہا تو ہزار میں سے نصف سونے سے اور نصف چاندی سے واجب ہونگے لیکن سونے سے پانچ سو مثقال اور چاندی سے پانچ سو درہم لازم ہونگے مگر اس میں وہی درہم معتبر ہوں گے جن میں مہر دس درہم سات مثقال کے وزن کے ہوں جیسا کہ زکوٰۃ کے مسئلے میں بیان کیا جا چکا ہے۔ مع۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے لفظ ہزار کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف مضاف کیا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک سے جو معہود وزن ہے اسی کی طرف اس کی نسبت ہوگی۔ (ف لہٰذا سونے میں سے معہود وزن مثقال کا ہوگا اور چاندی میں سے معہود وزن سات درہم والا ہے اسی کی طرف حکم لوٹایا جائے گا)۔

قال ومن له علی آخر الخ: اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر کھرے کھرے دس درہم لازم ہوں اور اس مقروض شخص نے ان کھرے درہموں کے بدلے کھوٹے درہم ادا کر دیئے حالانکہ اس قرض خواہ کو اس کا پتہ نہیں چل سکا۔ (ف یعنی بے خبری میں اس نے کھوٹے درہم لے لئے پھر ان کو خرچ کر دیا یا کسی طرح وہ ضائع ہو گئے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قرض ادا ہو جائے گا۔ (ف یعنی اس نے حق ادا کر دیا اور اس قرض دار سے قرض اتر گیا)۔ **وقال ابو یوسفؒ الخ** اور امام یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ شخص یہ کھوٹے سکے واپس کر دے اور اس سے اپنے اچھے درہم وصول کر لے کیونکہ اس قرض خواہ کا حق اس کے اچھے وصف میں بھی اصل درہم کے برابر ہے۔ (ف یعنی جیسے وہ قرض خواہ درہموں کا مستحق ہے اسی طرح وہ ان کی کھری صفت کا بھی مستحق ہے اور اس حق کی رعایت اس طرح ممکن نہیں ہے کہ وصف کا تاوان الگ واجب کیا جائے۔ ف یعنی یہ کہا جائے کہ وہ شخص کھرے مال ہونے کا ضامن ہے کیونکہ اس مذکور اچھے وصف کی ہر وقت کوئی قیمت اپنے جنس کے مقابل میں ہے۔ (ف یعنی جب اپنے جنس سے مقابل ہو تو اس وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے اس طرح وہی بات لازم آئے گی جو ہم نے بیان کی ہے۔ (ف یعنی کھوٹے واپس کر کے کھرے لے لے)۔ **ولهما انه الخ** اور طرفین امام ابو حنیفہ و محمد (رحمہما اللہ) کے نزدیک ایسے کھوٹے سکے بھی اسی جنس سے ہیں جو اس کے حق میں سے ہیں۔ اسی پر ایسے معاملات میں جن کا بدل لینا جائز نہیں ہوتا ہے ان میں چشم پوشی کرتے ہوئے کھوٹے سکے لے لئے تو بھی جائز ہوگا۔ (ف مثلاً: اگر کسی نے اشرفی بھنائی یا عقد سلم میں بجائے کھرے سکوں کے کھوٹے سکے (درہم) دیدیئے اور دونوں جدا ہو گئے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ میرے ساتھ دھوکہ ہوا یعنی کھوٹے سکے دیدیئے ہیں پھر بھی چشم پوشی کرتے ہوئے اس نے اس نقصان کو برداشت کر لیا تو بھی جائز ہوگا۔ یہ اسی لئے جائز ہے کہ یہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہیں)۔ **فیقع به الخ** تو اس سے حق ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور اس کا صرف یہ ایک حق باقی رہ جائے گا کہ بجائے کھرے کے کھوٹے دیدیئے ہیں جس کا تدارک اس طرح نہیں کیا جا سکتا ہے کہ صرف کھرے ہونے کا کوئی تاوان لازم کیا

جائے۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بات بتادی ہے کہ جنس کا مقابلہ ہونے کی صورت میں کھرے ہونے کی مستقل کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔

وکذا بایجاب الخ اسی طرح اصل کا تاوان واجب کرنے سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حق کو حق پر واجب کرتا ہے۔ اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ہم اس صفت کو وصول کرنے کے لئے اصل درہم دینا دوبارہ لازم کردیں تو یہ بھی ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح صفت کا تاوان نہ ہوگا بلکہ اصل درہم کا تاوان لازم ہوگا حالانکہ یہ معلوم ہوچکا ہے کہ اس نے ایک مرتبہ اپنا حق وصول کرلیا ہے۔ اس پر تو صرف کھرے ہونے کی صفت باقی رہ گئی ہے۔ اور صفت وصول کرنے کے لئے اصل حق کو لازم کرنا گویا حق کے لئے حق واجب کرنا ہوگا۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ ایک مرتبہ اصل حق واجب ہو پھر اس حق میں جو صفت رہ گئی ہے اس کی وصولی کے لئے بھی اس پر دوبارہ حق واجب ہوجائے (م ع)

توضیح۔ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی، ایک شخص کے دوسرے پر کھرے دس درہم باقی تھے اس مقروض نے اپنے قرض کی ادائے گی میں دس کھوٹے درہم دیئے اور قرض خواہ کو اس دھوکہ کا علم نہیں ہوا پھر وہ درہم اس قرض خواہ کے پاس ختم ہوگئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال: إذا أفرخ طير في ارض رجل فهو لمن اخذه وكذا اذا باض فيها وكذا اذا تكنس فيها ظبي لانه مباح سبقت يده اليه ولانه صيد وان كان يؤخذ بغير حيلة والصيد لمن اخذه وكذا البيض لانه اصل الصيد ولهذا يجب الجزاء على المحرم بكسره اوشيه وصاحب الارض لم يعد ارضه لذلك فصار كنصب شبكة للجفاف وكما اذا دخل الصيد داره اووقع ما نثر من السكر والدراهم في ثيابه لم يكن له مالم يكفه او كان مستعدا له بخلاف ما اذا عسل النحل في ارض لانه عُدَّ من انزاله فيملك تبعا لارضه كالشجر النابت فيه والتراب المجتمع في ارضه بجريان الماء.

ترجمہ:- اگر کسی شخص کی زمین میں کسی پرندے نے بچے دیئے تو جو شخص بھی پہلے انہیں پکڑ لے گا وہی ان کا مالک ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی پرندے نے کسی زمین میں انڈے دے دیئے تو جو بھی انہیں لے گا وہی ان کا مالک ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی کی زمین میں ہرن اپنا گھر بنا کر رہنے لگے تو جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز سب کے لئے مباح ہے، اس لئے جس کا ہاتھ پہلے پہنچے گا وہی اس کا مالک ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سے ہر ایک ایک شکار ہے، اگرچہ کسی حیلے کے بغیر آسانی سے پکڑ لیا جائے اور شکار تو اسی شخص کا ملک ہوا کرتا ہے جو اس کو پکڑ لیتا ہے۔ (ف:- حدیث سے یہی ثابت ہے۔ ع) اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ وہ شکار کا اصل مادہ ہے۔

ولهذا يجب الخ:- اس لئے جو شخص احرام کی حالت میں ہو اس پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جرمانہ واجب ہوجاتا ہے یعنی انڈا بھی شکار کے حکم میں ہے اور زمین کے مالک نے اپنی زمین کو ان چیزوں کیلئے مخصوص بنا کر نہیں رکھا ہے۔ (ف) یعنی اس نے اپنی زمین اس لئے نہیں چھوڑ رکھی ہے کہ اس میں چڑیاں انڈے بچے دیں اور شکار وغیرہ گھر بنا کر رہیں۔ اگر ایسا ہو تو وہی ان چیزوں کا مستحق ہوگا جیسے کسی مخصوص زمین کو گھاس کی پیداوار کے لئے چھوڑ دینا یا بارش کا پانی جمع ہونے کے لئے کوئی برتن یا حوض بنا کر چھوڑ دینا کہ ان میں وہی شخص جمع شدہ گھاس اور پانی کا مالک ہوجاتا ہے۔ چونکہ یہ زمین ان کاموں کے لئے مخصوص نہیں کی گئی تھی

اس لئے ان کا مالک ان چیزوں کو پکڑے بغیر مالک نہیں ہوگا۔

فصار کنصب الخ:- تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے زمین پر پھیلا دیا۔ (ف) یعنی شکاری کا جال بھیگ گیا تھا اسے خشک کرنے کے لئے شکاری نے زمین پر پھیلایا اور اتفاق سے اس میں پرندہ پھنس گیا تو جو شخص اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا، اور اگر شکاری نے جال شکار کرنے کی نیت سے پھیلایا ہو تو وہ شکار کے پھنستے ہی اس کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح جیسے کسی کے احاطے میں کوئی شکار داخل ہو گیا۔ (ف:- تو وہ شخص صرف اپنے احاطے میں شکار کے آجانے کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا بلکہ جو شخص بھی اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا)۔

أو وقع ما نثر الخ:- یعنی جیسے شکر یا درہم لٹاتے ہوئے یہ چیز کسی شخص کے کپڑے میں گری تو کپڑے والا اس چیز کا مالک نہیں ہوگا جب تک کہ خود اسے نہ سمیٹے، یا یہ کہ اس نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلایا ہو۔ (ف) یعنی شکر یا چھوہارے یا روپے پیسے لٹائے گئے یا کسی پر نثار کئے گئے اور یہ سب کسی شخص کے کپڑے پر گرے تو اگر اس شخص نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلایا تو وہ شخص اس چیز کے گرتے ہی اس کا مالک ہو جائے گا یعنی کسی دوسرے شخص کو اس میں سے لینا جائز نہیں ہوگا، اور اگر اس شخص نے اس نیت سے کپڑا نہیں پھیلایا مگر گرنے کے ساتھ سمیٹ لیا تو وہ بھی اس کا مالک ہو جائے گا اور دوسروں کو اس چیز کے لینے کا کوئی حق نہ ہوگا، اسی طرح جب کسی کی زمین چڑیوں کے انڈوں اور بچوں اور ہرن وغیرہ کے لئے مخصوص نہ کی گئی ہو تو زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک نہ ہوگا جب تک کہ ان پر قبضہ نہ کرلے، یہ حکم ان تمام چیزوں میں جاری ہوگا جو زمین کی پیداوار اور ان کی حاصلات میں سے شمار نہ ہو۔

بخلاف ما إذا عسل الخ:- برخلاف اس کے جب کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو وہ شخص شہد کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی آمدنی میں سے شمار ہوتی ہے، اسی لئے وہ شخص اپنی زمین کے تابع کر کے اس شہد کا بھی مالک ہو جائے گا جیسے وہ درخت جو کسی کی زمین میں اگا ہو۔ (ف:- وہ شخص زمین کی طرح اس درخت کا بھی مالک ہو جاتا ہے، اگرچہ اس نے درخت کا پودا یا بیج نہ لگایا ہو، اسی طرح جیسے پانی کے بہاؤ کے ساتھ کچھ مٹی کسی کی زمین میں اکٹھی ہو جائے۔ (ف:- جیسے وہ شخص مٹی اور ریت کا مالک ہو جاتا ہے۔)

توضیح:- اگر کسی شخص کی زمین میں پرندے نے انڈے یا بچے دیئے یا زمین میں ہرن نے گھر بنایا۔ اگر کسی شخص نے اپنا جال خشک کرنے کی نیت سے زمین میں پھیلایا اور اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا یا جیسا کہ نکاح وغیرہ کے موقع میں نقل یا چھوہارے یا پیسے لٹائے جاتے ہیں اور وہ کسی شخص کے کپڑے میں گر پڑے ہوں۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شہد کی مکھی نے شہد جمع کیا یا کسی شخص کی زمین پر از خود پودا نکل آیا، یا کسی کی زمین میں سیلاب سے مٹی یا ریت جمع ہو گئی، ان چیزوں کا کون مالک ہوگا؟ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

چند مفید اور ضروری مسائل:-

(۱) پھلوں کے بیچنے کی چند صورتیں ہیں، یعنی اگر پھل ظاہر ہونے سے پہلے انہیں فروخت کیا تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے، اور اگر پھلوں کے ظاہر ہونے کے اتنے عرصہ کے بعد کہ یہ پھل اس قابل ہو گئے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جا سکے فروخت کیا تو بیع صحیح ہے۔ اور اگر وہ پھل آدمی یا جانور کے نفع اٹھانے کے قابل نہ ہو تو بھی صحیح قول یہ ہے کہ ان کی بیع صحیح ہے لیکن خریدار پر یہ واجب ہوگا کہ فوراً انہیں توڑ لے۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو تب بیع فاسد ہوگی، یہ حکم اس وقت تک ہے کہ ان پھلوں کا بڑھنا پورا نہ

ہوا ہو، اگر پھل پورے بڑھ گئے پھر ان کو کسی شرط کے بغیر بیچا یا توڑ دینے کی شرط لگائی تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسانا بیع جائز ہوگی۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ امام محمد کے قول پر فتوی ہے (الکافی) اور تحفہ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول صحیح ہے (النہر) اور اگر بیچتے وقت کچھ پھل نکلے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں لیکن سارے پھلوں کی بیع کی تو ظاہر مذہب میں یہ صحیح نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور شیخ حلوائی اور شیخ فضلؒ نے پھلوں اور، بیگن، خربوزے، کھیرے اور ککڑی وغیرہ میں استحسانا جواز کا فتوی دیتے تھے (المبسوط)

ان چیزوں کے جائز ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ ایسے پھلدار درخت وغیرہ کے صرف پھل نہ خریدے بلکہ پھلوں کی علیحدہ قیمت مقرر کر کے ان کے درختوں کی زمین کی بھی قیمت لگا کر سب کو ایک ساتھ خریدے پھر جب ان چیزوں کا موسم ختم ہو جائے تو خریدار ان کی زمینوں کی بیع کا اقالہ کرے یعنی ان کو واپس کر دے (ھ)

(۳) گھاس کا بیچنا اور ان کو اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اگرچہ یہ اپنی مملوکہ زمین میں ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ گھاس از خود جمع ہو، کیونکہ (۴) اگر اس نے گھاس کے لئے زمین سیراب کی پھر تیار کی ہو تو ذخیرہ اور محیط اور نوادر میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ زمین کا مالک اس چیز کا مالک ہو گیا ہے، اور یہی قول صدر الشہیدؒ کا قول مختار ہے۔

(۵) اسی طرح اگر نرکل کے واسطے زمین کو تیار کیا اور اس کے چاروں طرف خندق کھودے تو ان میں اُگے ہوئے نرکل کا وہ مالک ہو جائے گا، اکثر علماء اسی پر متفق ہیں (البحر) (۶) اور اگر کسی نے اس کی اجازت کے بغیر کاٹ لئے تو مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سے واپس لے لے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۷) اور گھاس کو اجارہ پر لینے کا حیلہ یہ ہے کہ اس کی زمین کو کسی کام کے واسطے اس شرط پر کرائے پر لے لے کہ وہاں اپنے جانور کو رکھے گا، اس طرح دونوں فریق کا مقصود پورا ہو جائے گا۔ البحر۔

(۷) مرہون شی کی بیع عامہ مشائخ کے نزدیک موقوف ہوتی ہے، یہی صحیح ہے۔ ج۔ (۸) جب مرتہن نے اجازت نہیں دی، اور مشتری نے اس پر قبضہ کرنا چاہا تو قاضی اس بیع کو فسخ کر دے (المحیط) (۹) خود مرتہن کو اس بیع کے فسخ کا اختیار نہ ہوگا، یہی قول صحیح ہے (الغیاثیہ) (۱۰) جو چیز اجارہ پر دی ہوئی ہو اس کی بیع کی نظیر مرہون کی بیع ہے، یعنی مرہون کی طرح موقوف ہوگی۔ (۱۱) مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو باقی رکھے یا چھوڑ دے، خواہ اس کو خریدنے کے وقت اس بات کا علم ہو کہ مبیع رہن یا اجارہ کی حالت میں ہے یا اس کا علم نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ اور صحیح ہے۔ (۱۲) مستاجر کو بیع ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی پر فتوی ہے۔ (الغیاثیہ والفصول)

(۱۳) اگر مغصوب مال کو غاصب کے سوا کسی دوسرے کے ہاتھ کیا تو بیع موقوف ہوگی۔ یہی صحیح قول ہے۔ (۱۳) اگر غاصب نے اقرار کر لیا تو بیع لازم اور پوری ہو جائے گی۔ (۱۴) اور اگر غاصب نے انکار کیا حالانکہ جس سے غصب کی گئی ہو اس کے پاس گواہ موجود ہو تو بھی یہی حکم ہے (الغیاثیہ) (۱۵) اور اگر اس مغصوب کے پاس گواہ نہ ہوں اور غاصب نے چیز واپس نہ کی یہاں تک کہ وہ ضائع ہو گئی تو بیع ختم ہو جائے گی (الذخیرہ) (۱۶) اگر غاصب خود خریدے تو اس خرید سے ہی وہ قابض ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی غاصب ہی کو وکیل بنا دے، جیسا جامع صغیر وغیرہ میں ہے (ھ)

(۱۷) ارض الاکارہ یعنی وہ زمین جو کہ کاشتکاری کے لئے دی گئی ہو اگر اس کا مالک اسے بیچ ڈالے تو بیع صحیح ہوگی۔ لیکن اس کاشتکار کی بیع جائز نہ ہوگی۔ (۱۸) اگر زمین میں پیداوار غلہ ہو تو مزارعہ کی مدت کے اندر کاشتکار اس کا زیادہ مستحق ہوگا، اس کا بیج دونوں میں سے خواہ کسی کی طرف سے ہو۔ (۱۹) اور اگر کاشتکار نے اجازت دیدی ہو تو دونوں حصے مشتری کے ہوں گے، نیز کاشتکار کو اپنے کام کی اجرت بھی نہیں ملے گی۔ (۲۰) اور اگر اجازت نہیں تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔ (۲۱) یہی حکم انگور کے باغ وغیرہ میں بھی ہے خواہ پھل ظاہر ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔

(۲۲) بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کھیت کے مسئلہ میں تفصیلی حکم یہ ہے کہ اگر کاشتکار کی طرف سے بیج ہو تو اس کے حق میں

بیع جائز نہیں ہے، اور اگر بیج زمین کے مالک کی طرف سے ہوں اور کاشتکار نے زمین میں بوئے ہوں تو جائز نہیں ہے، اور اگر زمین اس وقت فارغ ہو تو جائز ہے۔ یہی حکم انگور کے باغ میں بھی ہے جبکہ پھل ظاہر نہ ہوئے ہوں، اسی پر شیخ ظہیر الدین فتوی دیا کرتے تھے (المحیط)

(۲۳) اور اگر کاشتکار نے زراعت نہیں کی بلکہ زمین کو جوتا اور نہریں وغیرہ درست کیں تو ظاہر الروایہ میں بیع نافذ ہو گی۔ یہی صحیح ہے۔ (۲۴) اور اگر انگور کا باغ فروخت کیا تو بٹائی پر کام کرنے والے کے حق میں صحیح نہیں ہے، خواہ اس نے کچھ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو (الفصول) (۲۵) اگر کسی نے ایک گاؤں فروخت کیا اور اس میں سے مسجد اور مقبرہ وغیرہ کا استثناء کیا تو صحیح ہے، اس میں سے مسجد کے حدود وغیرہ کو بیان کرنا قول مختار پر شرط نہیں ہے۔ وبہ یفتی۔ (۲۶) لیکن مقبرہ کا حدود بیان کرنا ضروری ہے اس صورت میں جبکہ وہ قبرستان مختار نہ ہو (مختار الفتاوی) (۲۷) اور اگر استثناء نہیں کیا تو وہ بیع ہی فاسد ہو گی۔ (۲۸) یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مسجد تو آباد ہو لیکن اسکے ارد گرد ویرانی ہو اور لوگ اس سے مستغنی ہو گئے ہوں تو بیع فاسد نہ ہو گی۔

(۲۹) اور اگر ایسا کوئی کھیت خریدا جس کا کوئی حصہ وقف ہو تو بقول رکن الاسلام جائز ہو گا، یہی قول مختار ہے۔ الفتاوی۔

(۳۰) اگر کسی نے سی پی خریدی اور موتی کا نام نہیں لیا تو جائز ہے، اور اس کا موتی مشتری کا ہو گا (الخلاصہ)

(۳۱) اگر کسی نے خربوزے کے وہ بیج خریدے جو اس وقت خربوزے کے اندر ہوں، اس کے بعد بائع اس کو کاٹ کر بیج علیحدہ کرنے پر راضی ہو پھر بھی یہ بیع باطل ہو گی، یہی صحیح ہے (الجواہر) (۳۲) یہی حکم اس گٹھلی کا بھی جو چھوہارے میں پڑی بند ہو اور اس تیل کا بھی ہے جو ہنوز تل میں یا زیتون میں ہو۔ اگر بائع نے یہ چیزیں مشتری کے حوالہ کر دی ہوں تو بھی بیع جائز نہ ہو گی۔

(۳۳) دیوار میں سے دھنی یا شہتیر کی جگہ بیچنا یا ہبہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے (مختار الفتاوی)۔

(۳۴) نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ بائع ثمن میں سے مشتری کے بیٹے یا اجنبی کو کچھ متعین رقم دیدے تو بیع فاسد ہو گی (البحر) اس سے معلوم ہوا کہ دستوری (کمیشن یا دلالی) جائز نہیں ہے۔ م۔ (۳۶) اگر ہزار درہم کے عوض کوئی چیز بیچی اس شرط پر کہ اس کی قیمت مجھے دوسرے شہر میں ادا کر دے تو یہ بیع اور ایک مہینے کی میعاد بھی جائز ہو گی لیکن دوسرے شہر میں دینے کی شرط باطل ہو گی۔

(۳۷) اگر نقد کے عوض ایک ہزار درہم کی قیمت کی ایسی چیز مقرر کی گئی ہو جس کے نقل و حمل میں سواری اور مزید خرچ کی بھی ضرورت ہو تو اس کے ادا کرنے کی جگہ معین کرنا صحیح اور بیع جائز ہو گی (القاضی خان) (۳۸) اگر کسی نے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ بیچی کہ نقد ادا کرنے سے صرف دس درہم لیکن ادھار دینے کی صورت میں پندرہ درہم لازم ہوں گے، یا کہ اگر صرف ایک مہینہ کا ادھار ہو تو دس درہم کے عوض، اور دو مہینوں کے ادھار ہونے میں پندرہ درہم لازم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہو گی۔ (الخلاصہ)

(۳۹) اگر کسی نے بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ گابھن ہے تو بیع فاسد ہے (ظہیریہ) (۴۰) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ وہ اتنا دودھ دیتی ہے تو بالاتفاق یہ بیع فاسد ہے۔ (۴۱) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ ایک مہینہ بعد بچہ دے گی تو بھی فاسد ہے (الذخیرہ) (۴۲) اگر خربوزہ اس شرط پر خریدا کہ وہ میٹھا ہو گا، یا ان تلوں میں اتنا تیل ہو گا، یا ان دھانوں میں فی من اتنا چاول نکلے گا یا کوئی زندہ گائے بیل اس شرط پر خریدا کہ اس سے اتنا گوشت نکلے گا، تو یہ تمام بیع فاسد ہیں (القنیہ)

(۴۳) اگر مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص کے لئے خریدی، اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچی ہے تو اصح روایت میں یہ بیع باطل ہے (النہر) (۴۴) اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ غلام تم سے زید کے لئے خریدا ہے، تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچا ہے تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع موقوف رہے گی اور فضولی پر نافذ نہ ہو گی (المحیط) (۴۵) معلوم ہونا چاہئے کہ نکاح و اجارہ و رہن کی یہ نسبت بیع مقدم و راجح ہے، اسی لئے اگر کسی فضولی نے زید کی باندی فروخت کی اور دوسرے فضولی نے اس

کو کسی دوسرے کے ساتھ بیاہ دیا یا اجارہ پر دیا، یا رہن رکھ دیا اور زید نے دونوں فضولیوں کے فعل کو ایک ساتھ جائز کہہ دیا (کہ دونوں نے ٹھیک کیا) تو بیع صحیح ہو جائے گی اور نکاح یا اجارہ یا رہن باطل ہوتے ہیں۔ (۴۷) اور ہبہ و اجارہ یہ نسبت رہن کے مقدم ہیں اور اجارہ سے ہبہ مقدم ہے۔ (۴۸) اور مکان کے معاملہ میں بیع ہبہ سے مقدم ہے، اور غلام وغیرہ کے معاملہ میں دونوں برابر ہیں (الکافی)

(۴۹) واضح ہو کہ باپ کا اپنے چھوٹے بیٹے کے ہاتھ کچھ بیچنا یا اس سے کچھ خریدنا استحسانا جائز ہے، اس موقع پر باپ کا صرف یہ کہنا ہی کافی ہے کہ میں نے اس لڑکے سے اس کی وہ چیز اتنے کو خریدی ہے، یا اپنی یہ چیز اس کے ہاتھ اتنے کو بیچی ہے، اسی سے اس کا عقد پورا ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ (۵۰) اگر باپ نیک خصلت ہو یا اسکا حال چھپا ہوا ہو اس کے اپنے بیٹے کا غیر منقول مال (گھر زمین وغیرہ) اس کی بازاری عام قیمت سے بیچنا جائز ہوگا۔ (۵۱) اگر مال منقول ہو اور وہ باپ مفسد ہو تو جائز نہ ہوگا، البتہ صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ اس وقت اس کے بیچنے ہی میں لڑکے کی بہتری ہو، یہی صحیح ہے۔

(۵۳) اگر بالغ لڑکا دیوانہ ہو، اور اس کا جنون طویل یعنی ایک مہینہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی طرف سے بھی اس کے باپ کا بیچنا جائز ہوگا، اور اگر ایک مہینہ سے کم ہو تو جائز نہیں ہے، یہی اصح ہے۔ (۵۵) امرد (قریب البلوغ) غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کے ساتھ فسق اور اغلام (بد فعلی) کرے گا، مکروہ ہے (الخلاصہ) (۵۶) جو شخص ایسے راستہ میں بیٹھ کر بیچے کہ تنگی کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو قول مختار یہ ہے کہ اس سے کچھ نہ خریدا جائے (الغیاثیہ)

(۵۷) ایک شخص نے تاجر سے کوئی چیز خریدی تو کیا خریدار کے لئے یہ لازم ہوگا کہ بائع سے یہ پوچھے کہ یہ مال حرام ہے یا حلال ہے؟ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شہر یا زمانہ ایسا ہو کہ غالبا بازار میں حلال چیزیں ہی آتی ہیں تو اس مشتری پر کچھ پوچھنا لازم نہیں ہے، اور ظاہر حال کے مطابق اسے حلال ہی سمجھا جائے۔ (۵۸) اور اگر بازاروں میں غالبا حرام چیزیں ہی آتی ہوں یا بائع ایسا شخص ہو جو حرام و حلال سب بیچتا ہو تو احتیاطا اس سے دریافت کر لینا چاہئے۔

(۵۹) اگر کوئی ایسا شخص مرا جس کی کمائی حرام ہو تو وارثوں کو چاہئے کہ ان کے مستحقین کو تلاش کر کے ان کو واپس کر دیں، اور اگر نہ پائیں تو صدقہ کر دیں (القاضی خان) (۶۰) یہ صدقہ بہ نیت ثواب نہ ہوگا، بلکہ اس نیت سے کہ مستحق کی طرف سے فقراء کو پہنچے اور اس کا ثواب اصل مالک کو ملے۔ م۔ (۶۱) انگور یا اس کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جو اس سے شراب بنائے گا صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے (الخلاصہ) (۶۲) اسی طرح ہندو کے ہاتھ مردہ کو جلانے کے لئے لکڑی بیچنا۔ م۔ (۶۳) ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم اس شرط پر قرض لئے کہ دس درہم ماہوار ادا کرے گا، اور ان ہزاروں درہموں پر قبضہ کر کے ان سے نفع اٹھایا تو نفع حلال ہے (المحیط)

(۶۴) احتکار مکروہ ہے، یعنی شہر میں غلہ خرید کر نہ بیچنا بلکہ روک کر رکھ لینا، ایسی صورت میں کہ اس سے لوگوں کو سخت نقصان ہوتا ہو تو ایسا احتکار مکروہ ہوگا (الحاوی) (۶۵) اور اگر لوگوں پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو تو اس میں حرج نہیں ہے (التجنیز) (۶۶) اسی طرح قریب کے شہر کا غلہ روک لینا بھی اگر علاقے کے لئے مضر ہو تو مکروہ ہے۔ یہی صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۶۷) جوامع میں ہے کہ اگر غلہ دور سے لایا اور اسے جمع کیا ہو تو وہ ممنوع نہ ہوگا (التاتارخانیہ)

(۶۸) ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جا کر جمع کیا تو مکروہ نہیں ہے (المحیط) (۶۹) اسی طرح اگر اپنی زمین کا سارا غلہ اور پیداوار روک لے جب بھی اسے احتکار نہیں کہا جائے گا (المضمرات) (۷۰) احتکار کی مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ روکنا ہے، اگر اس سے کم مدت ہو تو وہ احتکار نہیں کہلائے گا۔ (۷۲) گرانی کا انتظار کرنے کے مقابلہ میں قحط پڑنے کا انتظار کرنے میں وبال شدید کی وعید ہے۔ (۷۳) الحاصل غلہ کی تجارت قابل تعریف نہیں ہے (المحیط) (۷۴) احتکار ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جس سے عام لوگوں کو نقصان ہو، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جو آدمی اور جانوروں کی خوراک ہو (الحاوی)

(۷۵) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے سردار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے جب شہر والوں کی تباہی وبربادی کا خوف ہو تو احتکار کرنے والے کو اپنا مال بیچنے پر مجبور کرے، اور انہیں اس بات کا حکم دے کہ لوگوں کے دام پر (یعنی جس دام پر لوگ فروخت کرتے ہوں اس پر اتنی زیادتی کردے کہ لوگوں کے اندازے میں اتنا برداشت کیا جاسکتا ہو) کچھ اتنی زیادتی کے ساتھ جو اندازہ میں برداشت کی جاسکتی ہو فروخت کرے (القاضی خان)

(۷۶) اس بات پر اجماع ہے کہ امام خود کوئی دام نہیں لگائے گا، لیکن اگر غلہ والے زیادہ دام بڑھاتے ہوں اور قیمت میں حد سے تجاوز کرنے لگے ہوں، اور قاضی اس وقت مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اہل رائے ومشورہ کے مشورہ سے ایک عام بھاؤ مقرر کردینے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، اسی پر فتوی دیا جائے (الفضولی) (۷۷) حاکم وقت نے جتنی قیمت مقرر کردی ہو اگر نانبائی (روٹی پکانے والے) نے اس سے زیادہ پر فروخت کردیا تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۷۸) امام نے جو دام مقرر کردیا ہو اس کے عوض بھی بیع جائز ہے (التاتارخانیہ)

(۷۹) احتکار کرنے والے کو امام پہلی مرتبہ زیادہ مقدار میں غلہ بیچنے اور احتکار نہ کرنے کا حکم دے، اگر وہ نہ مانے تو اسے وعظ ونصیحت کرتے ہوئے کچھ دھمکی بھی دے، اگر پھر بھی نہ مانے تو اس تیسری مرتبہ مصلحت اور ضرورت کے مطابق اسے قید میں ڈال دے۔ (۸۰) قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام کو قحط سالی کی وجہ سے اپنے شہر والوں کی ہلاکت کا خوف ہو تو ایسے احتکار کرنے والوں سے غلہ لے کر محتاجوں میں حسب ضرورت تقسیم کردے، پھر جب بھی ان لوگوں کو غلہ میسر ہو جائے تو دیئے ہوئے غلہ کی مثل ان سے وصول کر کے ان کو لوٹا دے، یہی قول صحیح ہے (المحیط) (۸۱) کہا گیا ہے کہ قاضی کو بالاتفاق یہ جائز ہے کہ غلہ جمع کرنے والوں (محتکر) کی رضامندی کے بغیر بھی ان کی طرف سے فروخت کردے، یعنی جبکہ محتکر حاکم وقت کے حکم کی نافرمانی کرنے لگے تو اس وقت وہ خود محتکر کی طرف سے فروخت کردے تو یہ بیع اس کے خلاف ہونے کے باوجود جائز ہوگی۔ المضمرات۔

(۸۲) شہر سے نکل کر کچھ دور بڑھ کر قافلہ والوں سے مل کر خریدنا، اس صورت میں مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کے حق میں نقصان دہ ہو، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، بشرطیکہ آنے والے قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپا ہوا نہ ہو اور ان کو فریب بھی نہ دیا گیا ہو، مثلاً یہ کہہ دیا کہ شہر میں فی الحال یہ بھاؤ ہے، اور اگر بھاؤ میں دھوکہ وفریب کیا گیا ہو تو مکروہ ہے (المحیط) (۸۳) امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کچھ لوگ گاؤں سے کوفہ میں آئیں اور چاہیں کہ یہاں سے غلہ خرید کرلے جائیں، حالانکہ اس وقت شہر والوں کے حق میں یہ بات نقصان دہ ہو تو ان کو اس بات سے روکا جائے گا جیسے شہر والوں کو روکا جاتا ہے۔

(۸۴) اگر بادشاہ نے نانبائیوں (ہوٹل میں پکانے والوں) کو حکم دیا کہ ایک درہم کی پچیس روٹیوں کے حساب سے بیچو اور اس سے کم نہ کرو، پھر کسی شخص نے ایک درہم سے ہی پچیس روٹیاں خرید لیں (مگر نانبائی اتنی روٹیاں دینے پر (دل سے) راضی نہیں ہے پھر بھی حاکم وقت کے اس خوف سے کہ اس نے کم دینے میں میری پکڑ ہو جائے گی) اس صورت میں اس مشتری کو ان روٹیوں کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ (۸۵) اس ضرورت کو پورا کرنے کا حیلہ یہ ہوگا کہ مشتری خود ہی اس نانبائی سے کہے ایک درہم کی جتنی روٹیاں چاہو مجھے دیدو، اس طرح وہ بیع صحیح ہوگی اور روٹیوں کو کھانا حلال ہوگا۔ (۸۶) اگر کسی نے حاکم کے حکم کے مطابق پچیس روٹیاں ایک درہم سے خرید لیں پھر نانبائی نے کہا کہ جاؤ میں نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو اس کا کھانا حلال ہوگا۔ الفتاوی الکبری۔

(۸۷) تانبے میں کوئی دوا ڈال کر اسے چاندی کی طرح سفید کر کے چاندی کے حساب سے فروخت کرنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جوڑا اور کیمیا (مصنوعی سونا) بنانا مکروہ تحریمی ہے بلکہ غش (دھوکہ دہی) حرام ہے۔ (۸۸) واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک چیز قدرتی تخلیق کی بناء پر اس کی اپنی

ایک خاص صورت (صورت نوعیہ) ہوتی ہے، اسی بناء پر آدمی کو جانور بنادینا اور کسی جانور کو آدمی بنادینا محال ہے، اسی طرح چاندی کو اس کی حقیقت بدل کر کے سونا بنادینا محال ہے۔ اگر کسی کے جادو سے کبھی کوئی ایسا اثر ظاہر ہو تو حقیقت میں اس کی ہیئت نہیں بدلتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو فرعون کے جادوگروں نے فرعون سے اپنی کامیابی پر زر و جواہر کا جو انعام مانگا تھا، اگر حقیقت میں جادوگر ماہیت بدل سکتے تو ہزاروں پتھروں اور کنکروں کو اپنے لئے جواہر بنالینے اور فرعون کی خوشامد کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور یہ بات واضح ہے کہ ان کے سانپ اور اژدہے صرف جادو سے نظر بندی تھی، پھر بھی اللہ تعالیٰ کے قبضہ واختیار میں ہے کہ وہ جب بھی چاہے کسی چیز کی اصل ماہیت کو بدل کر دوسری ماہیت میں منتقل کردے، اسی بناء پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا جس کی ماہیت اصل میں صرف ایک لکڑی تھی اللہ تعالیٰ نے اسے بارہا اژدہا بنایا اور اس وقت وہ حقیقی اژدہا بن جاتا تھا، اسی لئے جب جادوگروں کی نظر اس حقیقت کی طرف گئی تو تہہ دل سے یہ یقین کرلیا کہ یہ امر الٰہی عزوجل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیمیائی صنعت (اپنی کوشش سے سونا بنانے کا کاروبار) محض باطل ہے، اور جو ایسا کرتا ہے وہ فریب اور دھوکہ دہی کرتا ہے، البتہ اللہ تعالیٰ اگر خود ہی کسی بندہ کے واسطے چاہے اس کی کرامت کے اظہار کے طور پر استدراج ضلالت کے طور پر اس کے فعل سے کوئی قلب ماہیت فرمادے تو ممکن ہوسکتا ہے، مگر ایسی صورت میں اس شخص کے اپنے عمل کا کوئی دخل نہ ہوگا۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کرلیں، کیونکہ یہ ایک بڑی تحقیقی ہے۔ م۔

(۸۹) اگر کوئی شخص اپنے گھروالوں کے لئے چاندی کا کوئی زیور بنوائے اور اس میں کچھ تانبا وغیرہ ملوادے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۹۰) بزاز (کپڑا فروش) کے لئے یہ جائز ہے کہ کپڑے کے تھان پر کپ (کلف) وغیرہ لگادے۔ (۹۱) کھوٹے زیور کو کھرے زیور کی شکل میں دکھانا یا گوشت کو زعفران سے رنگ دینا مکروہ ہے۔ (۹۲) جس چیز میں میل ہو اگر وہ میل کھلا ظاہر ہو جیسے گیہوں میں کچھ مٹی یا کچرا وغیرہ تو اس کے بیچنے میں کوئی حرج وغیرہ نہیں ہے، لیکن اگر اس گیہوں کو پسوا کر بیچنا چاہا تو جائز نہ ہوگا جب تک کہ اسے بیان نہ کردے۔

(۹۳) نانبائی یا قصاب یا سبزی فروش وغیرہ کے پاس رقم (بطور پیشگی) یہ کہہ کر رکھنا کہ جو چاہے گا اس سے لے لیگا، مکروہ ہے۔ اور بطور امانت رکھ کر حسب ضرورت دودو چار چار درہم کی چیزیں لیتے رہنا جائز ہے اور اگر بطور بیع کے اسے رقم دی تھی تو وہ ضامن رہے گا۔ (۹۴) اپنا سامان زیادہ فروخت ہونے کے لئے کوئی قسم نہ کھائے (التاتارخانیہ) (۹۵) بقال (بنیا) کے پاس اگر کوئی لڑکا پیسہ یا غلہ لے کر آئے اور اس سے ایسی چیز مانگے جو گھر میں کام آتی ہوں جیسے نمک، صابن، مرچ، ہلدی وغیرہ تو دکاندار کو اس کے ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور اس سے ایسی چیز مانگے جو بچے اکثر اپنے لئے خریدتے ہیں جیسے کشمش، مصری، گڑ، ٹافی وغیرہ تو وہ اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔

(۹۶) ایک لڑکا خرید و فروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالغ ہوں، پھر اس کے بعد اس نے دعوی کیا کہ میں تو بالغ نہیں ہوں تو دیکھا جائے کہ اگر بالغ بتانے کے وقت اس کی عمر قابل بلوغ مثلاً گیارہ برس یا زائد ہو تو اس کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر اس وقت اس سے کم ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا پہلا اقرار صحیح نہیں تھا، لہٰذا اب انکار کرنا جائز ہے (القاضی خان)

(۹۷) ایک شخص کے پاس کپڑا ہے اور کہتا ہے کہ زید نے مجھے اس کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس لئے میں اسے دس درہم سے کم میں نہیں دوں گا مگر ایک دوسرے شخص نے نو درہم میں اس سے مانگا اور وہ راضی ہوگیا، اگر خریدار کے دل میں یہ بات آئے کہ اس نے اپنا سامان زائد دام بیچنے کے واسطے ایسا کہا تھا کہ دس سے کم میں نہیں دوں گا تو اس کو خریدنا جائز ورنہ جائز نہیں ہے (الخلاصہ)

(۹۸) بچے کے بہلانے کو مٹی کا گھوڑا یا بیل وغیرہ خریدنا صحیح نہیں ہے اور اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہوگی، اسی لئے اس کو ضائع کرنے والا ضامن نہیں ہوگا (القنیہ) (۹۹) حرام ذریعہ سے مال کمایا پھر اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو دیکھا جائے کہ اگر اس

نے بیچنے والے کو روپے پہلے دیئے بعد میں اس کے عوض کچھ خریدا تو یہ حلال نہیں ہے، اس لئے بائع صدقہ کر دے، اور اگر پہلے چیز خرید لی اور بعد میں روپے دیئے تو کرخیؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو نصر صفارؒ کے نزدیک حلال ہے، اور اگر روپے پہلے نہیں دیئے بلکہ انہی روپوں کے بدلے خریدے مگر دوسرے روپے ادا کر دیئے تو شیخ ابو نصر نے فرمایا ہے کہ حلال ہے، اور کرخیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور فقیہ ابو بکر اسکنجیؒ نے کہا ہے کہ حلال نہیں ہے، یہی قول مختار ہے۔ لیکن اس زمانے میں کرخیؒ کے قول پر فتوی ہے (الفتاوی الکبری)

(۱۰۰) کسی نے ایک مکان خریدا اور اس کے شہتیر میں کچھ روپے پائے تو اسے چاہئے کہ وہ روپے بائع کو واپس کر دے، اگر وہ اس کو قبول نہ کرے تو اسے چاہئے کہ اسے صدقہ کر دے اور یہی ٹھیک ہے۔ القاضی خان۔ (۱۰۱) اور اگر خانہ کعبہ کا پردہ کسی دربان سے خریدا تو جائز نہیں ہوا اور اگر اس کو کسی دوسرے شہر میں لے گیا تو اس پر واجب ہے کہ فقیروں پر صدقہ کر دے۔ (۱۰۲) مسجد کی چٹائی اگر پرانی ہو گئی ہو تو اس کو بیچنا جائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی رقم میں کچھ بڑھا کر دوسری خریدنا جائز ہے۔

(۱۰۳) ایک شخص اپنے دوست کے باغ میں گیا اور اس میں سے کچھ کھا لیا حالانکہ اس کے دوست نے یہ باغ پہلے ہی فروخت کر دیا تھا مگر اسے معلوم نہ تھا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس شخص پر گناہ نہیں ہے لیکن چاہئے کہ اس کے خریدنے والے سے معافی مانگ لے یا اس کو تاوان دے دے۔ القاضی۔ (۱۰۴) ہم یہ پسند نہیں کرتے کہ آدمی بازار میں پھل خریدنے جائے اور دیکھنے کے طور پر ایسا پھل کھا لے جس کی کوئی قیمت ہو جب تک کہ مالک سے اجازت نہ لے لے (التاتارخانیہ) (۱۰۵) ایک شخص نے اپنا عیب دار اسباب بیچنا چاہا اور اس کو وہ عیب معلوم ہے تو اس پر واجب ہے کہ خریدار کے سامنے عیب کو ظاہر کر دے۔ (الخلاصہ)

(۱۰۶) ہمارے زمانے میں لوگوں نے سود کھانے کا ایک حیلہ نکالا ہے اور بیع الوفا اس کا نام رکھا ہے لیکن حقیقت میں وہ رہن ہے، یہ مبیع رہن کی طرح خریدار کے قبضے میں رہتی ہے یعنی وہ اس کا مالک نہیں ہوتا اور مالک کی اجازت کے بغیر کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا ہے، اور اگر اس میں سے پھل کھا لے یا کوئی درخت ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہو گا، اور اگر اس کے قبضے میں رہتے ہوئے یہ مبیع ضائع ہو جائے تو یہ قرضہ ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس سے ادائے قرض ہوتا ہو، اور مبیع میں پھل وغیرہ کی مثل جو ذاتی پیدا ہوئی اور اپنے عمل کے بغیر وہ ضائع ہو گئی تو وہ ضامن نہ ہو گا اور بائع نے جو قرضہ ادا کیا ہے وہ واپس لے سکتا ہے، اس بیع میں اور رہن میں ہمارے نزدیک کسی حکم میں فرق نہیں ہے۔ سید ابو شجاع سمرقندی اور قاضی علی سعدی نے اسی قول پر فتوی دیا ہے اور بہت سے ائمہ مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جو عقد ان دونوں کے درمیان طے پایا اگر بیع کے لفظ سے ہو تو وہ رہن نہیں ہے، پھر یہ دیکھا جائے کہ اگر دونوں نے بیع میں فسخ کی شرط بیان کی ہو تو بیع فاسد ہے، اور اگر بیع بشرط وفایا بیع جائز کہا حالانکہ اسی لفظ سے بھی یہی بیع غیر لازم مراد ہو تو بھی بیع فاسد ہے۔ اور اگر اس بیع کا ایجاب و قبول کسی شرط کے بغیر ہو بعد میں دونوں نے آپس میں یہ معاہدہ کر لیا کہ جب تم قرض کا مال مجھے دے دو گے تو یہ مال میں تمہیں واپس کر دوں گا تو یہ بیع جائز ہو گی، اسی طرح از راہ دیانت اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہو گا۔

کتاب الصرف

قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان سمي به للحاجة الى النقل في بدليه من يد الى يد، و الصرف هو النقل والرد لغة اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا ينتفع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل ومنه سميت العبادة النافلة صرفا.

ترجمہ:- کتاب صرف کے بیان میں

صرف بھی سلم کی طرح ایک قسم کی بیع ہے۔اس کی تعریف ورکن وحکم اور شرائط کی تفصیل یہ ہے: **قال: الصرف الخ** صرف بھی ایک بیع ہے اس وقت جبکہ دونوں عوض میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو۔(ف) خواہ پیدائشی ہو جیسے سونا یا چاندی ،یا معاملہ میں ہو جیسے کیلی اور وزنی جبکہ معین نہ ہو اور عوض قرار دی گئی ہو یا ایسا کوئی اسباب جو باہمی اصطلاح سے ثمن طے پایا ہو، اس بناء پر اس میں درہم ودینار اور فلوس اور زیور وغیرہ سب داخل ہوں گے ،اگرچہ صراحۃ ثمن فقط درہم اور دینار ہوتے ہیں۔اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو چیزیں ثمن کی جنس سے ہیں ان کو آپس میں معاوضہ کرنا ایک بیع ہے اور اس کا نام صرف ہے۔ **سمي به للحاجة الخ**:-اس عقد کا نام صرف اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے دونوں عوض کو ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت ہے، اور لغت میں صرف بھی بمعنی منتقل کرنا و پھیرنا ہے،وہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس عقد سے زیادتی کے سوا کچھ مقصود نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس چیز کی ذات سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے،لغت میں صرف زیادتی کے معنی میں بھی آئے ہیں۔ خلیل نحویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

ومنه سميت الخ:- اور چونکہ صرف زیادتی کے معنی میں آتے ہیں اسی لئے نافلہ عبادت کو صرف بھی کہا جاتا ہے۔ (ف) کیونکہ نافلہ عبادت وہ کہلاتی ہے جو فرائض سے زائد ہو،اسی زائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام صرف رکھا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس شخص نے اپنی نسبت اپنے باپ کی طرف نہ کر کے دوسرے کسی کی طرف کی تو اللہ تعالیٰ اس سے اس کے صرف یا عدل کسی کو قبول نہیں فرمائے گا یعنی اس کی نفل یا فرض عبادت کچھ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔مف۔اس بیع صرف کا رکن بھی وہی ہے جو دوسری کسی بیع کا ہوتا ہے(البحر)اس کا حکم یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے سے جو کچھ خریدتا ہے وہ ابتداء ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے(محیط السرخسی) یعنی اس میں شرط خیار نہیں ہوتی ہے اور نہ سلم کی طرح کوئی ادھار ہوتا ہے۔ م۔اس کی چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ کرنا(البدائع)اس مسئلہ میں قبضہ سے مراد صرف قدرت کا ہونا کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ حقیقت میں ہاتھ سے قبضہ ہونا ضروری ہے۔مف۔اور بدنی جدائی کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عاقد مجلس سے اٹھ کر ایک طرف جائے،اور دوسرا دوسری طرف جائے یا بیٹھا رہے،اور اگر مجلس سے علیحدہ نہ ہوں گے تو وہ متفرق نہ ہوں گے اگرچہ وہ مجلس زمانہ دراز تک ہو،اسی طرح مجلس میں دونوں سو گئے اور علیحدہ نہ ہوئے تو وہ متفرق نہ ہوں گے(البدائع) یعنی دونوں ایک دوسرے کی نظر سے پوشیدہ نہ ہوئے۔م۔

اور اگر دیوار کی آڑ سے آپس میں قرضہ کی بیع کی یا اپنا نمائندہ بھیجا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بدنی جدائی ہوئی ہے(محیط السرخسی)اور مجلس کا متحد ہونا اس کا صرف ایک مسئلہ میں اعتبار ہوتا ہے،اس وقت جبکہ باپ نے حاضرین سے کہا ہے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ ہو کہ میں نے یہ اشرفی اپنے چھوٹے لڑکے سے دس درہم میں خریدی ہے پھر دس درہم تولنے سے پہلے مجلس سے

کھڑا ہو گیا تو یہ بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہٰذا اس مسئلہ میں مجلس کے متحد ہونے کا اعتبار ہوا، کیونکہ اس میں بدنی جدائی کا اعتبار ممکن نہیں ہے، کیونکہ تنہا باپ اس بیع میں جانبین سے عاقد ہے۔ البحر۔ درہم کو درہم کے عوض بیچنے اور دینار کو دینار کے عوض بیچنے میں فلوس کو دینار یا درہم کے عوض بیچنے سے فرق ہے، کیونکہ فلوس کو درہم و دینار کے عوض بیچنے جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ شرط نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف ایک عوض پر ہی قبضہ کافی ہوتا ہے۔ المحیط۔ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس عقد میں دونوں عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی شرط خیار نہ ہو، اور یہ بھی ایک شرط ہے کہ میعاد نہ ہو۔ النہایہ۔ اور اگر میعاد کی شرط کرنے کے بعد جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو اس عمل سے یہ سمجھا جائے گا کہ میعاد کی شرط ساقط کر دی گئی ہے، اس بناء پر عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے خیار شرط کیا، پھر جدا ہونے سے پہلے اپنا خیار باطل کر دیا تو استحسانا بیع جائز ہو گی، جیسے کہ جدائی سے پہلے ساقط کرنے میں استحسانا جائز ہے (الحاوی) اور اگر درہم کی دینار کے عوض بیع اور اس کے مانند میں کسی ایک عوض میں ادھار کی شرط کی پھر جس کے واسطے ادھار ہونے کی شرط تھی، اس نے جدائی سے پہلے کچھ نقد دیدیا اور کچھ ادھار رہ گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کل بیع صرف باطل ہو گئی۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ کسی نے دوسرے سے ایک اشرفی اس تفصیل کے ساتھ خریدی کہ اس کے بدلہ میں ایک ماہ بعد دس درہم دوں گا، مگر فوراً ہی پانچ دراہم ادا کر دیئے (گویا اب صرف پانچ درہم باقی رہے) پھر دونوں جدا ہو گئے اس میں نقد دیئے ہوئے پانچ درہم کے حصے کی بیع صرف بھی جائز نہ ہو گی۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ اس نے اشرفی خریدتے وقت یہ کہا کہ اس کے عوض میں دس درہم دوں گا پانچ نقد اور پانچ ادھار، پھر پانچ نقد دے کر وہ جدا ہو گیا تو پھر بھی کل کی بیع صرف باطل ہو گی لیکن اگر پورے دس درہم نقد ادا کر دیئے تب صرف جائز ہو گی۔ واضح ہو کہ خیار یا میعاد کی شرط سے عقد صرف اپنی اصل سے فاسد ہو جاتا ہے یعنی کلیۃً فاسد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ فساد عقد کے ساتھ متصل ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے جو فساد ہوتا ہے وہ عقد کے صحیح ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے، کیونکہ عقد کو صحت پر باقی رکھنے کے لئے قبضے کا ہونا شرط ہے، اور بعض فقہاء کا قول یہی ہے، یہی ایک قول اصح ہے، یہاں تک کہ اگر ایک گھوڑی جس کی گردن میں چاندی کی تصویر لٹکی ہوئی ہے کچھ چاندی کے عوض خریدی اور قبضے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صرف بت کا حصہ عقد صرف قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو گی لیکن گھوڑی کی بیع صحیح ہو گی اور یہی قول اصح ہے، اور اگر تھوڑی چاندی کی تصویر کے ساتھ چند درہم کے عوض شرط خیار یا میعاد کے ساتھ خریدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس بت کی بیع صرف باطل ہے اور گھوڑے کی بیع فاسد نہ ہو گی (محیط السرخسی) واضح ہو کہ معاوضات میں ہمارے نزدیک درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے ہیں (الحاوی)

توضیح:- کتاب الصرف۔ صرف کی تعریف۔ حکم، اور اس کی شرطوں کا بیان، اختلاف ائمہ اور دلائل۔

قال: فإن باع فضة بفضة اوذهبا بذهب لا يجوز الامثلا بمثل وان اختلفت في الجودة والصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن يدا بيد والفضل ربوا (الحديث) وقال عليه السلام جيدها ورديها سواء وقد ذكرناه في البيوع قال ولا بد من قبض العوضين قبل الافتراق لما روينا ولقول عمر وان استنظرك ان يدخل بيتاً فلا تنظره ولانه لا بد من قبض احدهما ليخرج العقد عن الكالئى بالكالئى ثم لا بد من قبض الاخر تحقيقا للمساواة فلا يتحقق الربوا ولان احدهما ليس باولى من الاخر فوجب قبضهما سواء كانا يتعينان كالمصوغ اولا يتعينان كالمضروب اويتعين احدهما ولا يتعين الاخر لا طلاق مارويناه ولانه ان كان يتعين ففيه شبهة عدم التعين لكونه ثمنا خلقة فيشترط قبضه اعتبار اللشبهة في الربوا.

ترجمہ:- اگر کسی نے چاندی کو چاندی کے بدلے یا سونے کو سونے کے بدلے فروخت کیا تو جائز نہیں ہو گا مگر اس شرط

کے ساتھ کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ دونوں میں کھرے اور بناوٹ کا فرق ہو یعنی ایک دوسرے کی نسبت زیادہ کھری ہو یا ایک سے جو چیز بنائی گئی اس کی بناوٹ اچھی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیچو سونے کو سونے کے عوض برابر، وزن کے وزن، ہاتھوں ہاتھ، اس میں زیادتی سود ہے۔ (پوری حدیث) اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان مالوں کا کھرا اور کھوٹا ہونا بھی برابر ہے، یہ باتیں ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں یعنی ربا کے باب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ آپس میں برابر ہونا ایک عام شرط ہے خواہ دینار و درہم سکے کی شکل میں ہوں یا یونہی ڈھلے ہوئے ہوں، زیور وغیرہ کی شکل میں ہوں یا پتے ہوں۔ ھ۔

قال: ولابد من قبض الخ:- اور بدنی جدائی سے قبل دونوں عوض پہ قبضہ ہونا ضروری ہے۔ (ف) ورنہ عقد ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ ہم نے ہاتھوں ہاتھ قبضہ کی حدیث اوپر روایت کی ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تم سے اتنی بھی مہلت مانگے کہ وہ گھر کے اندر جائے تو تم اس کی بھی اجازت مت دو۔ (ف) اس کی روایت مالک اور عبدالرزاق نے کی ہے، اور باہمی قبضے کی حدیث حضرت طلحہ بن عبد اللہؓ جو مالک اور بخاری اور مسلم کی روایت سے معروف ہے۔ ولأنه لابد الخ:- اور اس لئے بھی کہ دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ ادھار کی عوض ہونے سے یہ عقد خارج ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ادھار کا ادھار کے عوض بیع کرنا ممنوع ہے تو لامحالہ یہ بات لازم ہوگئی کہ دونوں میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے تو اب دوسرے کا حال قابل غور ہوگا، اس پر بھی قبضہ شرط ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ثم لابد من قبض الخ:- یعنی پھر دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا لازم ہوا یعنی برابری دونوں صورت میں ثابت ہوئی اور بیاج کی صورت پیدا ہوئی ہو۔ اور اس لئے بھی کہ جس ایک کا قبضہ چاہئے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولی نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جائے۔ پس یہی واجب ہوا کہ دونوں عوض پر قبضہ کیا جائے خواہ دونوں قبضے ایسے ہوں جو معین کرنے سے متعین ہوتے ہوں مانند زیور وغیرہ کے یا ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوتی ہو جیسے رائج الوقت دینار اور درہم۔ یا ایسی چیز کہ ان میں سے ایک متعین ہو اور دوسری متعین نہ ہو، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلقا سب کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اگرچہ وہ عوض ایسا ہو کہ جو متعین ہو جاتا ہے تو بھی اس میں متعین ہونے کا شبہ ہے، کیونکہ اس میں پیدائشی وقت سے شبہ ہے یعنی اصل میں سونا ہے یا چاندی ہے، اس لئے اس میں شک کرنا صحیح ہوا! اس شبہے کو بھی اس طرح دور کرنا واجب ہے جس طرح حقیقی سود کو دور کرنا واجب ہے۔ پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پہ قبضہ کرنا شرط ہے۔

توضیح:- چاندی کو چاندی یا سونے کو سونے یا برعکس فروخت کرنا، حکم، شرائط، اختلاف ائمہ، ودلائل

والمراد منه الافتراق بالابدان حتى لوذهبا عن المجلس يمشيان معاًفى جهة واحدة اونا مافى المجلس اواغمى عليهما لايبطل الصرف لقول ابن عمر وان وثب من سطح فثب معه وكذا المعتبر ما ذكرناه فى قبض راس مال السلم بخلاف خيار المخيرة لانه يبطل بالاعراض وان باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المجانسة ووجب التقابض لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الاهاء وهاء فان افتر قافى الصرف قبل العوضين اواحدهما بطل العقد لفوات الشرط وهو القبض ولهذالايصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باحدهما لايبقى القبض مستحقاو بالثانى يفوت القبض المستحق الا اذا اسقط الخيار فى المجلس فيعود الى الجواز لا رتفاعه قبل تقرره وفيه خلاف زفرؒ.

ترجمہ:- اور جدائی سے مراد یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے بدنی طور پر جدا ہو جائیں یعنی قولی جدائی مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دونوں مجلس سے اٹھ کر ایک ساتھ ایک طرف سے چلنے لگیں یا مجلس ہی میں دونوں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی

طاری ہو گئی تو عقد صرف باطل نہ ہوگا کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد صرف کرنے والا چھت پر سے کود جائے تو تم بھی اس پر سے کود جاؤ۔ (ف) یعنی اس کا ساتھ نہ چھوڑو یہاں تک کہ ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جائے۔ یہ مسئلہ مبسوط میں مذکور ہے لیکن حدیث میں اس کا کہیں پتہ نہیں لگتا۔ مف۔ الحاصل بدن ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں یہاں تک کہ جب تک ایک دوسرے کو نہ دیکھیں تب تک جدائی نہ ہوگی۔

وکذا المعتبر الخ:- سلم اور سلم کے رأس المال پر قبضہ کرنے میں بھی اسی طرح کی بدنی جدائی معتبر ہے۔ (ف) یعنی مجلس سے صرف کھڑا ہونا جدائیگی نہیں ہے بلکہ نظر سے پوشیدہ ہونا جدائیگی ہے بخلاف خیار المخیرۃ الخ:- برخلاف ایسی عورت کے کہ جس کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہو، کیونکہ اس کے منہ موڑنے سے ہی اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر نے کہا کہ تمہیں خود کو طلاق دینے کا اختیار ہے، یہ سنتے ہی وہ کھڑی ہو گئی یا کسی کام میں مشغول ہو گئی تو عورت کا اختیار باقی نہ رہے گا کیونکہ اس کا مجلس کو بدل دینا گویا اختیار کو رد کر دینے کی دلیل ہے۔ پس جب شوہر نے اس کو طلاق کا مالک بنایا اور اس نے طلاق کی ملکیت کو قبول نہ کیا تو اس کا اختیار جاتا رہا۔ الکفایہ۔ اور اگر ان نقود میں سے کوئی چیز اپنے جنس کے عوض فروخت کی گئی اس حال میں کہ عاقدین میں سے کسی کو بھی دونوں عوض کا وزن معلوم نہیں یا دونوں کو ایک کا وزن معلوم ہے دوسرے کا نہیں، یا عاقدین میں سے ایک کو معلوم ہے دوسرے کو نہیں پھر دونوں جدا ہو گئے، اس کے بعد دونوں کو وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بھی بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر دونوں نے جدا ہونے سے پہلے وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بیع جائز ہوگی۔ الحاوی۔ اور اگر ترازو کے دونوں پلڑوں میں دونوں نے اپنی اپنی چاندی رکھ کر برابر کیا تو بھی دونوں کی بیع جائز ہوگی اگرچہ ہر ایک کی مقدار معلوم نہ ہو، اسی طرح اگر سونے کو سونے کی بیع میں ترازو میں رکھ کر پلڑے کو برابر کیا تو بھی بیع جائز ہوگی۔ (الذخیرہ)

وإن باع الذھب الخ:- اگر سونا چاندی کے عوض بیچا تو کمی بیشی جائز ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن فوری طور سے اسی مجلس میں ہر ایک کا اپنے مال پر قبضہ کرنا واجب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر اس صورت میں کہ جب کہ ہاتھوں ہاتھ لے اور دے۔ (ف) ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح چھوہارا، گندم، جو اور نمک وغیرہ مختلف اجناس ہیں، جمہور کے یہی اقوال ہیں) فإن افترقا الخ:- پھر اگر عقد صرف میں دونوں عوض یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو گیا۔ لفوات الشرط الخ:- کیونکہ عقد صحیح ہونے کی شرط یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جانا جاتا رہا اور اسی شرط کی وجہ سے اسی عقد میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور میعاد کی شرط کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ خیار شرط کرنے سے تو اس پر قبضہ کرنے کا حق باقی نہیں رہتا اور میعاد شرط کرنے سے قبضے کا حق ختم ہو جاتا ہے لیکن اگر مجلس کے اندر ہی خیار ختم کر دیا تو عقد جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس میں جو کچھ فساد آیا تھا وہ پختہ ہونے سے پہلے ختم ہو گیا۔ اس مسئلے میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ان کے نزدیک قیاس جائز نہیں ہے جیسا کہ بیع اور میعاد مجہول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:- مجلس سے جدا ہونے کی تفصیل، خیار مخیّرہ کی تشریح، اگر سونے کو چاندی کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا کمی و بیشی اور ادھار جائز ہے، دلائل

قال: ولایجوز التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه حتی لو باع دیناراً بعشرة دراهم ولم یقبض العشرة حتی اشتری بها ثوبا فالبیع فی الثوب فاسد لان القبض مستحق بالعقد حقا للّٰه تعالٰی وفی تجویزه فواته وکان ینبغی ان یجوز العقد الثوب کما نقل عن زفر لان الدراهم لا تتعین فینصرف العقد الی مطلقها ولکنا نقول الثمن

فی باب الصرف لان البیع لابدله منه ولا شیئ سوی الثمنین فیجعل کل واحد منهما مبیعا لعدم الاولویۃ وبیع المبیع قبل القبض لا یجوز ولیس من ضرورۃ کونہ مبیعا ان یکون متعینا کما فی المسلم فیه.

ترجمہ:- صاحب قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی قبضہ سے پہلے صدقہ کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک دینار دس درہم کے عوض بیچا اور ان دسوں درہموں پر مکمل قبضہ ہونے سے پہلے ان دس کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عقد صرف میں قبضہ کرنا واجب ہے، حق خداوندی کی بناء پر حالانکہ ایسا تصرف جائز کرنے میں حق الٰہی عزوجل فوت ہو جاتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ زفرؒ سے روایت کیا جاتا ہے کیونکہ درہم ایسی چیز نہیں ہے جو متعین ہو، لہٰذا کپڑے کی بیع کا تعلق مطلق درہموں سے ہوگا۔ (ف) جب کپڑے کے عوض میں مطلق درہم واجب ہوئے تو ان درہموں کی کوئی خصوصیت نہ رہی جو کہ عقد صرف میں معاوضے میں آئے، لہٰذا ان پر خواہ قبضہ ہو یا نہ ہو کپڑے کا ثمن مطلقا دس درہم واجب ہوئے جنہیں کہیں سے بھی ادا کرے اس لئے بیع جائز ہونی چاہئے) ولکنا نقول الخ:- لیکن ہم کہتے ہیں کہ عقد صرف میں ثمن مبیع ہوتا ہے کیونکہ بیع کے لئے مبیع ہونا ضروری ہے، حالانکہ صرف میں سوائے دونوں ثمن کے کوئی تیسری چیز نہیں ہوتی، اسی بناء پر دونوں ثمن میں سے ہر ایک مبیع کہا جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کی اولیت نہیں ہے اور مبیع کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی دونوں ثمن میں سے کسی ایک کو مبیع بنانے کی ترجیح نہیں ہے، حالانکہ کسی ایک کا مبیع ہونا ضروری ہے، اس لئے مجبوراً دونوں کو ایک اعتبار سے مبیع اور دوسرے اعتبار سے ثمن بنایا گیا ہے یا یوں کہا جائے کہ ایک دینار مبیع ہے اور دس درہم ثمن ہیں یا دس درہم مبیع اور ایک دینار ثمن ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسے مبیع کس طرح کہا جاسکتا ہے جبکہ دینار اور درہم متعین نہیں ہوتے تو اس کا جواب دیا۔ ولیس من ضرورۃ الخ:- اور اس کے مبیع ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ متعین بھی ہو جیسے مسلم فیہ۔ (ف) یعنی سلم میں بالاتفاق مبیع وہ چیز ہے جسے مسلم الیہ اپنے وقت مقرر پر ادا کرے گا یعنی گندم وغیرہ جو چیز کہ مسلم فیہ ہے، اور چونکہ مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہے اس لئے فی الحال متعین نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مبیع کے لئے متعین ہونا ضروری نہیں ہے۔

توضیح:- بیع صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا، دینار ودرہم کے تبادلہ کی صورت میں مبیع کسے کہا جائے گا، تفصیل مسائل، دلائل

ویجوز بیع الذهب بالفضۃ مجازفۃ لان المساواۃ غیر مشروطۃ فیه ولکن یشترط القبض فی المجلس لما ذکرنا بخلاف بیعه بجنسه مجازفۃ لما فیه من احتمال الربوا.

ترجمہ:- اور جائز ہے سونے کو چاندی کے عوض اٹکل سے بیچنا، کیونکہ خلاف جنس ہونے کی صورت میں برابری شرط نہیں ہے، البتہ اسی مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے گذشتہ مذکورہ حدیث کی بناء پر، برخلاف اسی کے اگر اپنی ہی جنس کے عوض اٹکل سے چیز بیچی تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے۔ (ف) اور یہ احتمال امر واقع کے برابر مانا جاتا ہے، اسی لئے اگر اٹکل سے بیچنے کے بعد تولنے سے یہ معلوم ہو کہ دونوں چیزیں برابر ہیں تو بھی بیع باطل ہوگی اور نئے سرے سے بیع کرنا ہوگا۔ ع۔ ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے سو دینار، ہزار درہم کی عوض خریدے اور ہر ایک نے دوسرے کے وزن میں تصدیق کی اور وزن کرنے سے پہلے ہر ایک نے اپنے وزن پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور ہر ایک اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر ایک نے یہ کہا کہ وہ درہم جو تمہارے ہاتھ میں ہے ان دیناروں کے عوض جو میرے ہاتھ میں ہے فروخت کردو حالانکہ دونوں نے کوئی شمار یا وزن بیان نہیں کیا البتہ اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہوگا اور ہر ایک کو وزن شمار کرنے سے پہلے اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھانا جائز ہوگا، اسی کو اصطلاح میں بیع مجازفہ کہتے ہیں یعنی اٹکل اور تخمینے سے بیع کرنا،

اور اگر یہ کہا کہ ہزار درہم، ہزار درہم کے عوض میرے ہاتھ بیچو اور اس نے بیچ دیئے اور دونوں نے بغیر وزن کئے قبضہ کر لیا اور ہر ایک نے دوسرے کی اس بات کی تصدیق کی کہ ہزار درہم پر ہی قبضہ کیا گیا ہے، پھر ہر ایک کے جدا ہونے سے قبل یا بعد وزن کیا تو دونوں کو برابر پایا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بیان کردہ وزن کی تصدیق نہیں کی اور دونوں نے جدا ہو کر پھر وزن کیا اور برابر بھی پایا تو بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ جدا ہونے کے وقت ان کو یہ علم نہ تھا کہ ہم نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے۔ المحیط۔ اگر چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدا تو یہ بیع باطل ہے۔ الحاوی۔ جن درہموں میں میل ہے اور وہ کھوٹے ہیں تو ان کو کھرے درہموں سے بیچنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وزن میں دونوں برابر ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر سیاہ یا سرخ چاندی دودھیا چاندی کے عوض خریدی تو بھی اس میں برابری شرط ہے۔ الحاوی۔ اگر درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے تو وہ چاندی کے حکم میں ہے جیسے اگر اشرفی میں سونا غالب ہو تو وہ سونا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ کھرے درہم یا دینار میں جیسے کہ ایک جنس ہونے میں زیادتی حرام ہے ویسی ہی ان میں بھی حرام ہوگی، یہاں تک کہ خالص درہم یا دینار کو درہم یا دینار کے میل کے عوض اپنی جنس کے عوض بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جبکہ دونوں کا وزن برابر ہو، اسی طرح ان کو گنتی سے قرض لینا جائز نہ ہوگا بلکہ وزن سے جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر درہم یا دینار میں میل زیادہ ہو تو یہ دینار و درہم کے حکم میں نہیں ہے بلکہ عروض یعنی اسباب کے حکم میں ہے، اور مستصفی میں فرمایا ہے کہ عروض ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ میل سے جدا کرنا ممکن نہ ہو بلکہ چاندی یا سونا اس میں گھل مل گیا ہو، اور اگر جدا کرنا ممکن ہو مثلاً چاندی کے خول میں تانبا بھرا ہوا ہو تو جب ایسے درہم کو خالص چاندی کے عوض بیچا جائے تو اس کا حکم ایسا ہوگا جیسے چاندی یا تانبے کے فروخت پر بطریق اعتبار کے جائز ہے یعنی کھوٹے درہم میں چاندی و تانبا دو چیزیں ہیں تو جب اس کو خالص چاندی کے عوض بیچا گیا تو درہم کی چاندی کے مقابل خالص چاندی میں سے برابر کا حصہ لیا گیا، پس چاندی چاندی کے مقابلے میں برابر ہوگئی، پھر خالص میں سے جتنی چاندی بچی وہ درہم کے پیتل کے مقابلے میں ہوگئی، اسی لئے یہ شرط ہے کہ درہم میں جتنی چاندی ہے اس سے خالص چاندی کی مقدار زیادہ ہو۔ پس یہاں اگرچہ برابری شرط نہیں ہے مگر مجلس میں قبضہ شرط ہے، اور اگر میل اور چاندی دونوں برابر ہوں تو ایسے درہم کو چاندی کے عوض بیچنے میں وزن کی برابری شرط ہے۔ السراج۔ م۔

توضیح:۔ سونے کو چاندی کے عوض اٹکل سے بیچنا، چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدنا۔ درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے۔ اگر درہم و دینار میں میل زیادہ ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ومن باع جارية قيمتها الف مثقال فضة وفي عنقها طوق فضة قيمته الف مثقال بالفي مثقال فضة ونقدمن الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذى نقد ثمن الفضة لان قبض حصة الطوق واجب فى المجلس لكونه بدل الطرف والظاهر منه الا تيان بالواجب وكذا لوا شتراهما بالفى مثقال الف نسيئة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل فى الصرف جائز فى بيع الجارية والمباشرة على وجه الجواز هو الظاهر منهما وكذلك لوباع سيفا محلى بمائة درهم وحليته خمسون ودفع من الثمن خمسين جاز البيع فكان المقبوض حصة الفضة وان لم يبين ذلك لما بينا وكذلك ان قال خذ هذه الخمسين من ثمنهما لان الاثنين قديراد بذكرهما الواحد قال الله تعالى يخرج منهما اللؤلؤوالمرجان والمراد احدهما فيحمل عليه بظاهر حاله فان لم يتقابضاحتى افترقا بطل العقد فى الحلية لانه صرف فيها وكذا فى السيف ان كان لا يتخلص الابضرر لانه لا يمكن تسليمه بدون الضرر ولهذا لايجوز افراده بالبيع فصار كا لطوق الجارية وهذا اذا كانت الفضة المفردة ازيد مما فيه فان

كانت مثله اواقل منه اولا يدرى لا يجوز البيع للربوا اولا حتماله وجهة الصحة من وجه وجهة الفساد من وجهين فترجحت.

ترجمہ:-ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی خود ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال ہے اور اس کے گلے میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے، اور مشتری نے دو ہزار میں سے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا، پھر یہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ کہا جائے گا کہ جو کچھ اس نے دیا ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے۔(ف) اس لئے بیع جائز ہو گی، اور اگر یہ ہزار اس باندی کی قیمت سے ہوتے تو بیع باطل ہوتی، لیکن ظاہری حالات پر غور کرنے اور عقد کو صحیح ثابت کرنے کے خیال سے یہی ماننا ہو گا کہ اس نے جو کچھ دیا ہے وہ گلے کے ہار کی قیمت ہے۔ **لأن قبض حصة الخ**:-کیونکہ شرعاً اور قانوناً اس ہار کے حصہ کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب ہے کیونکہ یہ عقد صرف کا عوض ہے، اور بائع کی طرف سے یہی امید کی جاتی ہے کہ جس قبضہ کو اسے ادا کرنا واجب تھا وہی اس نے پورا کیا ہے۔(ف) اور باندی کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ قیمت ادا کرتے وقت مشتری نے اس بات کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ نصف رقم اس ہار کی قیمت ہے یا اس باندی کی ہے۔ **وكذا لو اشتراهما الخ**:-اسی طرح کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے باندی اور اس کے ہار دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف یعنی ایک ہزار نقد اور دوسرا نصف ادھار ہے، اس میں بھی جواز مسئلہ کے لئے یہی ماننا ہو گا کہ اس نے نصف رقم جو ادا کی ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے، کیونکہ عقد صرف میں میعاد اور مہلت کی شرط باطل ہے، اور نصف قیمت جو باندی کی ہے اس میں ادھار جائز ہے اور عاقدین کے حال کا تقاضا یہی ہے کہ اس عقد بیع کو اس طرح طے کیا جائے جو جائز ہو۔ **وكذلك لو باع سيفا الخ**:-اسی طرح کا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایسی تلوار سو درہم کے عوض بیچی جس کے دستہ میں پچاس درہم چاندی کا جڑاؤ ہے، مشتری نے اس میں بھی نصف یعنی پچاس درہم نقد ادا کر دیئے اور نصف ادھار رکھے تو اسے بھی جائز کہا جائے گا اس تفصیل کے ساتھ کہ جو رقم اس نے نقد ادا کی ہے یعنی پچاس درہم وہ اس جڑاؤ کی قیمت ہے جسے مجلس ہی میں ادا کرنا ضروری ہے، اور اصل تلوار کی جو نصف قیمت تھی وہی باقی رہی ہے، اگرچہ ادا کرتے وقت اس نے یہ تفصیل ظاہر نہ کی ہو۔

وكذلك إن قال الخ:-اسی طرح اگر مذکورہ مسئلہ میں رقم کی ادائیگی کے وقت یہ کہا کہ ان دونوں کی قیمت میں سے یہ پچاس درہم لے لو تو اس ادا شدہ رقم کو بھی اسی جڑاؤ کی قیمت سے فرض کیا جائے گا، اور اس کے کہنے کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ مجھ پر فی الحال جس قدر ادا کرنا واجب ہے وہ وصول کر لو۔ **لأن الإثنين الخ**:-کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو ذکر کر کے ایک ہی مراد لیا جائے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے کہ ﴿**يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان**﴾ کہ ان دونوں سمندروں یعنی میٹھے اور کھارے سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں حالانکہ درحقیقت صرف ایک کھارے سمندر سے ہی یہ موتی اور مرجان نکلتے ہیں، لہٰذا بظاہر حال اسی پر محمول ہو گا۔(ف) یعنی یہ کہنا کہ دونوں کی قیمت سے پچاس لے لو، اس بات پر محمول ہو گا کہ دونوں کی مجموعی قیمت سے دینے سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ جائز طریقہ سے ادا ہو جائے، یعنی دونوں کی قیمت میں سے جس کا قبضہ فی الفور واجب ہے جو کہ جڑاؤ کا ہے اسے لے لو۔ **فإن لم يتقابضا الخ**:-اب اگر دونوں اپنی اپنی چیز پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو اس جڑاؤ کا عقد باطل ہو گیا کیونکہ اس میں بیع صرف ہے۔(ف) اسی لئے جدائی سے پہلے قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ اس جگہ تلوار کے مسئلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس تلوار سے وہ جڑاؤ آسانی سے کسی نقصان کے بغیر علیحدہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ دونوں صورتوں میں حکم مختلف ہو جاتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے **وكذا في السيف الخ**:-اسی طرح تلوار کے حق میں بھی بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس حلیہ (جڑاؤ) کو آسانی کے ساتھ کسی نقصان کے بغیر جدا نہ کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں صرف تلوار کو اس خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہو گا، کیونکہ اس خریدار پر اس سلسلہ میں کچھ نقصان برداشت کرنا لازم نہیں ہے۔ اسی لئے ایسی صورت میں صرف تلوار

کی بیع جائز نہیں ہے جیسے: چھت میں لگے ہوئے کسی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے، اور اگر تلوار سے وہ حلیہ (جڑاؤ) کسی نقصان کے بغیر جدا کیا جا سکے تو تلوار کی بیع جائز ہو گی، اور اس حلیہ کی بیع باطل ہو گی، کیونکہ صرف تلوار کی بیع یہاں ممکن ہو گی، تو اس کا حکم گلے کے ہار اور باندی کی طرح کا ہو گیا یعنی کسی نقصان کے بغیر علیحدہ ہونا ممکن ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ وہ چاندی جو عوض میں دی جا رہی ہو وہ اس چاندی سے زیادہ ہو جو تلوار کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تا کہ چاندی کے برابر چاندی ہو جائے اور باقی چاندی تلوار کی قیمت کے مقابلہ میں ہو جائے۔ اور اگر ثمن میں دی جانے والی چاندی تلوار کی چاندی کے برابر یا کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہو گی، کیونکہ برابر یا کمی کی صورت میں بیاج یا سود کا حکم ہو جائے گا، اور وزن معلوم نہ ہونے کی صورت میں بیاج ہونے کا شبہ ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ صرف ایک صورت میں بیع صحیح ہو گی اور دو صورتوں میں فاسد ہو جائے گی، لہٰذا فساد کا حکم ہی غالب رہے گا۔

توضیح:- ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال اور اس کے گلے میں پڑے ہوئے ہار کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے اور مشتری نے ان میں سے صرف ایک ہزار نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہو گئے۔ ایک شخص نے ایک باندی اور اس کے گلے کے ایک ہزار کے ہار کو مجموعۃً دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف نقد اور نصف ادھار ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مذکورہ تمام مسائل سے متعلق کچھ تفصیل:- معلوم ہونا چاہئے کہ باندی اور اس کے ہار کی قیمتوں کے مساوی ہونے یا تلوار اور اس پر جڑاؤ کی قیمتوں کے مساوی ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس بحث میں ایک اصل یہ ہے کہ جب نقود میں سے کوئی چیز کسی چیز کے ساتھ ملا کر ایسے ثمن کے عوض جو اسی جنس سے ہو بیچی جائے تو اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ ثمن اس نقد سے زائد ہو جو چیز کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ مف۔ اگر ایک تھان کچھ چاندی کے ساتھ ایک ایسے تھان کے عوض خریدا کہ اس کے ساتھ بھی کچھ چاندی لگی ہوئی ہو تو اس صورت میں کپڑا کپڑے کے عوض اور چاندی چاندی کے عوض ہو گی بشرطیکہ دونوں طرف کی چاندی ہم وزن ہو۔ اور اگر دونوں چاندی میں سے کوئی زیادہ ہو تو وہ زیادہ حصہ اس کے کپڑے کے ساتھ دوسرے کپڑے کے مقابل ہو جائے گا، پھر اگر عاقدین اپنی اپنی چیزوں پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو اس بیع میں سے جتنے حصہ میں عقد صرف ہو رہا ہو گا وہ باطل ہو جائے گا، اور کپڑا اپنے مقابل کپڑے کے عوض باقی رہ جائے گا۔ الحاوی۔ اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہہ کر خریدی کہ یہ اس رقم کے عوض ہے جو رقم ہماری تم پر باقی ہے، حالانکہ دونوں کے دلوں میں اس بات کا یقین ہے کہ کسی پر کسی کا کچھ باقی نہیں ہے، اس لئے ایسی خرید جائز نہ ہو گی، اور اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ کسی نے کچھ چیز کسی قیمت کے بغیر ہی خریدی ہو۔ اور اگر ایسے قرضہ کے عوض خریدا جس کے باقی رہنے کا اسے احتمال ہو یعنی اس کے گمان میں ہو کہ اس پر قرض باقی ہے پھر دونوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے اس طرح وہ خریداری تو صحیح ہو گی لیکن قرضے کے جس مقدار کا احتمال تھا اتنا ادا کرے گا۔ المحیط۔ اور اگر معین ایک ہزار درہم سو دینار کے عوض خریدے اور یہ درہم خالص سفید چاندی کے ہوں لیکن ادائیگی کے وقت بجائے سفید دینے کے سیاہ ادا کر دیئے اور بائع بھی اس پر راضی ہو گیا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ المبسوط۔ اور اگر تلوار کا جڑاؤ سونے کا ہو جسے درہم کے عوض خریدا ہو تو یہ خریداری ہر طرح سے جائز ہو گی یعنی خواہ زیادہ ہو یا کم یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ایسی صورت میں کہ ثمن اسی جنس سے ہو جس کا جڑاؤ ہو یا غیر جنس سے ہو تو پوری تلوار کی بیع باطل ہو گی۔ خواہ اس کا جڑاؤ کسی نقصان کے ساتھ اس سے علیحدہ کیا جا سکتا ہو یا کسی نقصان کے بغیر

علیحدہ کیا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے حالانکہ کسی ایک کے لئے خیار شرط ہو تو بھی کل تلوار کی بیع باطل ہو گی۔ اور اگر معاملہ کرتے وقت قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی مدت مقرر کی گئی مگر خریدار نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے اتنی رقم ادا کر دی جتنی کی وہ جڑاؤ ہو تو استحساناً وہ بیع باطل ہو جائے گی اگر چہ اس نے یہ تصریح نہ کی کہ جو کچھ ادا کیا وہ اسی جڑاؤ کا حصہ ہے۔ اگر کسی نے دو مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا کسی سے ایک مثقال چاندی اور تین مثقال لوہے کے عوض خریدا تو یہ بیع اس طرح سے جائز ہو گی کہ ایک مثقال چاندی ایک مثقال چاندی کے برابر ہے اور باقی ایک مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا مل کر تین مثقال لوہے کے عوض ہے اس طرح اس میں سود کی کوئی گنجائش نہ ہو گی۔ المبسوط۔ تجرید میں ہے کہ پیتل اور لوہے سے جو برتن بنائے جاتے ہیں وہ لوگوں کے استعمال میں آنے کے بعد عددی ہو جاتے ہیں یعنی وزنی باقی نہیں رہتے، اس لئے جس طرح چاہے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کر سکتا ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر رواج میں یہ برتن عددی ہی نہیں بلکہ وزن ہی سے فروخت ہوتے ہوں تو اپنی جنس کے عوض ان کی بیع برابر ہونے کی صورت میں جائز ہو گی۔ النہر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ سونے کا زیور جس میں موتی اور جواہر جڑے ہوں دیناروں کے عوض بیچا اور خریدار نے زیور پہ قبضہ بھی کر لیا تو اگر دیناروں کا وزن اتنا ہی ہو جتنا زیور میں سونا موجود ہے یا کم ہو یا کچھ معلوم نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع بالکل جائز نہ ہو گی یعنی سونے اور موتی وغیرہ کسی کی بیع جائز نہ ہو گی خواہ ان جواہر کو کسی نقصان کے بغیر چھڑانا ممکن ہو یا نہ ہو، اور اگر قیمت کے دیناروں کا وزن زیور کے سونے سے زیادہ ہو تو زیور اور جواہر سب کی بیع جائز ہو گی اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے پوری رقم ادا کر دی تو وہ عقد پورا ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے زیور کے سونے کا حصہ ادا کر دیا ہو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو زیور میں سونے کے حصے کا عقد باطل ہو گیا مگر جواہر کے حصے کے عقد کو دیکھا جائے کہ اگر ان سے کسی نقصان کے بغیر جواہرات کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا عقد بھی باطل ہو گا۔ اور اگر جواہر کا جدا ہونا کسی نقصان کے بغیر ممکن ہو تو عقد فاسد نہ ہو گا۔ المحیط۔ اگر تلوار کا جڑاؤ تلوار کے بغیر فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہو گا مگر اس وقت جبکہ اس شرط پہ فروخت کرے کہ خریدار اس کو خود الگ کر دے، چنانچہ اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے الگ کر لیا تو بیع جائز ہو گی۔ اور اگر کسی شرط کے بغیر فروخت کیا پھر جدائیگی سے پہلے اجازت دیدی اور مشتری نے اس جڑاؤ کر الگ کر لیا تو بھی بیع جائز ہو گی۔ اور اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں الگ ہو گئے تو بیع باطل ہے اگر چہ مشتری نے تلوار پہ قبضہ کر لیا ہو۔ المحیط۔ اور اگر خریدار نے باندی اور اس کے ہار کے مسئلہ میں صراحت کے ساتھ کہا کہ تم باندی کی قیمت کے ہزار درہم لے لو اور یہ کہہ کر دونوں الگ ہو گئے تو ہار کے حصے کی بیع باطل ہو گئی۔ الفتح۔

قال: ومن باع إناء فضة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمنه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الاناء مشتركا بينهما لانه صرف كله فصح فيما وجد شرطه وبطل فيما لم يوجد والفساد طار لانه يصح ثم يبطل بالافتراق فلا يشيع ولو استحق بعض الاناء فالمشتري بالخيار ان شاء اخذ الباقي بحصته وان شاء رده لان الشركة عيب في الاناء ومن باع قطعةنقرة ثم استحق بعضها اخذ ما بقي بحصته ولا خيارله لانه لايضره التبعيض.

ترجمہ: -اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں علیحدہ ہو گئے حالانکہ خریدار نے تھوڑی سی رقم ادا کی پوری ادا نہیں کی تھی تو جتنی ادا نہیں کی اس کے حصے کی بیع باطل ہو گی اور جتنی مقدار ادا کی ہے اس کے حصے کی بیع صحیح ہو گی، اور یہ برتن بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ (ف) مثلاً سو درہم وزن کا برتن اس نے سو ہی درہم کے عوض خریدا لیکن خریدار نے صرف پچاس درہم ادا کئے تو برتن میں سے اتنے درہم کے حصے کی بیع صحیح رہی اور باقی کی بیع باطل ہو گی، اور چونکہ خریدار نے نصف رقم ادا کر دی ہے لہٰذا برتن میں سے نصف کا مالک بائع اور نصف کا مالک مشتری ہو گا۔ لأنه

صرف الخ:- کیونکہ یہ عقد مکمل طور پر عقد صرف ہے تو جتنی مقدار میں صرف کی شرائط پائی گئی یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ پایا گیا اس میں بیع صحیح ہوئی اور جتنی مقدار میں قبضہ نہیں پایا گیا اس میں بیع باطل ہوئی، اور عقد کا فساد یہاں عقد کے بعد پایا گیا، کیونکہ پہلے عقد صحیح ہوا لیکن قبضہ کئے بغیر جدا ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گیا تو یہ فساد سب میں نہیں پھیلے گا۔ (ف) جیسے کسی نے دو غلام خریدے پھر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا تو جو غلام باقی رہا اس کی بیع باقی رہے گی اور دوسرا یعنی جو مر گیا اس کی بیع باطل رہے گی۔ اسی طرح یہاں بھی عقد صحیح ہونے کے بعد جتنا حصہ نقد ادا کیا اتنے کی بیع صحیح ہوگی اور باقی کی باطل۔ یہ قاعدہ کلیہ ظاہر ہوا کہ اگر عقد میں ابتداءً ہی فساد آجائے تو کل عقد فاسد ہوگا اور اگر اصل عقد صحیح ہو کر اس میں فساد ہو جائے تو اس کے حصے کے برابر فساد باقی رہ جائے گا۔ ولو استحق الخ:- اور اگر اس چاندی کے برتن میں سے کسی حصے پر کسی شخص نے اپنا حق ثابت کیا تو خریدار کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بقیہ حصے کو اس کی قیمت کے حصے کے عوض لے لے اور اگر نہ چاہے تو واپس کر دے، کیونکہ برتن میں شرکت پیدا ہونا ایک عیب ہے۔ ومن باع قطعة الخ:- اگر کسی شخص نے گلائی ہوئی چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس پر کسی کا تھوڑا حق ثابت ہونے کی وجہ سے تھوڑا سا ٹکڑا ادیدیا گیا تو خریدار باقی حصے کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے لیکن اسے کوئی اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ٹکڑے ہونے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور دونوں منتشر ہو گئے، اس وقت خریدار نے صرف تھوڑی رقم ادا کی۔ کسی نے دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا۔ اگر چاندی کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن باع درهمين ودينا رابدرهم ودينار ين جاز البيع وجعل كل جنس منهما بخلافه وقال زفرو الشافعي لايجوز وعلى هذا الخلاف اذا باع كرشعير وكرحنطة بكرى حنطة وكرى شعير لهما ان في الصرف الى خلاف الجنس تغيير تصرفه لانه قابل الجملة بالجملة ومن قضية الانقسام على الشيوع لاعلى التعين والتغيير لا يجوز وان كا ن فيه تصحيح التصرف كما اذا اشترى قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعهما مرابحة لايجوزوان امكن صرف الربح الى الثوب وكذا اذا اشترى عبدا بالف درهم ثم باعهقبل نقد الثمن من البائع مع عبد اخر بالف وخمس مائة لا يجوز في المشترى بالف وان امكن تصحيحه بصرف الالف اليه وكذا اذا جمع بين عبده وعبد غيره وقال بعتك احدهما لا يجوزو ان امكن تصحيحه بصرفه الى عبده وكذا اذا باع درهما وثوبا بدرهم وثوب وافترقا من غير قبض فسد العقد في الدرهمين ولا يصرف الدرهم الى الثوب لما ذكرنا ولنا ان المقابلة المطلقة تحتمل مقابلة الفرد كمافي مقابلة الجنس بالجنس وانه طريق متعين لتصحيحه فتحمل عليه تصحيحا لتصرفه وفيه تغيير وصفه لا اصله لانه يبقى موجبه الاصلى وهو ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل وصار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره ينصرف الى نصيبه تصحيحا لتصرفه بخلاف ماعد من المسائل اما مسالة المرابحة لانه يصير تولية في القلب بصرف الربح كله الى الثوب والطريق في المسالة الثانية غير متعين لانه يمكن صرف الزيادة على الالف الى المشترى وفي الثالثة اضيف البيع الى المنكر وهو ليس بمحل للبيع والمبين ضده وفي الاخيرة انعقد العقد صحيحا والفساد في حالة البقاء وكلامنا في الابتداء.

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور دونوں

جنسوں میں سے ہر ایک اپنے مخالف کے مقابلے میں رکھی جائے گی۔ (ف) یعنی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں رکھا جائے گا تا کہ یہ عقد صحیح ہو اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک کر گندم اور ایک کر جو کو دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ہمارے نزدیک عقد جائز ہو گا اسی طرح سے کہ ایک شخص نے ایک کر جو کو دو کر گندم کے عوض بیچا اور ایک کر گندم کو دو کر جو کے عوض بیچا تو اختلاف جنس کی وجہ سے بیع جائز ہو گی لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی۔

لهما أنه الصرف الخ:- امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے عاقدین کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے، کیونکہ انہوں نے کل کا کل کے ساتھ مقابلہ کیا تھا یعنی دو درہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دو دینار کے مجموعے کے مقابل کیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا بٹوارہ مشترک کے طور پر ہو متعین کر کے نہ ہو یعنی خلاف جنس کی طرف معین کر کے بٹوارہ نہیں کر سکتے ورنہ تغیر لازم ہو گا، حالانکہ تغیر جائز نہ ہو گا اگرچہ اس میں تغیر کو صحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ (ف) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد کو صحیح کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے کہ عاقد نے جس طریقے پر تصرف کیا ہے وہ اپنے طور پر باقی رہے، جبکہ یہاں باقی نہیں رہتا کیونکہ اس نے مجموعہ کو مجموعے کے مقابل کیا ہے جس سے مقابلہ مشترک ہوا، اس میں کسی کو معین کر کے مقابلہ کرنا نا جائز کسی قسم کا تغیر ہے، اور ایسا تغیر کر کے صحیح بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے اس کی مثال کے یہ کئی مسئلے موجود ہیں۔ كذا إذا اشترى الخ:- جیسے کسی نے ایک کنگن اور ایک کپڑا دس درہم میں خریدا پھر دونوں کو بیس درہم مرابحہ میں بیچنا چاہا تو جائز نہیں ہوتا اگرچہ ان کے تصرف کو اس طرح صحیح کرنا ممکن ہے کہ نفع کا تعلق کپڑے سے کر دیا جائے۔ اسی طرح اگر ایک غلام ہزار درہم سے خریدا پھر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی ایک غلام کو اسی بائع کے ہاتھ دوسرے غلام کے ساتھ ایک ہزار پانچ سو درہم سے فروخت کیا تو ہزار سے خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع جائز نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کو بھی صحیح بنانے کی یہ ممکن صورت ہے کہ جسے ہزار درہم کے عوض خریدا تھا اسی کو ہزار درہم میں بیچا۔ (ف) یعنی دو غلام ایک ہزار پانچ سو درہم کے عوض فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم ہوئے اس لئے جس غلام کو ہزار کے عوض خریدا تھا اسے اس کے دام فروخت کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ اس کی کم قیمت پہ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع جائز نہیں ہوتی حالانکہ اگر اس بیع کو جائز کرنا چاہیں تو اس کی ممکن صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ہزار پانچ سو میں سے ہزار درہم اس کی قیمت ہے جس کو ہزار سے خریدا تھا اور باقی پانچ سو دوسرے غلام کی قیمت ہے، لیکن اس مسئلے کو اس وجہ سے جائز نہیں کہا جاتا ہے کہ خریدار نے دونوں کا مجموعہ ایک ہزار پانچ سو کے عوض قرار دیا ہے تو اسے بدل کر ایک کو ایک ہزار کے عوض اور دوسرے کو پانچ سو کے عوض نہیں بنا سکتے۔

وكذا إذا جمع الخ:- اسی طرح اگر اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کسی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے حالانکہ اس کو بھی صحیح کہنا اس طرح ممکن ہے کہ اس بیع کو اس کے اپنے غلام کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ (ف) اس وجہ سے اس کے تصرف کا تقاضا یہ تھا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مبیع ہے اور صرف اس کے غلام کی طرف اسی کو منسوب کرنے سے اس کے بیان میں تغیر لازم آتا ہے، لہٰذا تغیر کر کے صحیح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ وكذا إذا باع درهما الخ:- اسی طرح اگر ایک درہم اور ایک کپڑا کسی نے ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا پھر عاقدین اپنے اپنے مال پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو دونوں درہموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ درہم کو کپڑے کی قیمت کہہ دیا جائے، کیونکہ اس طرح اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔ (ف) یعنی جب اس نے ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے سے مجموعہ معاوضہ قرار دیا تو نقد حصے کا عقد فاسد ہو جائے گا، حالانکہ اگر ایک طرف کا درہم دوسری طرف کے کپڑے کے مقابلے میں اور اس کے برعکس کیا جائے تو بیع جائز ہو جائے لیکن ایسا اسی وجہ سے نہیں کیا جاتا کہ عاقد نے اس عقد کو مجموعی مقابلے سے قرار دیا تھا

، لہٰذا اس طرح سے عقد صحیح نہیں ہوا بلکہ الگ الگ معین مقابلے سے اسی کی تصحیح کی گئی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے مسئلے میں بھی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں معین کرنا اس کے مجموعہ مقابلے کے خلاف ہے اسی لئے جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب اس طرح ہے کہ یہاں الگ الگ مقابلہ کرنا ممکن ہے اور عقد کی ذات میں یعنی نفس عقد میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے بلکہ وصف میں تغیر ہوتا ہے، اس کے برخلاف جو ناجائز ذکر کئے گئے ہیں ان میں زیادہ تغیر ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ۔

ولنا أن المقابلة الخ: -ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مقابلہ مطلقہ ہو (ف: - یعنی اس میں اس بات کی تصریح نہ ہو کہ یہ مقابلہ مجموعے کا مجموعے سے ہے یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہے بلکہ مطلقاً ایک کو دوسرے کے مقابلے میں لایا گیا جیسے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ مقابلہ مجموعہ کا مجموعے سے بطور شیوع ہو ایسے ہی اس بات کا بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہو جیسے جنس کا مقابلہ جنس سے ہے۔ (ف) مثلاً دو دینار کو دو دینار کے مقابلے میں لایا تو بالاتفاق ایک میں سے ایک دینار دوسرے ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہو سکتا ہے، پس یہاں مطلق مقابلے میں بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ دو دینار دو درہم کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو۔ اور جب ایسے مقابلے کا احتمال ہے اور ہمیں عاقد چونکہ عاقل اور بالغ ہے اس کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو صحیح بنانے کی ضرورت ہے، حال یہ ہے کہ اس طرح فرد کا فرد سے مقابلہ کرنا اس عقد کے صحیح کرنے کا ایک معین طریقہ ہے۔ **فتحمل علیه الخ:** - یعنی اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی ضرورت سے اس طرح کے مقابلے پر محمول کیا جائے۔ (ف) کیونکہ مقابلہ مطلقاً ہے جس میں فرد کا مقابلہ فرد سے ہو سکتا ہے، اور یہ بات جو آپ لوگوں نے کہی ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ مطلق تصرف میں دونوں طرح کا احتمال خود موجود تھا یعنی مجموعے کا مقابلہ مجموعہ سے ہو یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہو، لہٰذا ہم نے اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی نیت سے ایک احتمال یعنی فرد کا مقابلہ فرد سے لے لیا جس کی وجہ سے کچھ تغیر لازم نہیں آیا اور ایسا احتمال پیدا کرنے میں البتہ عقد کے وصف میں تغیر لازم آتا ہے اس کے اصل میں تغیر نہیں آتا ہے۔ (ف) یعنی اگر ایسا کرنے سے کچھ تغیر ہو بھی تو وہ تغیر صرف وصف میں ہوگا کہ مجموعی مقابلہ کے احتمال میں ایک شیوع تھا جس کو ملا کر ایک عرف اور دوسرے علیحدہ علیحدہ مقابلے کو ملا کر دوسری طرف رکھا تو اس کی ذات میں کچھ تغیر نہیں ہوا، کیونکہ اس مذکورہ عقد کا اصلی حکم باقی رہ جاتا ہے۔ **وهو ثبوت الملك الخ:** - اصلی حکم یہ ہے کہ کل میں بمقابلہ کل کے ملکیت ثابت ہو۔ (ف) اس میں یہ نہیں ہوا کہ ہر فرد کی ملکیت علیحدہ حاصل ہو بلکہ کل کی ملکیت کل میں حاصل ہوئی مگر اس طور سے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہے۔ **وصار هذا الخ:** - اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا فروخت کر دیا حالانکہ یہ غلام اس بائع اور اس کے علاوہ دوسرے کے درمیان برابر کا مشترک ہے لہٰذا اس بیع کا تعلق اسی بائع کے نصف حصے کی طرف ہوتا ہے تاکہ اس کا تصرف یعنی بیع کرنا صحیح ہو جائے۔ (ف) کیونکہ نصف اس نے مطلق رکھا، اسی لئے اس بیع میں اس کا احتمال ہے کہ اس نے اس نصف میں اپنا نصف حصہ مراد لیا ہے یا دوسرے کا نصف حصہ مراد لیا ہے، لیکن اس کا تصرف اس صورت میں صحیح ہوگا کہ اس کے اپنے نصف حصے کو رکھا جائے، پس بیع کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے مطلق حکم سے یہی مراد لیا گیا کہ اس نے صرف اپنا نصف حصہ فروخت کیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مطلق مقابلے سے ہم نے مجموعی مقابلہ مراد نہیں لیا بلکہ فرد کا مقابلہ فرد سے مراد لیا ہے تاکہ اس کے بیع کا تصرف صحیح ہو۔ اب اس احتمال کا جواب کہ جو مسائل اوپر بیان کئے گئے ان میں تصریح نہیں کی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مسئلے میں تصریح ممکن ہے۔

بخلاف ماعده الخ: - برخلاف ان مسائل کے جو امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے بیان کئے ہیں کہ ان میں تصریح کرنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ مرابحہ میں نفع کو فقط کپڑے کے طرف پھیرنا ممکن نہیں ہے۔ **لأنه يصير تولية الخ:** - کیونکہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف منسوب کر دینے سے عقد مرابحہ سے بدل کر تولیہ ہو جائے گا۔ (ف) حالانکہ اس نے اس

طرح کہا تھا کہ میں تم کو دونوں عقد مرابحہ کے ساتھ بیس درہم میں دیتا ہوں، اور معلوم ہو کہ دونوں کی مجموعی قیمت صرف بیس درہم ہے۔ پس اگر یوں طے کر لیا جائے کہ اس نے کپڑا دس درہم سے اور نفع دس درہم کے ساتھ مجموعہ سے بیس درہم سے مرابحہ کیا، حالانکہ دوسری چیز کنگھن بھی دے دی، اس مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں چیزیں جتنے دام میں خریدی تھیں اتنے ہی دام میں فروخت کر دی، اس طرح یہ مسئلہ تولیہ ہو گیا جو مرابحہ کے خلاف ہے، اس طرح اس مسئلہ کو بیع مرابحہ نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اصل عقد بدل جاتا ہے، اس طرح تصحیح نہیں بلکہ تبدیل ہوتی ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی بتلائیں کہ ایک غلام ہزار کے عوض خرید کر دام دینے سے پہلے اس غلام کے ساتھ دوسرا غلام ملا کر ایک ہزار پانچ سو درہم میں اسی بائع کے ہاتھ بیچا تو خریدے ہوئے غلام کے واسطے ہزار درہم فرض کر کے فروخت صحیح ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا اسی وقت ہو گا جبکہ ایک ہی طریقہ ہو۔ والطریق فی المسألة الثانیة الخ:۔ حالانکہ دوسرے مسئلہ میں یہی طریقہ متعین نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اگرچہ ہزار درہم میں غلام خریدا تھا مگر اب اس کی پرانی قیمت اس سے زائد بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ (ف) یعنی ممنوع تو یہ تھا کہ جتنے حرام سے خریدا ہے اس سے کم پر اس کی پرانی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسے نہ دے، لیکن اس رقم سے زیادہ رقم پر تو دے سکتا ہے۔ پس جس طرح یہاں ممکن ہے کہ اس خریدے ہوئے غلام کی قیمت ہزار درہم ہی فرض کیا اور دوسرے غلام کے مقابلے میں پانچ سو فرض کرے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خریدے ہوئے کے بمقابلے میں باقی رقم یعنی پانچ یا چار یا تین سو یا کم و بیش رکھے جائیں، اس طرح یہاں بہت سی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک صورت کو دوسری صورت کے مقابلہ میں ترجیح کے ساتھ متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا ہم بھی کسی ایک صورت میں ترجیح نہیں دے سکتے۔ اس بناء پر اس کا اصل ثمن مجہول اور غیر متعین رہا، لہٰذا اس کی بیع جائز نہ ہو گی۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف پھیرنا ممکن ہے، مگر چونکہ کئی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اس لئے کوئی ایک صورت متعین نہیں رہتی ہے اس لئے کسی ایک صورت کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہوا، اس لئے اسے پھیرنا ممکن نہ ہوا۔ بخلاف ہمارے مسئلہ کے کہ یہاں جائز ہونے کی صورت یہ ہو گی کہ فرد کو فرد کے مقابلہ میں رکھا جائے تو اس طرح متعین ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اچھا تیسرے مسئلہ میں جبکہ اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا لیا، اس لئے صرف اپنے غلام ہی کی طرف بیع کا حکم کرنا متعین ہو جاتا ہے، اس کے باوجود تم نے اسے جائز کیوں نہیں کہا؟ تو اس کا جواب اس طرح دیا۔

وفی المسألة الثالثة الخ:۔ اور تیسرے مسئلہ میں اس نے بیع کو ایک غیر معین کی طرف منسوب کیا ہے۔ (ف) یہ کہہ کر کہ میں نے ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو فروخت کیا ہے، حالانکہ ایک غیر معین غلام محل بیع نہیں ہوتا ہے یا فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف) کیونکہ یہاں ایک معین غلام مبیع ہے، اس لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے، اس کے باوجود اسے غیر معین اور منکر مبیع قرار دیا ہے، اور یہ معلوم ہوا کہ معرفہ معین اس کی ضد ہے۔ (ف) یعنی اس کا غلام معین کرنا اس کے تصرف کے خلاف ہے کیونکہ اس نے نکرہ کو مبیع ٹھہرایا ہے، اس طرح آپ نے اپنی تصحیح سے اس کے تصرف کو بدل دیا ہے (یعنی اس نے اس طرح پر تصرف کیا تھا کہ مبیع کا کوئی محل ہی نہیں تھا اور آپ نے اس کا محل متعین کر دیا) برخلاف آدھے غلام کے کیونکہ آدھا ہوا تو اس کے اپنے حصے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور نکرہ غلام خود محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اب چوتھے مسئلے جس میں درہم اور کپڑے کو درہم اور کپڑے کے مقابل رکھا گیا ہے تو یہاں تمہارے کہنے کے مطابق بھی مقابلہ فرد کا فرد سے عقد صحیح ہو سکتا ہے اس کے باوجود فاسد کیوں ہوا؟ اس کے جواب میں کہا۔

وفی الأخیرة الخ:۔ اور اس اخیر کے مسئلے میں عقد تو صحیح ہوا تھا۔ (ف) اسی طور سے کہ فرد کو فرد کے مقابلے میں رکھا یعنی درہم کو درہم کے مقابلے میں رکھا البتہ قبضے کے بغیر جدا ہونے سے عقد فاسد ہو گیا اور باقی نہیں رہا، اور یہ فساد بقاء کی حالت میں ہے۔ (ف) یعنی باقی نہیں رہا، حالانکہ ہمارا کلام یہاں ابتدائے عقد سے متعلق ہے۔ (ف) یعنی ابتدائے عقد اس طرح سے

صحیح ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر ہمارے مسئلے میں جبکہ قبضہ کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو فاسد ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ جیسے معاوضہ میں دو جنس کے مال ہوں تو فردی مقابلے سے عقد صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر ایک جنس ہو تو بھی جہاں فردی مقابلہ ممکن ہو گا عقد صحیح ہو گا۔ اسی اصول کے مطابق مصنف نے مسئلہ آئندہ ذکر کیا۔

توضیح:۔ کسی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا۔ کسی نے ایک کنگھن اور ایک کپڑا دس دس درہموں سے خریدا پھر بیس درہموں سے مرابحۃً بیچنا چاہا۔ اگر اپنے غلام کے ساتھ دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان میں سے ایک کو فروخت کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز البيع ويكون العشرة بمثلها والدينار بدرهم لان شرط البيع في الدراهم التماثل على ماروينا فالظاهر انه ارادبه ذلك فبقي الدراهم بالدينار وهما جنسان ولا يعتبر التساوي فيهما ولو تبا يعافضة بفضة اوذهبا بذهب واحدهما اقل ومع اقلهما شئ اخريبلغ قيمة باقي الفضة جاز البيع من غير كراهية وان لم تبلغ فمع الكراهة وان لم يكن له قيمة كالتراب لايجوز البيع لتحقق الربوا اذا الزيادة لا يقابلها عوض فيكون ربوا.

ترجمہ:۔ جس نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو وہ بیع جائز ہو گی۔ (ف) اور اس جگہ مقابلہ فردی کیا جائے گا اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو گا، کیونکہ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت پہلے بیان ہو چکی ہے کہ درہموں کے درمیان بیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ برابر ہوں تو ظاہر حال یہ ہے کہ اس نے اس بیع کے ساتھ ہی یہی کیا ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں برابر برابر ہوں جس سے خود ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں باقی رہ جائے گا، اور چونکہ درہم و دینار دو مختلف جنس کے ہیں (ف) اس لئے ان میں برابری کی کوئی شرط نہ ہو گی، اور دو جنسوں میں مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ولو تبایعا فضة الخ:۔ اگر دونوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ دونوں میں سے ایک کم ہے۔ (ف) یعنی دونوں برابر نہیں ہیں بلکہ چاندی کے معاوضے میں اگر ایک طرف پانچ تولہ چاندی ہو اور دوسری طرف چار تولہ، اس بناء پر اس حال میں بیع جائز نہیں ہے تو اس کمی کو پورا کرنے کے لئے یہ تدبیر کی کہ کم والی چاندی کے ساتھ کوئی ایسی چیز لگا دی جس کی قیمت باقی سونے یا چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے، اس طرح بغیر کسی کراہت کے بیع جائز ہو گی۔ (ف) یعنی بیع جائز ہو گی اور اس میں کچھ کراہت بھی نہ ہو گی۔ وإن لم تبلغ الخ:۔ اور اس چیز کی قیمت اتنی نہ ہو کہ باقی کمی کے قریب پہنچ جائے تو بھی کراہت کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔ (یعنی اس صورت میں بھی بیع جائز ہو گی لیکن اس میں کراہت ہو گی۔ اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جتنی چاندی ہے اس کے مقابلے میں چاندی سے برابر رکھی گئی اور باقی چاندی اس چیز کے مقابلے میں ہے جو کم چیز کے ساتھ ہے، لیکن جب اس چیز کی قیمت اتنی نہیں ہے تو اس چاندی کے مقابلے تک پہنچ جائے تو اس میں کراہت ہو گی، گویا یہ سود کا ایک حیلہ ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ وہ چیز جو کم چاندی کے ساتھ ملائی گئی اس کی اپنی کوئی قیمت ہو، کیونکہ اگر اس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے خاک (مٹی) تو بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے سود ثابت ہوتا ہے، کیونکہ بڑھی ہوئی چاندی کے بارے میں کوئی عوض نہیں ہے، لہٰذا صاف طرح سے یہ بیع سودی ہو جائے گی۔

توضیح:۔ اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے۔ اگر دو

آدمیوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ ایک طرف کچھ کم ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

قال: ومن كان له على آخر عشرة دراهم فباعه الذى عليه العشرة دينارا بعشرة دراهم ورفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة فهو جائز ومعنى المسالة اذا باع بعشرة مطلقة ووجهه انه يجب بهذا العقد ثمن يجب عليه تعيينه بالقبض لما ذكرنا والدين بهذا الصفة لا يقع المقاصه بنفس البيع لعدم المجانسه فاذا اتقاصا يتضمن ذلك فسخ الاول والا ضافة الى الدين اذ لولا ذلك يكون استبدا لابدل الصرف وفى الاضافة الى الدين يقع المقاصة بنفس العقد على ما نبينه والفسخ قد يثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تبا يعا بالف ثم بالف وخمس مائة وزفر يخالفنا فيه لانه لا يقول بالاقتضاء وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لا حقا فكذلك فى اصح الروايتين لتضمنه انفساخ الاول والا ضافة الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذلك للجواز قال ويجوز بيع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صحيحين ودرهم غلة والغلة ما يرده بيت المال ويأخذ التجار ووجهه تحقق المساواة فى الوزن وما عرف من سقوط اعتبار الجودة.

ترجمہ:- اگر بکر پر زید کے دس درہم باقی ہوں اور بکر نے اس زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا اور اس کے قبضے میں دینار دیدیا پھر آپس کی رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم قرضے سے بدل دیا تو یہ بیع استحسانا جائز ہوگی، اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلقا دس درہم فروخت کئے تھے۔ (ف) یعنی دینار بیچتے وقت یہ نہیں کہا کہ یہ دس درہم قرضے کے عوض بیچا ہے، کیونکہ اگر قرضے کے عوض بیچا ہو تو بلا اختلاف جائز ہوگا۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ مطلقا دس درہم فروخت کئے پھر آپس میں مقاصہ کیا، پھر ایسی صورت میں قیاس تو یہ ہے کہ جائز نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ ووجهه أنه يجب الخ:- یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مطلق عقد ہونے کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جس کو قبضہ کے ساتھ معین کرنا لازم ہوگا، کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں کا عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے جبکہ دینار ودرہم قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے۔ اس بناء پر دینار دینے کے بعد دس درہم پر قبضہ کرنا متعین ہوا حالانکہ قرضہ اس طریقے کا نہیں ہوتا ہے یعنی قرضے میں قبضے سے اس کو متعین کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے فقط بیع سے مقاصہ (ادلہ بدلہ) واقع نہ ہوگا، کیونکہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہے۔ کیونکہ نقد اور قرض یعنی دین اور عین ایک جنس کے نہیں ہیں، پھر جب دونوں نے اپنی رضامندی سے مقاصہ کیا تو اس کا تعلق دو باتوں سے ہوا، ایک بات تو یہ کہ پہلے عقد صرف کو فسخ کیا دوسرے یہ کہ عقد کو قرضے کی طرف پھیر دیا یعنی دینار کو ایسے دس درہم کے عوض بیچا جو بکر پر قرض کے طور پر تھے۔ کیونکہ اگر پہلا عقد فسخ نہ ہو تو عقد صرف کے عوض کے قبضے سے پہلے بدلنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے اور پہلے قرضے کی طرف منسوب کرنے میں عقد بیع ہوتے ہی مقاصہ ہو جائے گا جیسا: کہ ہم آگے بیان کر رہے ہیں۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فسخ ہونا کبھی بطور قضا ثابت ہوتا ہے جیسے بائع مشتری نے ایک معاملہ ہزار درہم سے کیا پھر اسی کو ڈیڑھ ہزار درہم سے بدل دیا۔ (ف) تو پہلی بیع جو ہزار درہم پہ طے ہوئی تھی دوسرے عقد کی وجہ سے فاسد ہو گئی۔ یعنی جب ڈیڑھ ہزار پر بھی بیع صحیح ہوئی تو اس کا تقاضا ہوا کہ پہلی بیع جو ہزار پہ طے ہوئی تھی فسخ ہو جائے، اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اقتضاء سے بھی فسخ ساقط ہو جاتا ہے۔

والزفرؒ يخالفنا الخ:- یعنی امام زفرؒ اس معاملے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اس وجہ سے کہ وہ اقتضاء کے سبب سے فسخ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ (ف) پس جبکہ ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے پہلی بیع ساقط نہیں ہوئی تو وہی بیع باقی رہ جائے گی، پس مقاصہ واقع نہ ہوگا، اور ہمارے نزدیک مقاصہ واقع ہو چکا ہے، کیونکہ ان دونوں کا مقاصہ راضی ہونا اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اس

سے معلوم ہوا کہ پہلا عقد اسی طرح سے ہوا کہ دینار ایسے دس درہم کے عوض بیچنے کے بعد زید نے دینار پر قبضہ کیا پھر زید نے ایک کپڑا دس درہم کے عوض بکر کے ہاتھ بیچا پھر دونوں نے یہ چاہا کہ آپس میں مقاصہ کرلیں یعنی دس درہم میں ادلہ بدلہ ہو جائے۔ ع۔ تو دو روایتوں میں سے اصل روایت کے مطابق یہ بات جائز ہے، کیونکہ اس میں ایک بات یہ ہے کہ پہلا عقد فسخ ہوا، اب اس عقد کی نسبت ایسے قرضے کی جانب ہوئی جواب موجود ہے، پس جائز ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ (ف) یعنی مقاصہ ہونے سے پہلے قرضہ موجود ہونا چاہئے، اور یہاں اس وقت مقاصہ کرتے ہیں کہ اس وقت قرضہ موجود ہے، اس لئے یہ قرض سابق کے موافق ہوا۔ شمس العلماء اور قاضی خان کا یہ فیصلہ ہے کہ مقاصہ واقع نہ ہوگا، کیونکہ یہ قرضہ عقد صرف کے بعد پیدا ہوا ہے (ع ف) واضح ہو کہ درہم غلہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جو ٹکڑے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی اٹھنی چونی کی طرح ریزگاری ہوتے ہیں اگرچہ مالیت کے اعتبار سے سب کھرے اور برابر ہوتے ہیں۔

قال: ویجوز بیع درهم الخ:۔ یعنی ایک صحیح درہم یعنی پورا سکہ ثابت درہم اور دو درہم غلہ کو بعوض دو ثابت درہم کے اور ایک غلہ درہم کے عوض بیچنا جائز ہے۔ (ف) مثلاً: ایک پورا روپیہ اور دو روپے کی ریزگاری کو بعوض پورے دو روپے اور ایک روپے کی ریزگاری کو بدلنا جائز ہے بشرطیکہ روپے کا وزن برابر ہو۔ والغلة ما یرده البیت الخ:۔ یعنی غلہ ایسے درہموں کو کہتے ہیں جن کو چھوٹے ریزے ہونے کی وجہ سے بیت المال قبول نہیں کرتا لیکن تاجر حضرات اسے قبول کر لیتے ہیں، اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں برابری موجود ہے، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ان صورتوں میں کبھی خوبی کے زیادہ ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ (ف) حاصل یہ ہوا ریزگاری (کھلے) سے کامل اور ثابت درہم میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہ کھلا نہیں ہے حالانکہ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ فقط وزن میں برابری شرط ہے جو یہاں موجود ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مبیع کی ذات میں میل ہو تو جب تک وہ سونا یا چاندی کہلاتا ہے تب تک وہ کھرے ہی کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:۔ اگر زید کے بکر پر دس درہم باقی ہوں اور بکر نے زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا، اور اسے دینار دیدیا، پھر آپس میں رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم کے قرضہ سے بدل دیا، بیع مقاصہ، درہم غلہ کی تعریف، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا کان الغالب علی الدراهم الفضة فهی فضة وإذا کان الغالب علی الدنانیر الذهب فهی ذهب ویعتبر فیهما من تحریم التفاضل ما یعتبر فی الجیاد حتی لا یجوز بیع الخالصة بها ولا بیع بعضها ببعض الامتساویا فی الوزن وکذا لا یجوز الاستقراض بها الا وزنا لان النقود لا تخلوعن قلیل غش عادة لانها لا تنطبع الامع الغش وقد یکون الغش خلقیا کما فی الردی منه فیلحق القلیل اوبالرداءة والجید والردی سواء وان کان الغالب علیهما الغش فلیسا فی حکم الدراهم والدنانیر اعتبارا للغالب فان اشتری بها فضة خالصة فهو علی الوجوه التی ذکرنا ها فی حلیة السیف فان بیعت بجنسها متفا ضلا جاز صرف للجنس الی خلاف الجنس فهی فی حکم شیئین فضة وصفر ولکنه صرف حتی یشترط القبض فی المجلس لوجود الفضة من الجانبین فاذا شرط القبض فی الفضة یشترط فی الصفر لانه لا یتمیز عنه الا بضرر قال رضی الله عنه ومشائخنا لم یفتوا بجواز ذلك فی العدالی والغطارفة لانها اعز الاموال فی دیارنا فلوا بیح التفاضل فیه ینفتح باب الربوا ثم ان کانت تروج بالوزن فالتبایع والاستقراض فیها بالوزن وان کانت تروج بالعد فبا لعدوان کانت تروج بهما فبکل واحد منهما لان المعتبر هو المعتاد فیهما اذا لم یکن فیها نص ثم هی ما دامت تروج تکون اثمانا لاتتعین بالتعیین واذا

كانت لا تروج فهي سلعة تتعين بالتعين واذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزيوف لايتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفا ان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبجنسها من الجياد ان كان لا يعلم لعدم الرضاء منه.

ترجمہ :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب درہم میں زیادہ حصہ چاندی ہو تو ایسا درہم چاندی ہی کے حکم میں ہے، اور جب دینار میں سونا غالب ہو تو وہ سونا ہی ہے، اور ایسے درہم و دینار میں بھی زیادتی کا حرام ہونا اسی طرح معتبر ہوتا ہے جیسے : کھرے درہموں میں معتبر ہے۔ اسی بناء پر خالص دینار و درہم یا سونے و چاندی کو ایسے کھوٹے درہموں کے عوض بیچنا یا ان درہموں میں سے کسی ایک کو کسی ایک کے عوض بیچنا کسی طور سے جائز نہیں ہے سوائے اس طور سے کہ دونوں وزن میں برابر ہوں۔ (ف) یعنی کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے جب تک وہ دینار کہلاتا ہے وہ سونا ہے، اور سونا سونے کے عوض اسی صورت میں جائز ہے کہ دونوں ہم وزن ہوں۔ **وكذا لايجوز الاستقراض الخ** :- اسی طرح ایسے کھوٹے درہموں کو قرض لینا بھی صرف اسی طرح جائز ہے کہ وہ وزن سے ہوں یعنی گنتی سے جائز نہیں ہے، چونکہ عمومی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ نقدی سکے تھوڑے میل سے خالی نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک اس میں ملاوٹ نہ ہو ٹھپہ نہیں رہتا، اور کبھی ملاوٹ پیدائشی ہوتی ہے جیسے : کہ ردی سونے اور چاندی میں ہے۔ لہٰذا جس میں کچھ میل اور ملاوٹ ہے اس کو پیدائشی ردی کے ساتھ ملایا گیا حالانکہ اس میں عمدہ قسم اور ردی دونوں برابر ہیں۔ (ف) جیسا کہ حدیث شریف سے پہلے بھی معلوم ہو چکا۔ **وإن كان الغالب الخ** :- اور درہم و دینار پر میل غالب ہو یعنی بنسبت سونے و چاندی کے زیادہ ہو تو یہ درہم و دینار کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ جو چیز غالب ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف) یعنی ان درہموں کو چاندی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایسے اسباب میں سے شمار کیا جائے گا جس میں چاندی کا میل موجود ہو۔ **فإن اشترى الخ** :- پھر اگر کھوٹے درہموں کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں بھی وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار والے جڑاؤ کے مسئلے میں بیان کی ہے۔ (ف) یعنی اگر خالص چاندی اتنی ہی ہو جتنی درہموں میں ہو یا کم ہو یا صحیح وزن معلوم نہ ہو تو ایسا مطلقاً صحیح نہ ہوگا، ہاں: اگر خالص چاندی اس سے زیادہ ہو جو درہموں میں ہو تو وہ جائز ہوگا (مف) اور اگر ان درہموں میں سے چاندی بغیر ضرر کے نکل سکتی ہو تو علیحدہ چاندی کا اعتبار ہوگا۔ **فإن بيعت الخ** :- پھر اگر ایسے کھوٹے درہموں کو جن میں میل زیادہ ہو اسی کی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچا تو بھی جائز ہوگی۔ اس طریقے سے جائز ہوگی کہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف منسوب کیا جائے گا، کیونکہ ایسے کھوٹے درہم میں حکماً دو چیزیں ہوتی ہیں ایک چاندی اور دوسری کانسہ یعنی ایک طرف کے درہموں کی چاندی کو دوسری طرف کے درہموں کے کانسے سے مقابلہ کیا جائے لیکن یہ بیع صرف ہوگی، اسی بناء پر مجلس پر قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ دونوں طرف سے چاندی موجود ہے، اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہوا تو کانسے میں بھی شرط ہوگا، کیونکہ اس حالت میں چاندی کا کانسے سے جدا ہونا بلا ضرر ممکن نہیں ہے۔

قال رضي الله عنه الخ :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے عدلیہ اور عطریفیہ درہموں میں ایسی زیادتی کے جائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا، باوجودیکہ ان میں میل زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے علاقے میں یہ زیادتی قیمتی مالوں میں سے ہے۔ اب اگر ان میں زیادتی جائز ہو تو سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ پھر دیکھنا چاہئے کہ ایسے درہم و دینار جن میں میل غالب ہے وزن کے اعتبار سے رائج ہوں تو ان میں آپس میں لین دین کرنا اور قرض لینا وزن کے اعتبار ہی سے جائز ہوگا یعنی برابر برابر، اور اگر ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے ہی ہوگا اور اگر ان کا رواج وزن اور شمار دونوں سے ہو تو وزن اور شمار دونوں سے جواز ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں جو عادت جاری ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے بشرطیکہ ان کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

پھر ایسے کھوٹے درہم و دینار جب تک حکومت میں مروج ہوں اسی وقت تک وہ ثمن ہوں گے کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ (ف) یعنی جب تک حکومت کی طرف سے ان کا عام رواج بطور ثمن کے ہو تب تک شریعت میں بھی یہ ثمن

رہیں گے اور ثمن معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کا حکم بھی یہی ہوگا۔ واذا كانت الخ:- اور جب ایسے کھوٹے درہم ودینار رائج نہ ہوں یعنی ملک میں عموماً ان کا لین دین نہ ہو تو وہ مثل اسباب کے ہیں یعنی معین کرنے سے وہ متعین ہو جائیں گے۔ (ف) اسی بناء پر اگر ان کو کسی نے خریدا پھر سپرد کرنے سے پہلے وہ برباد ہو گئے تو عقد ساقط ہو جائے گا، اور اگر ایسے درہم ودینار کو کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں اور کچھ قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم کھوٹے درہموں کا ہوگا کہ عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ کھوٹے درہموں کے جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع ان کے حال سے واقف ہو یعنی یہ جانتا ہو کہ میں نے کھوٹے درہموں سے بیع کا معاملہ کیا ہے، اس لئے وہ کھوٹے سکے ہی پائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے کھوٹے درہموں کے لینے کی رضامندی ثابت ہو چکی ہے، اور اگر وہ ان کے حال سے واقف نہ ہو تو عقد کا تعلق کھرے درہموں سے ہوگا، کیونکہ اسی کی طرف سے کھرے درہموں پر رضامندی ظاہر نہیں ہوئی۔ (ف) یعنی جب ایسے درہم ودینار کو جن میں میل زیادہ ہو اور کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں تو اس کا اعتبار رہتا ہے کہ بائع بھی ان کے قبول کرنے پر راضی ہو گیا۔ پس اگر بائع پہلے سے واقف تھا تو معلوم ہوا کہ وہ ان پر راضی ہے لیکن چونکہ یہ متعین نہیں ہوں گے اس لئے ان کی جنس سے کھوٹے درہموں سے عقد متعلق ہوگا، اور اگر بائع واقف نہ تھا تو اس کی رضامندی نہیں پائی گئی، لہٰذا کھرے درہم لازم ہوں گے، کیونکہ بیع کا یہی تقاضا ہے۔

توضیح:- اگر دینار ودرہم میں سونے یا چاندی کی مقدار زیادہ ہو کھوٹے درہموں کو قرض لینے کا حکم۔ اگر دینار ودرہم پر میل غالب ہو، تفصیلی مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

عدالی اور عطریفیہ، کھوٹے سکوں کی یہ دونوں قسمیں ہیں۔ عطریفیہ اس مسئلہ کا نام ہے جو عطریف بن عطاء الکندی (امیر خراسان) کی طرف منسوب تھے خلیفہ ہارون الرشید کے دور خلافت میں، ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ ہارون الرشید کے ماموں تھے۔

وإذا اشترى بها سلعة فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابى حنيفة وقال ابويوسف عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد قيمتها اخر ما تعامل الناس بها لهما ان العقد قد صح الا انه تعذر التسليم بالكساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشترى بالرطب فانقطع واذا بقى العقد وجبت القيمة لكن عند ابى يوسف وقت البيع لانه مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة ولابى حنيفة ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح وما بقى فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذا بطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما فى البيع الفاسد.

ترجمہ:- اگر ایسے کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خریدا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان درہموں کی چلن ختم ہو گئی (یعنی لوگوں نے ان لین دین کا معاملہ چھوڑ دیا) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس دن معاملہ ہوا تھا اس دن ان کھوٹے درہموں کی جو قیمت تھی وہ مشتری پر واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ آخری وہ دن جس میں لوگوں نے ان سے معاملہ ختم کیا ہے اس دن ان کی جو قیمت ہوگی وہ مشتری پر لازم ہوگی۔ (ف) ذخیرہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے (مف) خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بیع فاسد نہ ہوگی بلکہ صحیح رہے گی البتہ ان درہموں کے عوض جو قیمت لازم آئے گی اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک معاملہ کرنے کے دن جو ان کی قیمت تھی وہی مشتری پر لازم ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کھوٹے درہموں کی چلن جس دن بازار سے ختم ہوئی ہے اس دن کی قیمت جو ہوگی وہی لازم ہوگی۔

لهما أن العقد الخ:- صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ معاملہ مکمل طور پر طے پاچکا تھا البتہ درہم کے کھوٹے ہونے کی وجہ

سے بروقت اس کا ادا کرنا ممکن نہیں رہا، اور ایسا ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جیسے تروتازہ کھجور کے عوض کوئی چیز خریدی لیکن بازار میں ایسی کھجوروں کے آنے کا سلسلہ ختم ہو گیا پھر بھی وہ معاملہ فسخ نہیں ہوتا بلکہ آئندہ موسموں میں تازہ کھجوروں کے آنے تک انتظار کرتا ہے یا فی الفور قیمت لے لیتا ہے، اب جبکہ عقد باقی رہ گیا تو خریدار پر اس کی قیمت لازم رہی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہی قیمت لازم آئے گی جو معاملے کے وقت تھی، کیونکہ اسی معاملے ہی کی وجہ سے تو وہ اس کا ضامن ہوا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ قیمت لازم ہوگی جو ان درہموں کے بازار سے ختم ہونے کے دن تھی تو اس آخری دن کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ان درہموں کو چھوڑ کر دوسری قیمت ادا کرنا اسی وقت لازم ہوا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بازار سے منقطع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تمام شہروں سے اس کی چلن ختم ہو جائے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسی شہر سے چلن ختم ہونا کافی ہے۔ع۔

ولأبی حنیفة الخ:- امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے اور ناکارہ ہونے سے اس کی قیمت باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ ایسے سکوں کا قیمتی ہونا لوگوں کی اپنی رضامندی اور اصطلاح پر ہے مگر اب وہ رضامندی اور اصطلاح باقی نہیں رہی، لہٰذا اب یہ بیع کسی قیمت کے بغیر رہ گئی اس لئے باطل ہو گئی۔ (ف) یعنی جن درہم و دیناروں پر میل غالب ہوا تاکہ وہ اصلی نہ کہلا سکیں تو ان کا قیمتی ہونا لوگوں کے آپس کی رضامندی پر ہے، اور جب لوگوں نے اپنی رضامندی سے اسے ختم کر دیا تو ان کا قیمتی ہونا بھی ختم ہو گیا، اب یہ بیع ایسی ہو گئی جس کی کوئی قیمت نہیں ہوئی، اس لئے باطل ہوئی۔ **وإذا بطل الخ**:- اور جب بیع باطل ہوئی تو خریدار پر لازم ہوا کہ وہ اس مال کو واپس کر دے اگر وہ موجود ہو، اور اگر وہ موجود نہ ہو ضائع ہو گئی تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ بیع فاسد میں حکم ہے۔

توضیح:- کسی کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خریدا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ويجوز البيع بالفلوس لانه مال معلوم فان كانت نافقة جاز البيع بها وان لم تعين لانها اثمان بالاصطلاح وان كانت كاسدة لم يجز البيع بها حتى يعينها لا نها سلع فلا بد من تعيينها واذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عندابى حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذى بيناه ولو استقرض فلوسا نافقة فكسدت عندابى حنيفة يجب عليه مثلها لانه اعارة وموجبه ردالعين معنى والثمنية فضل فيه اذا القرض لايختص به وعند هما يجب قيمتها لانه لما بطل وصف الثمنية تعذرردها كما قبض فيجب رد قيمتها كما اذا استقرض مثليا فانقطع لكن عند ابى يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الكساد على مامرمن قبل واصل الاختلاف فيمن غصب مثليا فانقطع وقول محمد انظر للجانبين وقول أبى يوسفؒ أيسر.

ترجمہ:- اور فلوس یعنی پیسوں کے عوض بھی بیع جائز ہے، کیونکہ وہ بھی مال معین اور قیمتی ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر معاملے کے وقت ان کو معین نہ کیا جائے تو بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ تمام لوگوں کی رضامندی سے یہ قیمتی ہو چکے ہیں، ہاں: جب ان کی چلن باقی نہ رہے تو جب تک ان کو معین نہ کیا جائے ان سے بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت وہ عام سامان کے حکم میں ہیں، اس لئے ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ فلوس اور پیسے دو چیزوں سے خالی نہیں یا تو ان کی چلن باقی ہوگی یا نہیں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی نہیں ہوتے ہیں بلکہ عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوتے ہیں، اب اگر عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوں تو ان کو بھی دینار و درہم کی طرح بیع میں معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ تو معین کرنے سے بھی متعین نہ ہوں گے مثلاً: دس پیسے کی کوئی چیز خریدی تو اس چیز کو معین کرنا لازم ہے لیکن ان پیسوں کو معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی

، بھی طرح کے دس پیسے دے دینا کافی ہے، اور جب وہ مروج نہ ہوں بلکہ ناکارے ہو چکے ہوں تب وہ تانبے کے ٹھپے کے حکم میں ہیں یعنی اب وہ تانبے کے دوسرے سامانوں میں سے ایک سامان ہے، اس لئے بیع میں ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ **واذا باع بالفلوس الخ:**۔ یعنی اگر ایسے پیسوں کے عوض فروخت کیا جو چلن میں باقی ہوں لیکن آپس میں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کی بیع باطل ہو گئی لیکن صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہو گی، یہ اس اختلاف کی طرح ہے جو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں یعنی ان پیسوں میں ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ زائد میلوں والے درہموں کے مسئلے میں گزرا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن درہموں میں میل غالب ہوتا ہے وہ خود ثمن نہیں ہوتے بلکہ لوگوں کی رضامندی اور اصطلاح پر ثمن ہوتے ہیں، یہی حال ان پیسوں کا بھی ہے۔

ولو استقرض الخ:۔ یعنی اگر ایسے پیسے قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض دار پر ان کی مثل واپس کرنا لازم ہے۔ (ف) یعنی گن کر جتنے لئے ہیں گن کر اتنے ہی یہی پیسے دیدے، کیونکہ قرض لینے کا حکم ایک عاریت کا ہے، اس کا حکم لازم یہ ہے کہ اس چیز کو مکمل طور پر واپس کر دیا جائے بعد میں، اور قرض کا قیمتی ہونا ایک امر زائد ہے، کیونکہ قرض کو قیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ف) یعنی قرض جو عاریت کے حکم میں ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی چیز واپس کی جائے لیکن چونکہ وہ چیز ضائع ہو چکی ہے اب بظاہر اس کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا معنوی طور پر واپس کیا جائے یعنی انہی کی مثل دوسری چیز۔ **وعندهما يجب الخ:**۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک قرض لینے والے پر ان کی قیمت واجب ہو گی، کیونکہ جب ان میں قیمتی کا وصف جاتا رہا تو جیسے قبضے میں لئے تھے ویسے ہی ان کو واپس کرنا ممکن نہ رہا، اس لئے ان کی قیمت ہی واپس کرنا ہو گا جیسے کسی نے کوئی مثلی چیز یعنی تازہ خورمہ یا تازہ چنا وغیرہ قرض لیا پھر بازار سے وہ چیز ناپید ہو گئی تو ان کی قیمت واپس کرنا لازم ہوتا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہو گی جیسا کہ پہلے بھی گذر گیا۔ (ف) اس جگہ مصنفؒ نے صاحبینؒ کی دلیل بعد میں بیان کی ہے، اس لئے مصنفؒ کی عادت کے مطابق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کو پسند کیا ہے یعنی ان کی قیمت واجب ہو گی (مف) بہت سے مشائخ امام محمدؒ کے قول پر بھی فتوی دیتے ہیں، چنانچہ صدر الشہید حسام الدین وصدر الکبیر برہان الدین بھی اس پر فتوٰی دیتے تھے، لیکن ہمارے زمانے کے بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوٰی دیا ہے (ک) **وأصل الاختلاف الخ:**۔ اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلے میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ بازار سے ختم ہو گئی۔ (ف) مثلاً تازہ خرمہ غصب کر لیا اس لئے غاصب پر واجب ہوا کہ اسی جیسی چیز واپس کرے بشرطیکہ وہی چیز موجود نہ ہو، لیکن بازار میں ایسا خرمہ آنا ختم ہو گیا تو اس کی قیمت واجب ہو گی، پھر امام ابو یوسفؒ کے غصب کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک اس چیز کے ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہو گی۔ **وقول محمدؒ الخ:**۔ یعنی امام محمدؒ کے قول میں قرض لینے والے اور قرض دینے والے دونوں کے لئے رعایت ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔ (ف) امام محمدؒ کے قول میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے لحاظ سے قرض دینے والے کے حق میں زیادہ آسانی ہے، کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے اور ابو یوسف کا قول اس لئے آسان ہے کہ قبضے کے دن کی قیمت دونوں کو معلوم ہے لیکن ختم ہونے کے دن میں دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔

توضیح:۔ فلوس اور پیسوں کے عوض بیع کرنا۔ اگر ایسے پیسوں کے عوض معاملہ کیا جو چلن میں باقی تھے مگر آپس میں قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی۔ اگر ایسے پیسے قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن اشترى شيئا بنصف درهم فلوس جاز و عليه ما يباع بنصف درهم من الفلوس وكذا اذا قال

بدانق فلوس وبقيراط فلوس جاز وقال زفر لا يجوز في جميع ذلك لانه اشترى بالفلوس وانها تقدر بالعدد لا بالدانق ونصف الدرهم فلا بدمن بيان عددها ونحن نقول ما يباع بالدانق ونصف الدرهم من الفلوس معلوم عند الناس والكلام فيه فاغنى عن بيان العدد ولو قال بدرهم فلوس اوبدرهمين فلوس فكذلك عند ابى يوسف لان ما يباع بالدرهم من الفلوس معلوم وهو المراد لاوزن الدرهم من الفلوس وعن محمد انه لا يجوز بالدرهم ويجوزفيما دون الدرهم لان في العادة المبايعة بالفلوس فيما دون الدرهم فصار معلوما بحكم العادة ولا كذلك الدرهم قالوا وقول ابى يوسف اصح لاسيما في ديارنا.

ترجمہ:-اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس نصف درہم کے جتنے پیسے ہوں گے وہی مشتری پر لازم ہوں گے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ ایک دانگ فلوس یا ایک قیراط فلوس سے خریدی تو بھی جائز ہے۔(ف) ایک دانگ ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور دانگ کا آدھا حصہ ایک قیراط ہوتا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک قیراط یا ایک دانگ یا نصف درہم کے جتنے پیسے بنتے ہیں اتنے پیسے کے خریدے تو بیع جائز ہے۔ وقال زفرؒ الخ:- یعنی امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ خریدار نے فلوس کے عوض خریدا ہے، اور فلوس کا اندازہ کرنا گنتی سے ہوتا ہے، دانگ اور نصف درہم سے نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان فلوس اور پیسوں کی تعداد بیان کرنا ضروری ہے۔(ف) بالخصوص اس صورت میں کہ ان فلوس کا بھاؤ بدلتا رہتا ہو یا عاقدین میں سے کسی کو ان کا بھاؤ معلوم نہ ہو تو بالاتفاق تعداد بیان کرنا شرط ہے۔ونحن نقول الخ:- اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نصف درہم یا دانگ کے جتنے پیسے ہوتے ہیں وہ تو لوگوں کو معلوم ہوتے ہیں اور ہمارا مسئلہ بھی اسی صورت میں ہے، لہذا ان کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(ف) اسی لئے اگر تعداد معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ ولو قال بدرهم الخ:- یعنی اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، کیونکہ ایک درہم کے جتنے پیسے ہوتے ہیں لوگوں کو معلوم ہیں اور یہی بات یہاں مراد ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ فلوس میں سے درہم کے وزن کے عوض خریدے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ درہم میں بیع جائز نہیں ہے، درہم سے کم میں جائز ہے، کیونکہ درہم سے کم کی صورت میں پیسے سے کم کی عادت ہوتی ہے، اس لئے اس عادت کی وجہ سے نصف درہم کے پیسے معلوم ہوں گے جبکہ یہ بات پورے درہم میں نہیں ہوتی۔ اور ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے، بالخصوص ہمارے ملک میں۔

توضیح:-اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن أعطى صيرفيا درهما وقال اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة جاز البيع في الفلوس وبطل فيما بقي عندهما لان بيع نصف درهم بالفلوس جائز وبيع النصف بنصف الاحبة ربوافلا يجوز، وعلى قياس قول ابى حنيفة بطل في الكل لان الصفقة متحدة والفساد قوى فيشيع وقد مرنظيره ولو كرر لفظ الاعطاء

كان جوابه كجوابهما هو الصحيح لانهما بيعان ولو قال اعطني نصف درهم فلوسا ونصفا الاحبة جاز لانه قابل الدرهم بما يباع من الفلوس بنصف درهم وبنصف درهم الا حبة فيكون نصف درهم الاحبة بمثله وما وراء بازاء الفلوس قال رضي الله عنه وفي اكثر نسخ المختصر ذكر المسألة الثانية.

ترجمہ:-اگر کسی نے صراف (پیسوں کے لین دین کرنے والے) کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے بدلے آدھا درہم جو گھونگچی بھر کم ہو دے دو تو فقط فلوس میں یہ بیع جائز ہو گی اور باقی میں باطل ہو گی، یہ قول صاحبین کا ہے؛ کیونکہ فلوس کے عوض میں نصف درہم کا عقد تو جائز ہے اور باقی نصف درہم کا مقابلہ ایک دانہ کم نصف درہم سے سود ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔(ف) کیونکہ چاندی کے مقابلے میں چاندی کی برابری چاہئے) **وعلی قیاس الخ**:- اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے قیاس کے مطابق سب میں بیع باطل ہو گی (یعنی جیسے: نصف چاندی میں سود کی وجہ سے باطل ہوئی اسی طرح نصف چاندی میں بھی سود کی وجہ سے صحیح نہیں ہو گی، اس لئے فلوس میں بھی صحیح نہیں ہو گی، کیونکہ صفقہ یا معاملہ ایک ہی ہے اور اس میں فساد قبیح ہے یعنی اس کے بیاج ہونے پر سب نے اتفاق کیا ہے (ن) اور اس کا تعلق عقد سے ہے (ف) اس لئے پورے معاملے میں یہ فساد پھیل جائے گا۔(ف) اس لئے فلوس کی بیع بھی جائز ہو گی۔

وقد مر نظیرہ الخ:-اس کی نظیر گذر چکی ہے۔(ف) یعنی کسی شخص نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ایک ساتھ ہی ایک صفقہ میں فروخت کر دیا یعنی اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ بیان نہیں کی تو بالاجماع وہ بیع فاسد ہوئی، اور اگر ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی تو صاحبین کے نزدیک غلام میں جائز ہو گی اور آزاد میں فاسد ہو گی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں میں فاسد ہو گی (ن) یہ اس صورت میں ہے جبکہ بیع میں صفقہ ایک ہو یعنی ایک ہی کلام میں دونوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ **ولو کرر الخ**:-اور اگر اسی نے لفظ اعطاء یا دینے کو مکرر کہا تو امام اعظمؒ کا قول بھی صاحبین کے قول کے مثل ہو گا۔(ف) یعنی یہ کہا کہ مجھے اس کے نصف عوض فلوس دے اور اس کے باقی نصف کے عوض چھوٹا درہم جو اس کے نصف کے ایک دانہ کم ہو دے دو تو دونوں جملے علیحدہ علیحدہ لین دین میں بیان کئے گئے، اسی لئے فلوس کا معاملہ جائز ہو گا لیکن درہم کا معاملہ باطل ہو گا جیسا کہ صاحبینؒ نے کہا امام اعظمؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی قول صحیح ہے۔(ف) یعنی امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی صاحبین کے قول کے مثل حکم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی فاسد ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے۔(ف) کیونکہ یہاں دو عقد ہیں، اس لئے ایک فاسد ہونے سے دوسرا عقد فاسد نہیں ہو گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس نے علیحدہ علیحدہ خود مذکورہ طریقے سے مقابلہ بیان کیا ہو یعنی نصف بڑے درہم کے فلوس اور نصف بڑے درہم کے عوض چھوٹا درہم جو کہ ایک دانہ کم ہو مطالبہ کیا ہو۔ **ولو قال الخ**:-اگر اس نے کہا (ف) یعنی صراف کو بڑا درہم دے کر یوں کہا کہ مجھے اس کے بدلے نصف درہم کے فلوس اور ایک ادھا درہم جو کہ دانہ بھر کم ہو دے دو تو بیع جائز ہو گی۔(ف) یعنی اس نے بڑا درہم دیتے ہوئے اتنے فلوس مانگے جو نصف درہم کو فروخت ہوتے ہوں اور ایک چھوٹا درہم جو بڑے درہم کے نصف سے جو بھر کم ہو مانگا تو یہ بیع جائز ہے، کیونکہ اس نے بڑے درہم کو ایک ایسے فلوس کے مقابلے میں رکھا جو نصف درہم میں بکتے ہوں اور دوسرے نصف درہم سے مگر جو بھر کم۔(ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اس نے بڑا درہم دے کر اس کے بدلے میں فلوس اور ایک چھوٹا درہم مانگا تو یہ آدھا یعنی چھوٹا درہم جو جو بھر کم ہے اتنی ہی چاندی کے برابر ہو گی۔(ف) یعنی صراف (کیشیر) نے جتنی چاندی واپس کی وہ بڑے درہم سے اتنی چاندی کے مقابل ہو گئی، اور اب بڑے درہم میں سے نصف درہم مع ایک دانہ بھر کے باقی رہا، اور جو بچ گیا وہ فلوس کے مقابل ہو گا۔(ف) یعنی بڑے درہم میں سے جتنا باقی رہا وہ فلوس کے مقابل میں ہو گا، اور چونکہ یہ دوسری جنس ہے اس لئے اس میں بیاج کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔

قال رضي الله عنه الخ:-مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے۔(ف)

یعنی اول مسئلہ کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی من أعطى صيرفيا الخ:- مذکور نہیں ہے بلکہ لو قال: أعطني نصف درهم فلوسا ونصفا إلا حبة الخ فقط مذکور ہے، اور یہ عبارت بے ربط سی ہے۔ اس لئے اقطعؒ نے قدوری کی شرح میں کہا ہے کہ مسئلہ اول کو چھوڑنا کاتب کی غلطی ہے (مع) اور شاید اس سے یہ مراد ہو کہ وہ مسئلہ اول تو تمام نسخوں میں موجود ہے لیکن دوسرا مسئلہ خود قدوری کے اکثر نسخوں میں تو ہے مگر بعض نسخوں میں نہیں ہے۔ اس بندۂ مترجم کے نزدیک بھی یہی بات اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے عوض ادھا درہم جو گھونگچی بھر کم ہو دے دو۔ اگر کہتے وقت لفظ اعطاء یا دینے کو مکرر کہا، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل:- (۱) اگر کچھ درہموں کے عوض ایک موتی اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن دو مثقال ہے، مگر وہ دو مثقال سے زیادہ نکلا تو وہ پورا مشتری کو دیا جائے گا۔ (۲) اگر دیتے وقت یوں کہا ہو کہ اس کا ہر مثقال سو درہم کے عوض ہے، اور وہ مقدار سے زیادہ نکلا تو اگر چاہے پورا واپس کر دے یا جتنا وزن زیادہ نکلا ہو اس کے ثمن کے حصے کی عوض لے لے۔ (۳) اگر کسی نے چاندی کا کنگھن کچھ درہموں کے عوض بیچا خواہ یہ کہتے ہوئے کہ اس کا ہر درہم اتنے ثمن کے عوض ہے یا یہ نہیں کہا۔ مگر اس کا وزن زیادہ نکلا، اور عاقدین اس وقت جدا نہ ہوئے ہوں تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور نہ لے، اور اگر چاہے تو اس زیادتی کو اس کے ثمن کے حصہ کے عوض لے لے، یعنی کسی حال میں وہ زیادہ حصہ اسے مفت میں نہیں دیا جائے گا (محیط السرخسی) (۴) اگر کسی نے ایسی ایک تلوار جس پر سونے یا چاندی کا کام کیا ہوا ہو، سونے یا چاندی یعنی اپنے جنس کے عوض خریدی تو یہ بیع ہر حال میں جائز ہوگی خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ ہو، اور اس پر کئے ہوئے کام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ تلوار کا حصہ ہو چکا ہے (المضمرات) (۵) اگر ایسی لگام جس پر چاندی کا کام کیا ہوا ہو کچھ درہموں کے عوض کسی نے خریدی تو بھی جائز ہوگی اگرچہ اس کام کی مقدار سے ثمن کے درہم کم ہوں۔ (۶) اسی طرح اگر ایسا گھر جس پر سونے کا کام کیا ہوا ہو ادھار خریدا تو بھی جائز ہوگا، اگر اس کی چھتوں کے کام میں جو سونا لگا ہے وہ خرید کے دام سے زیادہ ہو (الحاوی) (۷) اگر فلوس کو فلوس کے عوض بیچا پھر دونوں رضامندی کے ساتھ قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع باطل ہوگی۔ (۸) اور اگر دونوں میں سے ایک نے قبضہ کیا یا دونوں نے قبضہ کیا پھر جتنے پر قبضہ کیا تھا وہاں سے اس کی جدائیگی کے بعد کسی کے استحقاق کے دعوے میں لے گیا تو وہ عقد اپنے حال پر صحیح رہے گا (الحاوی) (۹) بن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے سناروں کی راکھ اسباب کے بدلہ میں خریدی، مگر اس راکھ میں سونا یا چاندی کچھ بھی نہ نکلے تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عوض میں صرف راکھ ہونے سے بیع واقع نہیں ہوتی ہے۔ (۱۰) اور اگر اس سے کچھ چاندی یا سونا نکلا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ مگر سنار کو اس کی رقم نہیں کھانی چاہئے اس بناء پر کہ راکھ کے اندر جو کچھ مال ہے وہ لوگوں کا ہے البتہ اگر اس نے لوگوں کو زیور دیتے وقت جتنا حصہ راکھ میں گرا ہوا اتنا اپنی طرف سے بڑھا دیا ہو، تب اس کا کھانا اسے جائز ہوگا، اور خود مشتری کے لئے یہ بات مکروہ ہوگی کہ ایسی راکھ خریدے مگر اس صورت میں کہ سنار نے اسے یہ بتا دیا ہو کہ ان ذرات کے عوض میں نے لوگوں کو ان کے کاموں میں کچھ کچھ بڑھا کر دیا تھا، اس لئے کہ خریدار کو بھی یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ مال سنار کا اپنا نہیں ہے (المحیط) (۱۱) جس زمین میں سونے کی کان ہو اسے سونے کے عوض خریدنا جائز نہیں ہے، مگر چاندی کے عوض خریدنا جائز ہے (محیط السرخسی) (۱۲) اگر کسی شخص نے ایک قسم کی اشرفی خریدی پھر اس نے بائع سے کہا کہ مجھے دوسری قسم کی اشرفی دیدو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا، اگرچہ جو اشرفیاں وہ مانگتا ہو وہ پہلے سے گھٹیا اور ابتر ہوں، لیکن اگر دوسرا اس سے راضی ہو تب جائز ہوگا۔ (۱۳) منتقی میں ہے کہ جس شخص پر سیاہ درہم واجب ہوں

اگر وہ دو دھیا درہم یا کھرے ادا کردے تو دینا جائز ہوگا اور حقدار قبول کرنے پر مجبور بھی کیا جائے گا، اور جس پر دو دھیا درہم لازم ہوں اگر سیاہ چاندی کے درہم اس کی مثل ادا کردے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک حقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (الذخیرہ) (۱۴) اگر سونا دس درہم کے عوض خرید کر اسے ایک درہم نفع کے ساتھ بیچا تو جائز ہے (الحاوی) (۱۵) اگر دس درہم وزن چاندی کا کنگن ایک دینار کے عوض خرید کر اپنے اپنے مال پر قبضہ کر کے پھر اسے ایک درہم یا آدھے دینار کے نفع پر بیچا تو جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے (المحیط) (۱۶) اگر سونا سونے کے عوض یا چاندی چاندی کے عوض خریدی تو اس کو مرابحہ سے بیچنا بالکل جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ (۱۷) اگر چاندی کا کنگن ایک دینار کے عوض لیا اور دوسرے شخص کا تھان اسے دو دینار کو پڑا، پھر کنگن و تھان کو ملا کر ایک دینار نفع پر بیچا تو یہ نفع ہر ایک کی اصل پونجی (راس المال) کے اعتبار سے ہوگا (المبسوط) (۱۸) اگر چاندی کے دس درہم وزن کے کنگن کو دس درہم کے عوض خریدا، اور دونوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا، پھر بائع نے ان میں سے ایک درہم گھٹا دیا اور مشتری نے اسے قبول کر لیا، اور معاملہ کی جگہ سے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اس درہم پر قبضہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پوری بیع فاسد ہوگئی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا گھٹانا باطل ہوگیا، اس لئے مشتری یہ درہم واپس کردے اور پہلا عقد صحیح ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عقد اول صحیح ہے، اور یہ گھٹانا نئے طور پر ہبہ کرنے کے حکم میں ہوگا، اس لئے بائع کو یہ اختیار ہوگا کہ جب تک سپرد نہ کیا ہو دینے سے انکار کردے، اور اگر مشتری نے ثمن میں ایک درہم بڑھا کر بائع کے حوالہ کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک بڑھانا باطل ہوا اور عقد اول صحیح ہے (المبسوط) (۱۹) اور اگر ایک کنگن اور ایک کپڑا پچیس درہم سے خریدا حالانکہ کنگن ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے اور عاقدین نے اپنے اپنے مال پر قبضہ بھی کر لیا پھر بائع نے مشتری کے ذمہ سے تین درہم گھٹا دیئے تو اس کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کے ثمن سے تین درہم گھٹائے تو صحیح ہوگا، اور گھٹانا صرف کپڑے کے دام سے ہوگا یعنی کنگن جو ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے، ساڑھے بارہ درہم کا ہوگا۔ اور کپڑا جو ساڑھے بارہ درہم کو پڑا وہ ساڑھے نو درہم کا رہ جائے گا اور یہ عقد جائز رہ جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ اس نے یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کے مجموعہ ثمن سے تین درہم کم کر دیئے، اس طرح ہر ایک کے ثمن سے ڈیڑھ درہم کم ہوگیا۔ پس امام اعظمؒ کے نزدیک کنگن کا حصہ عقد فاسد ہو جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک کنگن کے حصہ میں گھٹانا صحیح نہیں ہے۔ (الذخیرہ) (۲۰) اگر چاندی کے لوٹے کا وزن ہزار درہم ہو، سو دینار سے کوئی خریدے اور دونوں کے قبضہ کے بعد خریدار اس لوٹے میں عیب پائے اور وہ لوٹا اسی حالت میں موجود ہو اس لئے اسے واپس کرنے کا اختیار ہو، پھر اس نے بائع سے کچھ دیناروں پر صلح کر لی مگر مشتری نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا، اس کے بغیر ہی دونوں جدا ہوگئے تو اصل میں مذکور ہے کہ صلح پوری ہوگئی، اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ صحیح ہے، اسی طرح امام اعظمؒ کے قول کے مطابق بھی صحیح ہے، بعضے مشائخ کے قول کے مطابق اس ثمن سے جو صلح ہوئی ہے وہ عیب کے حصہ سے واقع ہوئی ہے، کیونکہ ثمن سے عیب کے حصے بھی دینار ہیں اور صلح کا معاوضہ بھی دینار ہیں، اس لئے یہ صلح اس کے جنس حق پر ہوئی اس لئے یہ بیع الصرف نہ ہوگی، اور اگر دس درہم پر صلح ہوئی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہوگئے تو صلح باطل ہو جائے گی، اور اگر قبضہ ہو جانے کے بعد حصہ عیب سے درہم زائد ہوں تو تمام مشائخ کے نزدیک صلح جائز ہے (المحیط) (۲۱) اگر ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم، سو دینار کے عوض خریدے اور اپنے لئے ایک دن کا خیار شرط کیا، پس اگر دونوں یعنی خیار والے جدا ہونے سے خیار ساقط کر دیا تو بیع جائز ہے۔ (۲۲) اور اگر خیار ساقط نہ کیا اور قبضہ ہوگیا تو بیع فاسد ہے، اسی طرح بائع کے خیار میں بھی یہی حکم ہے خواہ مدت خیار کم ہو یا زیادہ۔ (۲۳) اسی طرح سونے چاندی کے برتن و زیور اور تلوار کا دستہ وغیرہ اور جواہر سے مزین ہار جس میں اس ہار کو توڑے بغیر جواہرات نہیں نکل سکتے ہوں سب کا یہی حکم ہے۔ (۲۴) اور اگر لگام وغیرہ میں کام کیا ہوا ہو یعنی ملمع ہو تو اس میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہے (المبسوط) (۲۵) اگر چاندی کا برتن کہہ کر خریدا حالانکہ وہ چاندی کا نہیں ہے تو ان کے درمیان بیع

نہیں ہوئی۔ المبسوط۔ (۲۶) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مریض نے جو اسی مرض سے مر گیا اپنے وارث کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض سو دینار فروخت کئے اور سبھوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ اگر دوسرے وارثوں کی اجازت سے ہو تو جائز ہوگا۔ (۲۷) اسی طرح اگر برابر یا کم قیمت سے فروخت کرے تو بھی یہی حکم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر برابر قیمت یا زیادہ کے عوض بیچے تو باقی ورثہ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے (المحیط) (۲۸) اگر دو وکیلوں نے آپس میں عقد صرف کیا تو ان کے لئے بھی مال پر قبضہ سے پہلے جدا ہونا جائز نہیں ہے، اور اگر ان کے مؤکل مجلس سے غائب ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے (الحاوی) (۲۹) اگر دو شخصوں نے عقد صرف کیا پھر دونوں نے قبضہ کے لئے اپنا اپنا وکیل مقرر کیا، پس اگر دو وکیلوں نے مؤکلوں کے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا تو جائز ہوگا لیکن جدا ہونے کے بعد جائز نہ ہوگا (محیط السرخسی) (۳۰) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے دس درہم کے عوض ایک دینار خریدا اور دینار دیدیا، لیکن درہموں کے عوض اسے رہن رکھ لیا تو جائز ہے (۔ المحیط) (۳۱) پھر اگر ان کے اس مجلس میں رہتے ہوئے دو درہم ضائع ہو گئے تو جس کے عوض رہن ہے اس کے عوض میں گیا اور عقد جائز رہا۔ (۳۲) اور اگر ان دونوں کے جدا ہونے کے بعد ضائع ہوئے تو وہ عقد صرف باطل ہوگا اور اپنا حق پانے والا نہ ہوگا (البحر) (۳۳) اور اگر رہن باقی رہتے ہوئے دونوں جدا ہو گئے تو صرف باطل ہو گئی۔ المحیط۔ (۳۴) عقد صرف میں ثمن کے لئے اترائی کرنا یا کفالت کرنا صحیح ہے۔ (۳۵) پھر اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے کفیل یا حوالہ قبول کرنے والے نے ادا کر دیا تو عقد صحیح رہے گا۔ (۳۶) اور اگر دونوں متعاقدین چلے گئے یا ایک چلا گیا اور کفیل یا محتال علیہ موجود رہا تو صرف باطل ہو گئی۔ (السراج) (۳۷) اگر ایک شخص نے دوسرے کے سونے یا چاندی کا کنگن غصب کر کے ضائع کر دیا تو ہمارے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت اس کے خلاف جنس سے ڈھالی ہوئی واجب ہوگی، یعنی سونے کا کنگن ہو تو چاندی کی بنی ہوئی چیز سے قیمت دے۔ اور چاندی کا کنگھن ہو تو سونے سے اسی طرح قیمت کا ضامن ہوگا۔ (۳۸) وزن اور قیمت میں غاصب کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا (المبسوط) (۳۹) مغصوب منہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ م۔ (۴۰) جب قاضی نے غاصب پر خلاف جنس سے اس کی قیمت کی ضمان واجب کی تو ضمان لازم ہونے سے غاصب اس کنگن کا مالک بن گیا، اس کے بعد دیکھا جائے کہ اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مغصوب منہ نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو بالاتفاق تضمین (ضمان عائد کرنا) صحیح ہے۔ (۴۱) اور اگر دونوں قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک ضمان لازم ہونا باطل نہ ہوگا۔ (۴۲) اسی طرح اگر ان دونوں نے اس قیمت پر صلح کر لی تو بھی جائز ہے۔ (۴۳) اور اگر مغصوب منہ نے غاصب کو قیمت کے لئے ایک مہینہ تک کی مہلت دیدی تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے (الذخیرہ) (۴۴) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جس درہم و دینار وغیرہ میں میل ہو تو اس کو بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اسے بیان کر دے یا وہ اس ظاہر ہو کہ نظر آئے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (۴۵) ستوقہ درہم یعنی جن پر میل غالب ہو ان سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خرابی اور کھوٹ بتادی جائے۔ (۴۶) میں حاکم وقت کے حق میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ اس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ وہ ایسے کھوٹے درہموں کو توڑوا دے اس خیال سے کہ شاید یہ درہم ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آجائیں کہ اس کے عیب کو وہ بیان نہ کریں اور فریب کریں (الذخیرہ) (۴۷) امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسے کھوٹے درہموں کو بازار میں باقی رکھنا میرے نزدیک مکروہ ہے اگرچہ کھوٹ بھی بیان کر دی جائے اور لینے والا اسے لے، کیونکہ ان کے باقی رہنے سے عوام کو دھوکہ ہوتا ہے، اور جس چیز سے عوام کو نقصان اور دھوکہ ہو وہ مکروہ ہوتی ہے (المحیط) (۴۸) امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس نے تانبے پر چاندی چڑھائی وہ اسے بتائے بغیر کسی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے (الذخیرہ) (۴۹) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز جو لوگوں میں جائز نہ ہونا چاہئے کہ اسے ختم کر دیا جائے۔ اور اگر اس کا مالک اسے جان بوجھ کر چلائے تو اسے سزا دی جائے (المحیط)

كتاب الكفالة

قال الكفالة هى الضم لغة قال الله تعالىٰ وكفلها زكريا ثم قيل هى ضم الذمة الى الضمة فى المطالبة وقيل فى الدين والاول اصح قال الكفالة ضربان كفالة بالنفس وكفالة بالمال فالكفالة بالنفس جائزة والمضموبها بخلاف الكفالة بالمال لان له ولاية على مال نفسه ولنا قوله عليه السلام الزعيم غارم وهذا يفيد مشروعية الكفالة بنوعيها ولانه يقدر على تسليمه بطريقه بان يعلم الطالب مكانه فيخلى بينه وبينه اويستعين باعوان القاضى فى ذلك والحاجة ماسة اليه وقد امكن تحقيق معنى الكفالة فيه وهو الضم فى المطالبة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کے لغوی معنی ضم یعنی ملانے کے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وكفلها زكريا﴾ یعنی زکریا علیہ السلام نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ انہیں ملالیا۔ اور کہا گیا ہے کہ قرضہ میں ملانا ہے، قول اول اصح ہے۔ (ف) یعنی شریعت میں ملانے کے لغوی معنی اب بھی باقی ہیں، لیکن ذمہ کو ذمہ سے ملانا یعنی جو شخص کسی چیز کا ذمہ دار ہے تو اس کی ذمہ داری کے ساتھ میں اپنی ذمہ داری ملا دینا کفالت ہے۔ یعنی خود بھی ذمہ دار ہو جانا، اگرچہ ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے، لیکن جب ذمہ داری قبول کرلی تو ذمہ دار ہو گیا۔ پھر اکثر علماء کے نزدیک یہ ذمہ داری کسی مطالبہ میں ملانا ہے، یعنی کفیل سے بھی اسی طرح مطالبہ کیا جائے گا جیسے اصیل سے مطالبہ کیا جاتا ہے خواہ مال کا مطالبہ ہو یا حاضر ضامن ہو۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف قرضہ میں ذمہ ملانا ہے، یعنی اصیل کی طرح کفیل بھی قرضہ کا ذمہ دار ہے، لیکن اس تعریف سے ضامن کی کفالت خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ یہاں صرف اس بات کا کفیل ہے کہ اس شخص کو حاضر کرے گا، اور قرضہ کا کفیل نہیں ہے بلکہ اس سے حاضری کا مطالبہ ہو سکتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قول اول اصح ہے۔ **قال الكفالة الخ:**- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کی دو قسمیں ہیں ایک کفالت بالنفس، دوم کفالت بالمال۔ اس میں کفالت بالنفس جائز ہے، اس کے ذریعہ جس کی کفالت ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مکفول عنہ کو حاضر کردے۔ (ف) یعنی صرف اس شخص کی ذات کو حاضر کرنے کا ضامن ہو، احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کا مذہب مشہور بھی یہی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ:- اور امام شافعیؒ کے ایک قول میں ہے کہ کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جس کے حوالہ پر خود قادر نہیں ہے، کیونکہ جس شخص کو حاضر کرنے کی کفالت کی اس پر خود بھی قادر نہیں ہے، بخلاف کفالت بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر پورا اختیار ہوتا ہے۔ **ولنا قوله عليه السلام الخ:**- ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **الزعیم غارم** یعنی کفیل ضامن ہے، اور آپ کے اس ارشاد کے مطلق ہونے کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ دونوں قسموں کی کفالت شریعت سے ثابت ہے۔ (ف) حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے، لہٰذا اب کسی وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں کی جاسکتی ہے، اور عورت گھر کے مال سے کچھ خرچ نہ کرے مگر شوہر کی اجازت سے۔ اس پر پھر یہ سوال کیا گیا وہ گھر کا کھانا بھی خرچ نہ کرے؟ آپؐ نے فرمایا کہ یہ تو ہمارے اموال میں افضل ہوتے ہیں، پھر فرمایا کہ عاریت مؤدات ہے یعنی جو چیز ادھار یا عاریت پر لی جائے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اور منحہ (عطیہ، عاریت) واپس کیا گیا ہے اور کفیل ضامن ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی و احمد، و عبدالرزاق وغیر ہم نے کی ہے، اس کی استاد اسماعیل بن عیاش نے شرحبیل شامیؒ سے کی ہے، اور یہ روایت قوی ہے، اور شرحبیل کو اکثر محدثین نے ثقہ کہا ہے، اسی لئے ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور منحہ کسی کو دودھ پینے یا پھل کھانے کے لئے جانور یا پھلدار درخت ادھار یا بطور عاریت دینا جانور کا دودھ یا پھل کا موسم ختم ہو جانے کے بعد مالک کے حوالہ اور واپس کر دینا ہوتا ہے، اور قرضہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ کفالت خواہ مالی ہو یا ذاتی ہو جائز ہے، کیونکہ حدیث میں مطلق کفیل کو ضامن

کہا گیا ہے۔

ولأنه يقدر الخ: -اور اس وجہ سے کہ کفیل کو اپنے طور پر اس شخص کے سپرد کرنے کی قدرت حاصل ہے، اس طرح سے کہ کفیل اپنے مکفول لہ کو اس شخص کا صحیح ٹھکانا اور پتہ بتلادے جس کی اسنے ذاتی کفالت کی ہے، اس طرح وہ طالب و مطلوب کے درمیان کی ساری رکاوٹیں دور کر کے تخلیہ کردے کہ وہ جانے اور اس کا کام جانے۔ یا اس طریقہ سے کہ قاضی کے آدمیوں اور لوگوں سے اس کام کے لئے مدد حاصل کرلے، ادھر ذاتی کفالت کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس میں کفالت کا معنی ثابت کرنا ممکن بھی ہے، اور وہ یہی معنی ہے کہ مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا۔ (ف) اس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے ذاتی حاضر ضامنی کو بھی کفالت کی قسم کہا گیا ہے۔

توضیح: -کتاب الکفالۃ، کفالہ کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ، اس کی قسمیں، ارکان و شرائط، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

کفالت سے متعلق ضروری باتیں: -کفالت کے لغوی معنی ہیں ضم یعنی ملانا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وکفلها زکریا﴾ یعنی زکریا نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ ملایا۔ اس کا قصہ مشہور ہے اور قرآن پاک میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسی علیہ السلام کی والدہ مریم بنت عمران کو ان کی والدہ نے اس نذر کی بناء پر جو انہوں نے اپنی شریعت کے مطابق بیت المقدس کی خدمت کے بارے میں کی تھی، خدمت کے لئے حوالہ کردیا حالانکہ وہ بچی تھیں، تب حضرت زکریا اور دوسرے بزرگوں نے اس کی کفالت و پرورش میں اختلاف کیا، یعنی ہر شخص یہی چاہتا تھا کہ میں ہی اس کی پرورش کروں، لیکن اس کام کے لئے قرعہ حضرت زکریا علیہ السلام کے نام نکلا جن کی زوجہ محترمہ حضرت مریم کی خالہ تھیں۔ اس لئے زکریا علیہ السلام نے ہی حضرت مریم کو اپنی پرورش میں ملالیا، یہ تو لغوی معنی ہوئے، اور اس کے شرعی معنی میں دو اقوال ہیں۔ کفیل (کفالت کرنے والا) مکفول عنہ (جس کی طرف سے کفالت کی گئی)، مکفول لہ (جس کے لئے کفالت کی جائے) مکفول بہ (یعنی جس کی کفالت کی گئی۔ مثلاً زید نے بکر کی طرف سے خالد کے لئے ہزار روپے کی کفالت کی تو اس میں زید کفیل اور بکر مکفول عنہ اور خالد مکفول لہ اور ہزار روپے مکفول بہ ہوئے۔ اور اگر بجائے کفالت کے ضمانت کہا جائے تو اس کے الفاظ اسی ترتیب سے یہ ہوں گے: ضامن، مضمون عنہ، مضمون لہ، مضمون بہ۔

کفالت کے ارکان و شرائط: -اس کا رکن ایجاب و قبول ہے، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا یہی قول ہے، یہاں تک کہ فقط کفیل سے کفالت پوری نہ ہوگی، خواہ کفالت نفس ہو یا کفالت مال ہو۔ جب تک کہ مکفول لہ کی طرف سے یا مجلس میں مکفول لہ کے لئے کسی اجنبی سے قبول نہ پایا جائے، اور مکفول لہ یا اس کی طرف سے دوسرا شخص خطاب کر کے مثلاً یوں کہے کہ اے فلاں! تم میرے لئے فلاں شخص کی کفالت کرلو۔ یا کسی اجنبی نے کہا کہ اے فلاں! تم فلاں شخص کے لئے فلاں شخص کی کفالت کرلو، اور جسے خطاب کیا گیا وہ اسے قبول کرلے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا، پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ کفالت فقط کفیل سے پوری ہو جاتی ہے، خواہ دوسرے کی طرف سے خطاب اور قبول پایا جائے یا نہ پایا جائے (المحیط) اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایسی کفالت نافذ ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہی اصح ہے (الکافی) اور یہی اظہر ہے۔ ف۔ بزازیہ میں اسی پر فتوی ہے۔ البحر، النہر۔ اور اگر مکفول عنہ کی طرف سے خطاب یا قبول پایا گیا مثلاً مطلوب نے کسی شخص سے کہا کہ تم میری طرف سے فلاں کے لئے میرے نفس کی یا اس کے مال کی جو مجھ پر باقی ہے کفالت کرلو، یا کسی شخص نے مطلوب کی طرف سے مال یا اس کے نفس کی کفالت کرلی، اگر خطاب یا قبول مطلوب کی طرف سے اس کی صحت اور تندرستی کی حالت میں پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا۔ اور مکفول عنہ کا خطاب اور قبول نہ ہونے کے برابر ہے۔

اور اگر مطلوب کی طرف سے خطاب اس کے مرض الموت کی حالت میں پایا گیا، پس اگر اس نے اپنے وارث کو خطاب کیا کہ مثلاً فلاں شخص کا مال جو مجھ پر باقی ہے اس کے لئے تم میری طرف سے کفیل ہو جاؤ، پھر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک استحساناً صحیح ہوگا، لہٰذا اس مطلوب و مقروض کے مر جانے کے بعد اس کی کفالت کے حکم کے مطابق ورثہ ماخوذ اور ذمہ دار ہوں گے، اگرچہ وہ مکفول لہ اس جگہ میں موجود نہ ہو۔ المحیط۔ اور اگر اس شخص نے کچھ بھی ترکہ نہ چھوڑا اور کہنے کے بعد مر گیا تو اس قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے ورثہ سے کچھ بھی مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس مطلوب و مقروض نے یہ بات اپنے ورثہ سے نہیں بلکہ کسی اجنبی سے کہی اور اس نے اس کی ضمانت قبول کرلی یعنی ضامن بن گیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، کیونکہ بعض مشائخ نے اسے صحیح کہا ہے اس بناء پر کہ مریض نے یہ کہہ کر اپنی بھلائی چاہی ہے، اور جبکہ اس اجنبی نے اس کے کہنے کے مطابق اس کا قرض ادا کر دیا تو بعد میں وہ اس کے ترکہ سے وصول کرلے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس مریض نے آخرت کے سفر میں تنگیٔ وقت کے خیال سے اس اجنبی کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، جبکہ کسی تندرست انسان میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے، اسی لئے مریض کے حق میں استحساناً یہ جائز ہے۔ الکافی۔ ن۔ ع۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر وارثوں نے خود ہی اس مریض سے کہا کہ اگر لوگوں کے کچھ قرض تم پر باقی ہو تو ہم سبھوں نے ان تمام قرض کی ضمانت لے لی ہے، حالانکہ مریض نے خود سے کچھ نہ کہا ہو اور قرض خواہ بھی اس جگہ پر موجود نہ ہوں یعنی وہاں سے غائب ہوں تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر اس کے مرنے کے بعد وارثوں نے اس طرح کی بات کہی تو استحساناً کفالت صحیح ہوگی۔ القاضی خان۔

کفالت کے شرائط:- اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ شرطیں جن کا تعلق کفیل سے ہوتا ہے، ان میں سے عقل اور بلوغ بھی ہے اور یہ دونوں شرطیں ایسی ہیں جن سے کفالت کا انعقاد بھی ہوتا ہے۔ اس بناء پر بچہ اور دیوانہ کی کفالت منعقد نہیں ہوگی سوائے اس صورت کے جبکہ ولی نے یتیم کے نفقہ میں سے ادھار لیا، پھر اس یتیم طفل کو حکم دیا کہ میری طرف سے مال کی ضمانت کرلو تو یہ صحیح ہے۔ اور اگر یہ حکم کیا کہ میری ذات کی کفالت کرلو تو جائز نہ ہوگا۔ البحر۔ اگر نابالغ نے نفس یا مال کی کفالت کرلی، پھر بالغ ہونے کے بعد اسی مذکورہ کفالت کا اقرار کیا تو اس کی پکڑ نہ ہوگی یعنی ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ پہلے جو کفالت کی تھی وہ باطل ہو چکی تھی۔ اب اسی کا اقرار کیا ہے۔ اگر طالب نے کہا کہ تم تو پہلی کفالت کے وقت بھی بالغ ہی تھے اس لئے کفالت صحیح تھی، تب اس شخص نے کہا کہ نہیں بلکہ میں اس وقت نابالغ تھا، تو اسی طفل کا قول مقبول ہوگا۔ المحیط۔ کفیل سے متعلق جو شرطیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک آزادی کی بھی شرط ہے، اور یہ شرط کفالت کے نافذ ہونے کی ہے۔ اسی بناء پر اگر مجور غلام اور ماذون غلام کفالت کرلیں تو وقتی طور سے وہ منعقد ہو جائے گی، البتہ ان کی آزادی کے بعد ان کا مواخذہ ہوگا یعنی وہ ذمہ دار ہوں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو اس کی کفالت صرف اس کے تہائی مال سے صحیح ہوگی۔ البدائع۔ یعنی اگر کسی مریض نے کفالت کی تو اس کی کفالت صحیح ہوگی، پھر اگر وہ اس مرض سے اچھا ہو گیا تو ظاہر یہ سمجھا جائے گا کہ یہ ایک تندرست کی کفالت ہے، اور اگر وہ اسی مرض میں مر گیا تو بھی اس کا کفیل ہونا صحیح ہوگا البتہ اس کے ترکہ میں سے صرف تہائی ترکہ سے صحیح ہوگی۔ م۔ دوسری قسم ایسی شرطیں ہیں جن کا تعلق اصیل سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی وہ خواہ بذات مکفول عنہ یا نائب مکفول عنہ اس کو سپرد کر سکتا ہو۔ پس اگر دیوالیہ نکلے ہوئے مفلس کی طرف سے کفالت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ البدائع۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی صحیح ہے۔ الزاد۔ اور اگر وہ میت مالدار ہو تو کفالت بالاتفاق صحیح ہوگی، کیونکہ وہ مردہ اگرچہ اب خود ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے مگر اس کا وارث یا وصی اس کی طرف سے ادا کر سکتا ہے۔ م۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا مال چھوڑا تو اسی اندازہ سے کفالت جائز ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہو وہ معلوم ہو جبکہ اس کی طرف نسبت کی جارہی ہو، یہاں تک کہ اگر مکفول لہ سے یہ کہا کہ تم دنیا میں جس کسی شخص کے ہاتھ فروخت کرو میں

نے اس کی طرف سے تمہارے لئے کفالت کی تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا، اور اگر معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہو لیکن ایسی چیز کی طرف اس کی اضافت ہو جو عین متعین ہو، مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے لئے تمہارے اس مال کی کفالت کرلی ہے جو تمہارا زید پر باقی ہے ، یا اس مال کی جو تمہارا بکر پر ہے تو یہ صورت جائز ہوگی، اور اس کفیل کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جس کفالت کو چاہے اپنے اوپر لازم کرلے۔ البحر۔ اور اس صورت میں کہ جب یہ کہا ہو کہ تم جو کچھ کسی کے ہاتھ فروخت کروگے میں نے اس کی کفالت کرلی ہے یہ معنی ہوں گے کہ آئندہ زمانہ میں تمہاری طرف سے جو کوئی چیز فروخت ہو کر مشتری پر اس کے دام لازم ہوں گے تب ہی میں نے اس کی کفالت کرلی، اس صورت میں مکفول عنہ کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور اگر کفالت کی کسی چیز کی طرف اضافت نہ ہو بلکہ بالفعل اور فی الفور ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے فلاں پر یا فلاں پر جو تمہارا مال ہے ان میں سے ایک کی کفالت کرلی ہے، یہ صورت اگرچہ مجہول ہے لیکن ان ہی دونوں قرضداروں میں ایک ہے، جس کی چاہے کفالت کرلے۔ اس میں اس بات کی شرط نہیں ہے کہ جس کی طرف سے کفالت کی ہو وہ آزاد اور عاقل بالغ بھی ہو۔ البحر۔ اسی بناء پر نابالغ اور دیوانہ کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ ولی کی اجازت سے کفالت کی تھی یا بغیر اجازت، احکام اسی پر متعلق ہوں گے۔ م۔ تیسری قسم وہ شرائط جن کا تعلق مکفول لہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو۔ البدائع۔ اس لئے اگر وہ مجہول ہو مثلاً زید نے خالد و بکر سے کہا کہ میں نے خالد کی ان ہزار روپے کے لئے کفالت کی جو اس کے عبداللہ پر باقی ہیں، یا میں نے بکر کی ان چھ سو روپے کی کفالت کی جو اس کے عبداللہ پر باقی ہیں تو یہ صورت باطل ہوگی، کیونکہ مکفول لہ مجہول ہے۔ الذخیرہ۔ کچھ ایسے لوگ جو معین اور معدود ہیں، گنتی میں آجاتے ہیں، ان کی طرف اشارہ کرکے زید نے خالد سے کہا کہ ان میں سے جس کسی نے تمہارے ہاتھ کچھ بیچا تو میں تمہاری طرف سے اس کے لئے کفیل ہوں تو یہ صورت جائز ہوگی، کیونکہ اس میں مکفول لہ معلوم ہے۔ خزانۃ المفتیین۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مکفول لہ عاقل ہو، اس لئے دیوانہ اور بالکل ناسمجھ بچہ کا قبول کرلینا صحیح نہ ہوگا، اور دونوں کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول لہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ چوتھی قسم: وہ شرطیں جن کا تعلق مکفول بہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی چیز ہو جو اصیل پر اس طرح لازم ہو کہ وہ اس کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے۔ الذخیرہ۔ اس لئے مبیع سپرد کرنے کی کفالت کرنا جائز ہے، یعنی معاملہ ہو جانے اور بیع ہو جانے کے بعد جب خریدار نے اس کے دام دیدیئے تو بیچنے والے پر واجب ہو جاتا ہے کہ مبیع اس کے حوالہ کردے۔ پس اگر زید نے بائع کی طرف سے مشتری کے لئے مبیع حوالہ کردینے کی کفالت کرلی یعنی یہ کہدیا کہ میں اس کے حوالہ کردینے کے لئے کفیل ہوں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قرضدار کی طرف سے قرضہ کی کفالت کرنا اور غاصب کی طرف سے مغصوب کی کفالت کرنا اور ہر ایسے عین مال کی جو کسی کے ذمہ واجب التسلیم ہو کفالت کرنا، اور بیوی کے لئے اس کے شوہر کی طرف سے مہر کی کفالت کرنا، اور خلع میں بیوی کی طرف سے شوہر کے لئے اس خلع کے عوض کی کفالت کرنا، اور قتل عمد سے صلح کا مال وصول ہو جانے کی کفالت کرنا، اور بیع فاسد میں مشتری کی طرف سے بائع کے لئے مبیع واپس ہو جانے کی کفالت کرنا جائز ہے۔ التبیین۔ اگر کسی نے ثمن بیان کرکے کوئی چیز خریدنے کے طور پر اپنے قبضہ میں لی یہ کہہ کر کہ اگر دیکھنے کے بعد یہ پسند آئی تو اسی دام سے اسے خریدلوں گا تو اس کی کفالت بھی صحیح ہے، لیکن ثمن بیان کئے بغیر وہ امانت ہوگی۔ م۔ النہر۔ امانتوں کی کفالت جائز نہیں ہے۔ جیسے مال امانت، ومال مضاربت وشرکت۔ الذخیرہ۔ وعین مرہون، ومستعار اور مستاجر۔ الکافی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ چیز ایسی ہو کہ کفیل اس کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو۔ الذخیرہ۔ اسکی مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر قرضہ ہو تو وہ صحیح ہو۔ النہایہ۔ ھ۔ اب آئندہ ان الفاظ کا بیان ہوگا جس سے کفالت منعقد ہو جاتی ہے۔ مصنفؒ ان میں سے سب سے پہلے کفالت بالنفس سے شروع کر رہے ہیں۔

قال: وتنعقد إذا قال تكفلت بنفس فلان اوبرقبته اوبروحه اوبجسده اوبراسه وكذا ببدنه وبوجهه لان

هذه الالفاظ يعبر بها عن البدن اما حقيقة اوعرفا على مامر في الطلاق وكذا اذا قال بنصفه اوبثلثه اوبجزء منه لان النفس الواحدة في حق الكفالة لاتتجزى فكان ذكر بعضها شائعا كذكر كلها بخلاف ما اذا قال تكفلت بيد فلان اوبرجله لانه لايعبر بهما عن البدن حتى لايصح اضافة الطلاق اليهما وفيما تقدم يصح وكذا اذا قال ضمنته لانه تصريح بموجبه اوقال هو على لانه صيغة الالتزام اوقال الى لانه في معنى على في هذا المقام قال عليه السلام ومن ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا اوعيا لافالي وكذا اذا قال انازعيم به اوقبيل لان الزعامة هي الكفالة وقد روينا فيه والقبيل هو الكفيل ولهذا سمى الصك قبالة بخلاف مااذا قال انا ضامن لمعرفة لانه التزام المعرفة دون المطالبة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ نفس کی کفالت ان الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے۔ میں نے فلاں نفس کی کفالت کی، یا میں نے فلاں رقبہ کی یا میں نے فلاں کی روح کی یا میں فلاں کے بدن کی یا میں نے فلاں کے سر کی کفالت کی۔ (ف) یعنی ہر ایسے لفظ سے جس سے تمام بدن مراد ہو سکے۔ اسی طرح میں نے اس کے بدن کی یا میں نے اس کے چہرہ کی کفالت کی۔ (ف) تو بھی کفالت جائز ہے۔ **لأن هذه الخ**:- کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن سے پورے بدن کی تعبیر کی جاتی ہے خواہ لغوی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا عرف و مجاز کے اعتبار سے ہو، جیسا کہ طلاق کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف) کیونکہ نفس سے تو وہی شخص مراد ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بعینہ کفالت بھی صحیح ہونا واجب ہے، اور عرف میں چہرہ سے کل بدن تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کا چہرہ سرکار میں درج ہے، یعنی یہ شخص وہاں ملازم ہے۔ اس کی وضاحت بھی طلاق کی بحث میں گذر چکی ہے۔

وكذا إذاقال الخ:- اسی طرح کفالت منعقد ہو جاتی ہے جبکہ یوں کہا ہو کہ میں نے فلاں کی نصف یا تہائی یا اس کی چیزوں کی کفالت کی ہے۔ (ف) لہذا ان الفاظ سے کفالت صحیح ہے۔ الحاصل اس شخص کے کسی مشترک چیزوں کی کفالت کی جو معین نہ ہو۔ مختصرا اس جگہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو اعضاء ایسے نہ ہوں کہ عرف میں ان کے ساتھ کل تعبیر کیا جاتا ہو تو دیکھنا چاہئے کہ اگر کوئی جزو خاص معین ہو تو بے فائدہ ہے۔ اور اگر وہ جزء شائع اور عام ہو تو جائز ہے، کیونکہ کفالت کے بارے میں ایک نفس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک آدمی کے ہاتھ کی کفالت ہو اور اس کے پاؤں کی کفالت نہ ہو، یا منہ کی کفالت ہو اور اس کی ناک کی کفالت نہ ہو، یا ایک جزء کی کفالت ہو اور دوسرے جزء کی کفالت نہ ہو۔ **فكان الخ**:- اس لئے ایک نفس میں سے کسی مشترک جزء کو ذکر کرنا کل کے ذکر کرنے کے مثل ہے۔ (ف) کیونکہ یہ جزء تو ہر جگہ سے ہو سکتا ہے مثلا نصف سے اوپر اور نیچے اور طول اور عرض، لمبائی اور چوڑائی سب کا احتمال رکھتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر یوں کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی۔ (ف) اس میں اس کا پاؤں ایک معین جزء ہے وہ اس کے پورے بدن میں سے ہر جگہ نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس لفظ سے کفالت صحیح نہ ہو گی، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ اسی لئے ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ (ف) مثلا اگر یوں کہا کہ تمہارے ہاتھ کو طلاق ہے یا تمہارے پاؤں کو طلاق ہے تو ایک بھی طلاق نہیں ہو گی، وجہ اس کی یہی ہے کہ اس سے کل عورت کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور طلاق ایسی چیز نہیں ہے کہ عورت کے بدن کے ٹکڑوں کو طلاق ہو، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن سے تعبیر نہیں ہوتی ہے۔ **وفيما تقدم الخ**:- اور جو الفاظ اوپر گذرے ان میں صحیح ہے۔ (ف) یعنی رقبہ و روح و سر وغیرہ اور نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ ان سب میں طلاق کی اضافت بھی صحیح ہوتی ہے، مثلا عورت سے کہا کہ تمہارے دسویں حصہ کو طلاق ہے تو اس سے پوری عورت کو طلاق صحیح ہو جائے گی۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ کفالت اپنے مفہوم کفالت میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہنے والے نے جب یہ کہدیا کہ میں کفیل یا متکفل ہوا، یا میں نے کفالت کی تو یہ صراحۃ کفالت ہے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اس کے نفس کی

ضمانت کی۔ (ف) یا میں ضامن ہوا یا ضمین ہوں تو بھی نفس کی کفالت ہو جائے گی۔

لأنه تصريح الخ:- کیونکہ ان الفاظ سے مقصود کفالت کی تصریح ہوتی ہے۔ (ف) یعنی کفالت سے جو حکم لازم آتا ہے اسے صراحۃً بیان کر دیا ہے، اسی طرح کفالت سے جو بات لازم آتی تھی اسی کا قصور کیا ہے، کیونکہ جب وہ ملزوم ہوا تو اس کا لازم یہی ہوا کہ کھل کر ضامن ہو جائے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ جب میں اس کا کفیل ہو گیا تو میں اس کا پورا ضامن اور ذمہ دار ہو گیا، کیونکہ کفالت سے بھی یہی بات واجب ہوتی ہے کہ لازم ہو، یعنی کفالت کا موجب اور مقصود یہی ہے کہ مال کی اکثر صورتوں میں ضمان لازم آتی ہے جیسا فتح القدیر میں ہے۔ **أو قال: هو علي الخ:**- یا یہ کہا کہ وہ مجھ پر ہے۔ (ف) اس طرح نفس کی کفالت صحیح ہوئی، کیونکہ یہ (علی) التزام کا صیغہ ہے۔ (ف) یعنی میں نے اپنے اوپر یہ بات لازم کی کہ جب بھی اسے حاضر کرنے کی ضرورت ہو گی میں اسے حاضر کر دوں گا۔ یا یوں کہا کہ وہ میری طرف ہے۔ (ف) یہ جملہ لوگوں کے محاورہ میں التزام کے معنی میں بولا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس موقع میں مجھ پر کے معنی میں ہے۔

قال عليه السلام الخ:- چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں ہے کہ جس نے مال چھوڑا وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے، اور جس نے یتیم اولاد یا ایسے قریبی رشتہ دار چھوڑے جن کی وہ پرورش کرتا تھا تو وہ میری جانب ہیں۔ (ف) یعنی ان کی خبر گیری کرنا مجھ پر ہے، یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ یہ حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عرب اپنے محاورہ میں کفالت کے معنی میں دوسرے الفاظ بھی بولتے ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے لکھا ہے و **كذا إذاقال الخ:**- اسی طرح جب یوں کہا کہ میں اس کی ذات کا زعیم ہوں یا قبیل ہوں۔ (ف) تو بھی کفالت صحیح ہو گی، کیونکہ زعامت بھی کفالت کے معنی میں ہے۔ (ف) اس لئے زعیم کفیل کے معنی میں ہوا۔ اس مفہوم سے متعلق ہم پہلے حدیث کی روایت کر چکے ہیں۔ (ف) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ الزعیم غارم یعنی زعیم ضامن ہے، یعنی جس شخص نے کفالت کی تو وہ تاوان اٹھانے والا ہو گا، اور قبیل بھی کفیل کے معنی میں ہے۔ (ف) یعنی ضامن ہونے اور اپنے ذمہ لینے والا۔

ولهذا سمي الخ:- اسی لئے چیک کو قبالہ کہتے ہیں۔ (ف) کیونکہ اس تحریر اور دستاویز میں لکھا جاتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم و قبول کرنے والا ہوتا ہے، اس لئے ان سب الفاظ مذکورہ کے کہنے سے وہ کفیل ہو جائے گا، برخلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں اس کی شناخت کے واسطے ضامن ہوں۔ (ف) تو ظاہر الروایہ کے مطابق کفیل نہ ہو گا۔ **لأنه التزم الخ:**- کیونکہ اس جملہ سے اس نے صرف اس کے پہچاننے کی ذمہ داری لی ہے، مطالبہ کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔ واقعات میں ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جملہ لوگوں کے عام معاملات میں عرفاً ضمانت ہی کے ہم معنی ہے۔ المنتقی میں اسی پر نص کیا ہے۔ مف۔ اور اظہر یہ ہے کہ اگر کسی جگہ یہ عرف میں اسی طرح مستعمل ہو تو ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی ہو گا، جیسا کہ فارسی زبان میں کہا جاتا ہے من دانستم وبراضامنم، تو عامہ مشائخ کے نزدیک ضامن ہو جاتا ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ م۔

توضیح:- نفس کی کفالت کن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: فإن شرط في الكفالة بالنفس تسليم المكفول به في وقت بعينه لزمه احضاره اذا طالبه في ذلك الوقت وفاء بماالتزمه فان احضره والاحبسه الحاكم لا متناعه عن ايفاء حق مستحق عليه ولكن لايحبسه اول مرة فلعلهمادرى لما ذا يدعى ولو غاب المكفول بنفسه امهله الحاكم مدة ذهابه ومجيئه فان مضت ولم يحضره يحبسه لتحقق امتناعه عن ايفاء الحق قال وكذا اذا ارتدو العياذ بالله ولحق بدار الحرب وهذا لانه عاجز في المدة فينظر كالذى اعسرولو سلمه قبل ذلك برى لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في الدين المؤجل.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کفالت بالنفس میں یہ شرط کرلی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ کرے گا۔
(ف) یعنی مثلاً اس بات کی کفالت کی ہو کہ اس شخص کو جمعہ کے دن نماز جمعہ کے بعد حوالہ کردوں گا، یا قاضی کے محکمہ میں فلاں دن فلاں وقت حاضر کروں گا۔ خلاصہ یہ کہ حاضر ضامنی میں کوئی وقت بھی معین کردیا ہو تو اس کفیل پر اس شخص کو حاضر کرنا لازم ہوگا جبکہ مکفول لہ اس وقت میں حاضر کرنے کے لئے کہے۔ وفاء بما التزمه الخ:- تاکہ اس نے جو چیز خود پر لازم کی ہے اسے کرسکے۔ (ف) کیونکہ اسی کے کہنے اور اطمینان دلانے سے طالب نے مکفول بہ کو چھوڑا تھا اور اتنی مہلت دی تھی، اب جبکہ اس نے ایسا وعدہ کرلیا جس کے پورا نہ کرنے میں دوسرے کے نقصان کا خطرہ ہے تو شریعت نے اسے ایک حق لازم کردیا۔
فإن أحضره الخ:- اگر حسب وعدہ اس نے اسے حاضر کردیا تو بہتر کیا۔ (ف) اس نے اپنا حق ادا کیا اور جو بات لازم کی تھی اسے پورا کیا۔ اور اگر حاضر نہیں کیا تو حاکم اس کفیل کو قید میں ڈال دے گا۔ (ف) کیونکہ اس طرح اس نے ظلم کیا ہے، کیونکہ جو حق اس پر لازم ہوا تھا وہ اسے پورا نہ کرسکا۔
ولكن لايجسه الخ:- لیکن حاکم اسے پہلے ہی مرتبہ میں قید خانہ نہیں بھیجے گا، کیونکہ شاید اسے یہ معلوم نہ ہوسکا ہو کہ میں کیوں بلایا گیا ہوں۔ (ف) اب اگر کہنے اور یاد دلانے کے بعد بھی اسے حاضر نہیں کیا تو دیکھا جائے کہ اگر مکفول بہ اس علاقہ میں موجود ہو پھر بھی اسے نہ لائے تب قید میں ڈالا جائے۔ ولو غاب الخ:- اور اگر مکفول بہ غائب ہوگیا۔ (ف) یعنی کفیل نے جس شخص کی کفالت کی اگر وہ وہاں سے کہیں سفر وغیرہ میں چلا گیا ہو، تو حاکم اس کفیل کو اس کی آمد و رفت میں وقت کا اندازہ کرکے اتنی مہلت دے۔ (ف) یعنی حاکم اس کفیل کو اتنی مہلت مزید دے کہ مکفول بہ جہاں ہو وہاں جاکر اس سے مل کر اپنے ساتھ لائے اور حاکم کے پاس پہنچادے۔ فإن مضت الخ:- اور اگر اس مہلت کی مدت بھی گذر گئی اور کفیل اسے لے کر حاکم کے پاس نہیں پہنچا تب حاکم اس کفیل کو قید خانہ میں ڈال دے، کیونکہ اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ اس نے اپنا حق ادا کرنے سے انکار کردیا ہے۔ (ف) اور اگر اس مدت میں کفیل نے یہ کہا کہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ وہ کہاں چلا گیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ک۔ وكذا إذا الخ:- اسی طرح اگر مکفول بہ معاذ اللہ مرتد ہوگیا اور دار الحرب بھاگ گیا۔ (ف) یعنی اگر ان حربیوں سے مسلمانوں کا کوئی معاہدہ اور مصالحہ نہ ہو اور اس کفیل کو اپنے طور پر اتنی قدرت نہ ہو کہ اس بھگوڑے مکفول بہ کو دار الحرب سے واپس لے آئے تو اس کفیل سے فی الحال مؤاخذہ نہیں ہوگا، اور اگر حربیوں سے معاہدہ صلح ہو اس بناء پر کفیل اسے واپس لاسکتا ہو تو قاضی اسے آمد و رفت کی مدت تک کی مہلت دے گا۔ الذخیرہ۔ ع۔ وهذا لأنه الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کفیل اس مدت تک واقعۃً مجبور ہے اس لئے اسے مہلت دی جائے، جیسے کہ اس شخص کو جو تنگدست ہوگیا ہو۔ (ف) یعنی مثلاً ایک شخص نے کسی سے قرض لیا اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وعدہ کیا، اسی مدت میں وہ اتنا تنگدست ہوگیا کہ ادا نہیں کرسکتا ہے تو اسے بھی اس کی وسعت ہونے تک کی مہلت ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کفالت کی صورت میں کوئی وقت معین ہو، اور اسی وقت پر کفیل اسے اس کے لانے کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ ولو سلمه الخ:- اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو اس وقت سے پہلے ہی لاکر سپرد کردیا تو وہ بری ہوگیا۔ (ف) یعنی کفیل نے خود پر جو کچھ لازم کیا تھا اس سے وہ بری ہوگیا۔ لأن الأجل الخ:- کیونکہ میعاد یعنی وقت مقرر پیش کرنا اسی کا حق تھا جسے وہ خود ساقط کرسکتا ہے، جیسے میعادی ادھار میں ہوتا ہے۔ (ف) مقروض پر مثلاً دو ماہ کا میعادی ادھار ہے کہ اتنی مدت میں ادا کردینا ہوگا، اور اس نے اس وقت سے پہلے ہی ادا کردیا تو وہ بری ہوگیا، کیونکہ وہ مدت اسی کا حق تھا، اسی طرح کفالت میں بھی مذکورہ مدت اسی کفیل کا حق ہے، اسی لئے اس مدت سے پہلے ادا کردینے سے بھی کفیل بری ہوجائے گا۔

توضیح :- اگر کفالت بالنفس سے یہ شرط کرلی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ

کردے گا، تفصیلی مسائل، اگر مکفول بہ غائب ہو گیا یا اسے وقت معین سے پہلے ہی حوالہ کردیا، حکم، دلائل

قال: وإذا أحضره وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر برئ الكفيل من الكفالة لانه اتى بما التزمه وحصل المقصود به وهذا لانه ماالتزم التسليم الامرة واذا كفل على ان يسلمه في مجلس القاضي فسلمه في السوق برئ لحصول المقصود وقيل في زماننا لا يبرأ لان الظاهر المعاونة على الامتناع لا على الاحضار فكان التقييد مفيد اوان سلمه في برية لم يبرا لانه لا يقدر على المخاصمة فيها فلم يحصل المقصود وكذا اذا سلمه في سواد لعدم قاض يفصل الحكم فيه ولو سلم في مصراخر غير المصر الذى كفل فيه برئي عندابي حنيفة للقدرة على المخاصمة فيه وعندهما لايبرا لانه قد يكون شهوده فيما عينه ولو سلمه في السجن وقد حبسه غير الطالب لايبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيه.

ترجمہ:- قدوری نے کہا ہے کہ اگر کفیل نے اس مقروض (مکفول بہ) کو ایسی جگہ پر لاکر مکفول لہ کے حوالہ کر دیا جہاں پر اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ اس مقروض سے خصومت کر سکے جیسے شہر کے اندر ہو تو وہ کفیل اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ (ف) یعنی شہر میں قاضی وحاکم موجود ہو جس کے پاس مقدمہ پیش کر کے فیصلہ حاصل کیا جاسکتا ہو، اور وکیل وہاں پر اس مطلوب کو پیش کردے تو وکیل اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا، خواہ وہ طالب اس وقت قبول کرے یا نہ کرے۔ مف۔ **لأنه أتى الخ**:- کیونکہ اس وکیل نے جس بات کی ذمہ داری لی تھی وہ اس نے پوری کر دی، اور ایسا کر دینے سے مقصود بھی حاصل ہو گیا۔ (ف) یعنی کفیل کی کفالت لینے کا مقصد تو یہی تھا کہ اس طالب کا حق ضائع نہ ہو، اسی لئے اس نے ایسے شہر یا مقام میں لاکر حوالہ کر دیا ہے کہ جہاں سے وہ مقدمہ کر کے اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لہٰذا اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کے لئے اس نے صرف یہ ذمہ داری قبول کی تھی کہ میں اسے مناسب جگہ حوالہ کر دوں گا۔ **وهذا لأنه الخ**:- اور اس ذمہ داری کو پورا کرنا اس طرح ہوا کہ اس کفیل نے صرف اسی بات کی ذمہ داری لی تھی کہ ایک مرتبہ اس مطلوب اور مکفول بہ کو اس طالب کے پاس پہنچادے گا۔ **وإذا كفل الخ**:- اور اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی ہو کہ میں اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا لیکن اس شخص نے اس کو بازار ہی میں حوالہ کر دیا تو وہ ذمہ داری سے بری ہو گیا، کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ (ف) کہ طالب حقدار اس مطلوب کو قاضی کے پاس لے جاکر نالش کرے۔ ع۔ اس لئے اس شہر میں جہاں کہیں ہو سپرد کرنا مفید ہو گا، اور قاضی ہی کی مجلس میں مخصوص کرنا بے فائدہ ہو گا، کیونکہ ہر جگہ سے قاضی کے سامنے لے جانا ممکن ہو گا۔ **وقيل الخ**:- اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں بری نہ ہو گا۔ (ف) یعنی اس صورت میں قاضی کی مجلس کو چھوڑ کر بازار میں حوالہ کرے، یہ قول شمس الائمہ سرخسیؒ کا ہے، اور امام احمدؒ وشافعیؒ اور مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ م۔ ع۔ اسی پر فتوی ہے۔ الکبری۔ ھ۔

لأن الظاهر الخ:- کیونکہ ظاہری حالات یہی ہیں کہ دوسرے لوگ اس مقروض کو قاضی کے پاس پہنچانے میں تو مدد نہیں کریں گے بلکہ روکنے اور وہاں سے بھگانے ہی میں مدد کریں گے۔ (ف) پس جب حالات حاضرہ کا تقاضا یہ ہوا کہ عام لوگ اس طالب کی مدد نہیں کریں گے اس لئے کفیل خود ہی اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچادے تاکہ طالب وہاں سے اپنا حق وصول کر سکے: **فكان الخ**:- اس وجہ مذکور کی بناء پر قاضی کی مجلس میں پہنچانے کی قید مفید ہو گی۔ (ف) یعنی اگر کفیل اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچادے گا تو قاضی کو اس فیصلہ میں دقت نہ ہو گی۔ **وإن سلمه الخ**:- اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو کسی جنگل میں حوالہ کر دیا تو وہ کفالت سے بری نہ ہو گا۔ **لأنه لايقدر الخ**:- کیونکہ جب وہ طالب اس غیر آباد جگہ میں اس مطلوب کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا ہے تو اس کا مطلب حاصل نہ ہو گا۔ (ف) کیونکہ ایسی جگہ میں قاضی نہیں ہوتا ہے۔

و کذا إذا سلمه الخ: - اسی طرح اگر کفیل نے مطلوب کو شہر کے سواد (میدانی علاقہ) میں حوالہ کیا تو بھی بری نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پر قاضی وحاکم نہیں رہتا ہے جو اس کے بارے میں کچھ فیصلہ کر سکے۔

ولو سلم فی مصر الخ: - اور اگر کفیل اس مطلوب کا جس شہر میں کفیل ہوا تھا اس کے علاوہ اسے کسی دوسرے شہر میں طالب کے حوالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا، کیونکہ وہاں بھی وہ اس مطلوب سے مخاصمہ کر سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ ایسا فیصلہ تو کسی بھی قاضی سے کرایا جا سکتا ہے، اس لئے دونوں شہر اس کے لئے برابر ہوئے، اور امام اعظمؒ نے غالباً اپنے زمانہ کی لحاظ سے فرمایا ہوگا، کیونکہ ان کے زمانہ کے عموماً اہل اسلام اور خصوصاً قاضی حضرات سب عدل اور صلاح کے مالک ہوتے تھے، اس لئے ہر جگہ اور ہر قاضی برابر ہوتے تھے، لیکن آہستہ آہستہ بعد کے زمانہ میں لوگوں کی نیتیں بدل گئیں، اسی لئے اس وقت کے علماء نے اپنے شہر اور زمانہ سے موافق حکم دیا۔ **وعندهما لایبرأ الخ:** - اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ طالب مدعی نے جس شہر میں معاملہ کیا ہے اسی شہر میں اس کے گواہ مل سکتے ہیں۔ (ف) اس لئے دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے گواہوں کے بغیر مخاصمہ اور معاملہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ وامام مالکؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے جیسا کہ الکبری میں ہے، اور یہی اوجہ ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔ ھ۔

ولو سلمه الخ: - اور اگر کفیل نے اس مطلوب کو قید خانہ میں طالب کے حوالہ کیا کہ اس طالب کے سوا کسی دوسرے نے اس کو قید کرایا ہے تو کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ قید خانہ میں اس سے مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ (ف) یعنی مکفول لہ (طالب) کے سوا کسی دوسرے شخص نے مطلوب کو مقید کر دیا، پھر اس کفیل نے مکفول لہ کو مطلوب ایسی حالت میں حوالہ کرنا چاہا کہ وہ قید خانہ میں موجود ہے تو ایسا کرنے سے یہ کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ اس حالت میں وہ طالب (مکفول لہ) اس مطلوب سے کوئی مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ قید خانہ کسی دوسرے قاضی کے ماتحت ہو، اور اگر وہ مطلوب اسی قاضی کے ماتحت قید خانہ میں ہو جس قاضی کے پاس اس کا پہلے مخاصمہ ہوا ہے تو عامہ مشائخ کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کفالت کے بعد وہ دوسرے معاملہ میں دوسرے شخص کی شکایت پر مقید کیا گیا ہو، اور اگر اسی طالب کی شکایت پر قید کیا گیا ہو تو یہ کفیل بالکل بری ہوگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر اس کے قید خانہ میں مقید رہتے ہوئے اس کی کفالت کی پھر اسی قید خانہ میں سپرد بھی کر دیا تو بری ہو جائے گا۔ القاضی خان۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت بالنفس صحیح ہو جانے کی صورت میں کفیل اس سے بری ہو جانے کے لئے ان تین باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے، ایک یہ کہ طالب کو مکفول بالنفس حوالہ کر دے، دوم یہ کہ مکفول لہ اس کو اپنی کفالت سے بری کر دے، سوم یہ کہ مکفول لہ مر جائے۔ المحیط۔ ھ۔

> توضیح: - کفیل مقروض کو کیسی جگہ پر لا کر مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کرنا چاہئے۔ اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی کہ اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا، پھر بازار ہی میں حوالہ کر دیا۔ اگر غیر آباد جگہ، سواد، دوسرے شہر جنگل میں حوالہ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا مات المكفول به برئ الكفيل بالنفس من الكفالة لانه عجز عن احضاره ولا نه سقط الحضور عن الاصيل فيسقط الاحضار عن الكفيل وكذا اذا مات الكفيل لانه لم يبق قادرا على تسليم المكفول بنفسه وماله لايصلح لايفاء هذا الواجب بخلاف الكفيل بالمال ولو مات المكفوله فللوصى ان يطالب الكفيل وان لم

یکن فلوارثه لقیامه مقام المیت قال ومن کفل بنفس اخر ولم یقل اذا دفعت الیك فانا بری فدفعه الیه فهو بری لانه موجب التصرف فیثبت بدون التنصیص علیه ولا یشترط قبول الطالب التسلیم کمافی قضا الدین ولو سلم المکفول به نفسه من کفالته صح لانه مطالب بالخصومة فکان له ولایة الدفع وکذا اذا سلمه الیه وکیل الکفیل اورسوله لقیامهما مقامه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر مکفول بہ (مدعی علیہ) مر جائے تو کفیل اس کی کفالت نفس سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ مالی کفالت سے بری نہیں ہوتا ہے، کیونکہ کفیل اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو چکا ہے۔ (ف) اور عاجز پر مواخذہ نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ خود اصیل سے ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مطلوب جس کی کفیل نے کفالت کی اور ذمہ داری لی ہے (اب اپنی موت کی وجہ سے) حاضری سے بری ہو گیا ہے۔ اسی لئے اس کفیل سے بھی اس کا حاضر ہونا ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مکفول عنہ سے قرضہ ساقط ہو تو کفیل سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، یعنی جب ایک چیز کا مطالبہ اور مواخذہ اصیل سے باقی نہیں رہا تو بدرجہ اولی کفیل سے بھی نہیں رہے گا۔ **وکذا إذا مات الخ**:- اسی طرح اگر کفیل مر جائے۔ (ف) تو اس کفیل سے کفالت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ کفیل کو یہ قدرت باقی نہیں رہی ہے کہ جس کی ذات کی کفالت کی ہے اسے حوالہ کر سکے۔ (ف) اس لئے کہ اب تو اس کی جان ہی باقی نہیں رہی ہے، البتہ اس کا مال ترکہ باقی رہ گیا ہے۔ **وماله لایصلح الخ**:- اور اب تو اس کا مال بھی اس واجب (نفس) کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ (ف) کیونکہ اس کی کفالت مال کی نہیں تھی بلکہ نفس کی کفالت تھی جو حاضر ضامنی کہلاتی ہے۔

بخلاف الکفیل الخ:- بخلاف مال کے کفیل کے۔ (ف) کہ اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کی کفالت کی تھی، اس لئے جب کفیل مر گیا تو اس کا چھوڑا ہوا مال اس لائق رہ جاتا ہے کہ اس سے کفالت کا مال ادا کر دیا جائے، یہاں تک کہ کفیل یا مکفول عنہ کی موت کا حال تھا۔ **ولو مات الخ**:- اور اگر مکفول لہ مر جائے (ف) اس صورت میں جبکہ اس نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا ہو یا وارث وصی ہو، تو اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ کفیل سے مطالبہ کرے، کیونکہ وارث اپنے مردہ مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے جس طرح اس میت مکفول لہ کو مطالبہ کا اختیار ہے ایسے ہی اس کے قائم مقام وارث کو بھی حق ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کو براءت حاصل ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ **قال: ومن کفل الخ**:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھاہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے نفس کی کفالت کی اور یہ نہیں کہاکہ جب میں اسے تمہارے حوالہ کردوں گا تو میں اس سے بری ہو جاؤں گا، پھر کسی وقت اس نے اس مطلوب کو اس کے حوالہ کر دیا تو اب یہ کفیل اس کی کفالت سے بالکل بری ہو گیا۔ (ف) یعنی جب کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لہ کے حوالہ کر دیا تو وہ کفیل کفالت سے بری ہو گیا یعنی سبکدوش ہو گیا، اگرچہ اس نے پہلے براءت کی شرط نہ کی ہو۔

لأنه موجب التصرف الخ:- کیونکہ بری ہو جانا ہی اس تصرف کا موجب اور تقاضا ہے۔ (ف) اور جو بات کسی عقد کا موجب اور اس کا تقاضا ہو اس کے ثبوت کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، چنانچہ براءت پانے کی تصریح کرنے کے بغیر ہی اس سے براءت ثابت ہو جاتی ہے۔ **ولایشترط الخ**:- اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے کہ طالب (مکفول لہ) اس کفیل کی طرف سے مطلوب کی سپردگی کو قبول بھی کرلے جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی بری ہونے کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ مکفول لہ (طالب) یہ بات مان لے کہ تم نے ہمارے مطلوب کو ہمارے حوالہ کر دیاہے، بلکہ کفیل نے جیسے ہی اس کے حوالہ کر دیا فوراً ہی اس کی براءت اور سپردگی صحیح ہو گئی، خواہ وہ مکفول لہ اس سپردگی کو مانے یا نہ مانے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ کفیل نے وہاں تک لاکر حوالہ کیا ہو۔ **ولو سلم الخ**:- اور اگر مکفول بہ نے خود اپنے آپ کو اس کی کفالت کی بناء پر حوالہ کیا تب بھی صحیح ہو گا۔ (ف) یعنی مکفول بہ (مطلوب) مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کیا کہ

میں نے خود کو فلاں وکیل کی طرف سے تمہارے حوالہ کر دیا ہے تو اس کا یہ کہنا صحیح ہوگا، اور وہ کفیل بری ہو جائے گا۔ **لأنه مطالب الخ:** - کیونکہ مال کا مطالبہ تو اصل میں اسی مطلوب سے ہے یعنی مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے، اس لئے اس مطلوب کو اس بات کی ولایت حاصل ہے کہ خود خصومت کرے اور معاملہ کو پیش کرے۔ **وكذا إذا سلمه الخ:** - اسی طرح اگر مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا ایلچی نے مکفول لہ کے حوالہ کیا تو بھی حوالہ کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ کفیل کا وکیل ہو یا ایلچی دونوں ہی اس وکیل کے قائم مقام ہیں۔ (ف) لہٰذا اس وکیل یا ایلچی کا حوالہ کر دینا خود کفیل کے حوالہ کر دینے کے مثل ہوگا۔ اس لئے کفیل بری ہو جائے گا۔

توضیح: - کفیل مکفول بہ کی کفالت سے کب اور کس طرح بری ہوتا ہے؟ کفیل کو بری ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ جب کفیل نے اپنے وعدہ اور کفالت کے مطابق حاضر ضامنی (مطلوب کو حاضر کر دینے کی شرط) پوری نہ کی تو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر اسے حاضر نہ کرنے سے عاجز نہ ہو تو حاکم اس کو قید کرے گا، لیکن پہلی مرتبہ میں ہی نہیں بلکہ دو تین بار موقع دینے کے بعد بھی نہ لایا تب کفیل کو قید میں ڈال دے گا (النہر) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ اپنے کفیل بننے کا اقرار کرتا ہو، کیونکہ وہ اگر اپنی کفالت سے ہی انکار کرتا ہو مگر اس کی کفالت پر گواہ موجود ہوں یا اس نے قسم لیتے وقت قسم کھانے سے انکار کر دیا تب حاکم اسے پہلی مرتبہ ہی قید خانہ میں ڈال دے گا (الظہیریہ) اور یہی ظاہر الروایہ ہے (النہر) عامہ حقوق میں یہی حکم ہے۔ الظہیریہ۔ الحاصل صرف کفالت نفس میں اگر اپنا وعدہ پورا نہ کیا تو مذکورہ تفصیل کے مطابق اسے قید کیا جاسکتا ہے۔ م۔

قال: فإن تكفل بنفسه على انه لم يواف به الى وقت كذا فهو ضامن لما عليه وهو الف فلم يحضره الى ذلك الوقت لزمه ضمان المال لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافاة وهذا التعليق صحيح فاذا وجد الشرط لزمه المال ولا يبراعن الكفالة بالنفس لان وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافى الكفالة بنفسه اذكل واحد منهما للتوثق وقال الشافعي لاتصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالحظر فاشبه البيع ولنا انه يشبه البيع ويشبه النذر من حيث انه التزام فقلنا لايصح تعليقه بمطلق الشرط كهبوب الريح ونحوه ويصح بشرط متعارف عملا بالشبهين التعليق بعدم الموافاة متعارف.

ترجمہ: - قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مثلاً: زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی اس شرط پر کی کہ اگر میں نے خالد کو فلاں وقت پر حاضر نہیں کیا تو خالد پر جو کچھ باقی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں، میں سب کا ضامن ہوں۔ (ف) اس کے بعد اگر وہ کفالت بالنفس پوری نہ کرے تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اور مال جتنا بھی بیان کیا ہو اس پر لازم ہوگا جو کہ یہاں ہزار درہم بیان کیا گیا ہے۔ ع۔ پھر اس زید نے اس خالد کو بروقت حاضر نہیں کیا۔ (ف) اور حاضر ضامنی کو پورا نہیں کیا تو اس زید پر جو کہ کفیل ہے اس مال مذکور کی ضمانت لازم آئے گی۔ (ف) اس طرح یہاں کفالت بالنفس ہے، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر کفالت بالمال ہے۔
لأن الكفالة بالمال الخ: - کیونکہ یہاں اسے حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال کی کفالت معلق ہے۔ (ف) یعنی اگر اسے حاضر نہ کر دوں تو مال کا ضامن ہوں، اور ایسی تعلیق صحیح ہوتی ہے، اس لئے جب شرط پائی گئی تب مال لازم آیا۔ (ف) کیونکہ شرط یہی تھی کہ اسے حاضر نہ کر سکے اور یہ شرط پائی گئی یعنی اسے حاضر نہ کر سکا اس لئے وہ ہزار درہم کا ضامن ہو گیا۔ **ولا يبرأ الخ:** - اس کے باوجود وہ اس کی کفالت نفس سے بری نہ ہوگا۔ (ف) یعنی وقت مقرر پر اس مطلوب (حاضر ضامنی) کو نہ لانے سے وہ کفیل کا ضامن ہو گیا اور اسے حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی اس کی ختم نہ ہوئی۔
لأن وجوب المال الخ: - کیونکہ کفیل پر کفالت کی وجہ سے مال کا لازم آنا اس پر کفالت نفس لازم ہونے کے منافی

نہیں ہے۔ (ف) یعنی وہ ایک ہی شخص مال اور نفس دونوں کا کفیل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں قسموں کی کفالتیں اس کی مضبوطی اور تقویت کے لئے ہوتی ہیں۔ (ف) یعنی ان میں سے ہر ایک قسم (یعنی مال اور نفس) کی کفالت سے اپنی ذمہ داری کو مکمل اور پختہ کرنا مقصود ہے، اس لئے دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو سکتی ہیں، اور یہاں جبکہ نفس کی کفالت سے بری ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور شرط مذکور کی وجہ سے کفالت بالمال کا لازم آنا ثابت ہو گیا تو دونوں کی کفالتیں جمع ہو گئیں۔ **وقال الشافعی الخ**:۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ "ایسی کفالت ہی صحیح نہیں ہے" کیونکہ اس میں وجوب مال کے سبب کو ایک تردد والے کام پر معلق کرنا لازم آیا اس لئے یہ بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف) کیونکہ مال کا کفیل ہونا مال کے واجب ہونے کا سبب ہے، لہذا یہ شرط پر معلق ہوا، اور شرط کے ہونے یا نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ ایک مشکوک اور متردد امر پر معلق ہو گیا، حالانکہ کسی مال کو شک پر معلق کرنا قمار یا جوا ہوتا ہے جو کہ حرام ہے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے: بیع کو مال پر معلق کرنا، حالانکہ عقد بیع میں مال کے واجب ہونے کے سبب کو کسی متردد امر پر معلق کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی جائز نہیں ہوا۔ اسی لئے مذکورہ مسئلہ میں صرف نفس کی کفالت باقی رہ جائے گی، اور مال کی کفالت باطل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کی طرف سے اشکال کی تقریر کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفالت کے معنی صرف مطالبہ کے حق کو تسلیم کرنا یا التزام کرنا ہے، یعنی ایک کفیل اپنے اوپر اس حق کو لازم کرتا ہے کہ وہ دوسرا شخص مجھ سے اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس تسلیم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مجھ پر مال لازم ہو گیا ہے، پس یہ بات کہاں سے ثابت ہو گئی کہ مال واجب ہونے کے سبب یعنی کفالت کو شرط پر معلق کیا ہے، بلکہ صرف یہ لازم ہوا کہ جس چیز سے مطالبہ لازم ہوتا تھا وہ شرط پر معلق ہے، اور اس میں کچھ خرابی نہیں ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ کفالت بھی مال کے واجب ہونے کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک وہ فقط بیع کے مشابہہ ہے۔ **ولنا أنه يشبه الخ**:۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت بیع کے بھی مشابہہ ہے اور نذر کے بھی مشابہہ ہے، اس اعتبار سے کہ کفالت میں خود پر غیر لازم کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی آخر انجام پر نظر کرنے سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے کفیل نے مال ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، تو مالی مبادلہ ہونے سے بیع کے مشابہہ ہے۔ اور چونکہ کفالت میں کفیل بنے خود پر ایسے مال کو لازم کیا ہے جو اس پر لازم نہیں تھا اس لئے یہ کفالت نذر کے مشابہہ ہو گئی، کیونکہ نذر میں بھی آدمی پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نذر مان کر خود پر کچھ لازم کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں دو طرح کی مشابہت ہے یعنی ایک مشابہت بیع سے ہے تو دوسری نذر سے ہے۔ **فقلنا: لا يصح الخ**:۔اسی بناء پر ہم نے بیع کی مشابہت کی مناسبت سے یہ کہا ہے کہ عقد کفالت کو مطلقا ہر طرح کی شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے ہوا چلنا اور اس کی جیسی چیزیں۔ (ف) یعنی مثلا: یہ کہا کہ اگر فلاں دن ہوا چلے گی تو میں فلاں شخص کی طرف سے ضامن ہوں یا اگر جمعہ کے دن بارش ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں، یعنی اس طرح سے معلق کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ شرط مجہول ہے، جیسی اس قسم کی شرط پر بیع کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ **يصح بشروط الخ**:۔اور ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے کہ جس کا رواج ہو، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو جائے، یعنی رائج شرط پر معلق کرنا نذر کی مشابہت سے صحیح ہے، اور وقت پر حاضر نہ کرنا بھی ایک قسم کی شرط متعارف ہو۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں بیع کی مشابہت ہونے سے ایسی شرط جائز نہیں ہے جو رائج نہ ہو۔ اور نذر کی مشابہت سے ایسی شرط جائز ہے جس کا رواج ہو، پس جب اس نے یہ کہا کہ اگر میں اس کو اس مقرر وقت پر حاضر نہ کروں تو جو مال اس پر لازم ہے وہ مجھ پر لازم ہو گا، تو بات اس سبب سے جائز ہے کہ ایسی شرط عوام میں رائج ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے کسی کی اس شرط پر کفالت کی اگر میں اسے مقرر وقت پر حاضر نہ کر دوں تو اس پر جو کچھ مال لازم ہے میں ادا کر دوں گا، پھر اس نے اسی وقت پر حاضر نہیں

کیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن كفل بنفس رجل وقال ان لم يواف به غدا فعليه المال فان مات المكفول عنه ضمن المال لتحقق الشرط وهو عدم الموافاة قال ومن ادعى على اخر مائة دينار بينها اولم يبينها حتى تكفل بنفسه رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة عندابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ان لم يبينها حتى تكفل به رجل ثم ادعى بعد ذلك لم يلتفت الى دعواه لانه علق مالا مطلقا بخطر الايرى انه لم ينسبه الى ماعليه ولا تصح الكفالة على هذا الوجه وان بينها ولانه لم يصح الدعوى من غير بيان فلا يجب احضار النفس واذالم يجب لا تصح الكفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانه بناء عليه بخلاف مااذا بين ولهما ان المال ذكر معرفا فينصرف الى ماعليه والعادة جرت باجمال فى الدعاوى فتصح الدعاوى على اعتبار البيان فاذا بين التحق البيان باصل الدعوى فتبين صحة الكفالة الاولى فيترتب عليها الثانية.

ترجمہ:- جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً: زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی اور کہا کہ اگر میں خالد کو کل نہ لاؤں تو تمہارا جتنا مال خالد پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا، پھر مکفول عنہ (طالب) مر گیا حالانکہ اس دن کفیل خالد کو نہیں لایا تو حسب وعدہ وہ مال کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ نہ لانے کی شرط پائی گئی۔ (ف) جامع صغیر کے اکثر نسخوں میں لفظ غد (یعنی آئندہ کل کا دن) مذکور نہیں ہے، بلکہ مسئلہ مطلق ہے، اسی لئے فخر الاسلام اور صدر الشریعۃ اور قاضی خان نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اوپر کا مسئلہ جو قدوری کے حوالہ سے مذکور ہوا اس میں وقت معین موجود ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی وقت موجود نہیں ہے بلکہ مطلق ہے۔ پس یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول عنہ (طالب) کی موت سے کفیل کو بری ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ اس مسئلہ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مال کا ضامن ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ جب کفالت نفس میں وہ مر گیا تو کفیل عاجز ہو گیا اس لئے بری ہو گیا، کیونکہ اس کے جرمانہ میں مال لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہاں کفالت نفس کا خیال کرنے سے واقعی کفیل کو لانے کی قدرت نہیں ہے، اس لئے بری ہو گیا۔ مگر دوسری طرف کفالت مال کی بھی شرط موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر میں فلاں شخص کو تمہارے پاس حاضر نہ کر دوں تو میں مال کا ضامن ہوں۔ پس جب اس شرطیہ قسم کے وقت لانا ممکن تھا تو قسم منعقد ہے، پھر جب وہ مر گیا اور حاضر کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ حانث ہو گیا، اس لئے اس پر مالی کفالت لازم آجائے گی، یہ کفالت اس لئے لازم نہیں ہوئی کہ نفس کی کفالت کا یہی تقاضا ہے کہ یہاں ایسا ہو بلکہ اس لئے کہ اس میں شرط پر معلق کیا گیا ہے (م) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول بہ مر گیا ہو، اور اگر کفیل وقت سے پہلے مر گیا۔ شیخ ظہیر الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اصل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مال اس کے ترکہ میں واجب قرضہ کے طور پر ہوگا۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اظہر واوجہ ہے۔ م۔

قال: ومن ادعى الخ:- کہا کہ اگر زید نے خالد پر سو دینار کا دعوی کیا، اور ان کھرے اور کھوٹے ہونے کی صفت کے متعلق کچھ بیان نہیں کیا، اسی وقت بکر نے خالد کی حاضر ضامنی اس شرط پر قبول کر لی کہ اگر میں کل دن کے وقت اس کو حاضر نہ کر دوں تو اس کے سو دینار مجھ پر لازم ہونگے، لیکن دوسرے دن اسے حاضر نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر یہ سو دینار لازم ہو جائیں گے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دیناروں کی صفت بیان نہیں کی تھی کہ اسی وقت کفیل نے اس کی حاضر ضامنی (ذاتی کفالت) کر لی اور اس کفالت کے بعد اس مدعی نے اس کی صفت کا دعوی کیا تو اس کے دعوی پر توجہ نہیں دی جائے گی۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک دیناروں کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگرچہ اس کی صفت مجہول ہو،، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب صفت مجہول ہو تو مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، اور جب مجہول (یعنی واضح نہیں) ہوا تو وہ دعوی ہی صحیح نہیں ہوا۔ لانہ علق الخ:- کیونکہ کفیل نے ایسے مطلق مال کی کفالت کی

ہے جو خطر یعنی تردد سے معلق ہے۔ (ف) یعنی یوں کہا ہے کہ اگر میں شخص کو حاضر نہ کردوں تو مجھ پر سو دینار لازم ہیں، اور یہ نہیں کہا ہے کہ ایسے سو دینار ہیں جن پر تمہارا دعوی ہے، ان میں اول تو ان دیناروں کو مطلق رکھا، دوسری بات یہ ہے کہ خود پر اس شرط کے ساتھ لازم کئے کہ اگر مکفول عنہ کو حاضر نہ کرے، جبکہ یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ **ألا یری أنه الخ:** - کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کفیل نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو مکفول عنہ پر لازم ہیں۔ (ف) یعنی اس طرح نہیں کہا ہے کہ مجھ پر وہ درہم لازم ہوں گے جو تمہارے فلاں شخص پر لازم ہیں بلکہ اس کے فوراً چھوڑ دینے پر رشوت کے طور پر قبول کیا ہے۔

ولاتصح الکفالة الخ: - اور ایسے طریقہ پر کفالت ہی صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ دیناروں کی صفت کھری اور کھوٹی وغیرہ ہونے کی بیان کردے، یعنی جب مطلق مال کو اپنے اوپر شرطیہ لازم کرلے تو رشوت کا احتمال ہونے کی وجہ سے کفالت ہی صحیح نہیں ہوگی، اور یہ بھی وجہ ہے کہ صفت کو بیان کئے بغیر دعوی ہی صحیح اور مکمل نہیں ہے، اس لئے مدعی علیہ کو حاضر کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور حاضری لازم نہیں ہوئی تو حاضر کرنے کے لئے کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہوا۔ اس بناء پر مال کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی، کیونکہ مال کی کفالت حاضری کی کفالت پر مبنی تھی، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی صفت بیان کردی ہو۔ (ف) کیونکہ صفت بیان کردینے کے بعد مدعی کا دعوی صحیح ہوگیا، اس لئے مدعی علیہ کی حاضری واجب ہوگئی، اسی لئے حاضری کے لئے کفیل بننا بھی صحیح ہوا، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ امام محمدؒ کی دلیل میں دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت ہی نہیں کی ہے جس کا مدعی نے دعوی کیا بلکہ یہ چاہا ہے کہ مدعی اسے فوراً چھوڑ دے جس کے لئے مطلقاً سو دینار دینے کا اقرار کیا ہے، جس کی بناء پر رشوت دینے کا احتمال ہوجاتا ہے، اسی لئے کفالت ہی صحیح نہیں ہوئی۔ اسی صورت پر شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کفالت صحیح ہے جبکہ دعوی صحیح ہو، اور دعوی اسی وقت صحیح ہوگا کہ مال دعوی یعنی سو دینار کی صفت بیان کردے، جبکہ موجودہ صورت میں اس نے اپنے دعوی میں صفت بیان نہیں کی ہے، اس لئے دعوی صحیح نہیں ہوا، لہٰذا مدعی علیہ پر حاضری بھی لازم نہ ہوئی، چنانچہ حاضری کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی۔ شیخ ابوالحسن کرخی نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔ **ولهما أن المال الخ:** - اور شیخین یعنی امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مال کو معرفہ بیان کیا ہے، یعنی مطلقاً مال نہیں کہا ہے بلکہ یہ مال کہا ہے کہ یہ مال مجھ پر لازم ہوگا، تو لفظ "یہ" اسی مال کی طرف رجوع کرے گا یعنی وہ مال جس کا مکفول عنہ پر دعوی ہے، اور عام عادت یہ ہے کہ دعووں میں اجمالاً ہی کہا جاتا ہے، اس لئے دعوی کے بیان پر اعتماد کرکے مجمل دعوی بھی صحیح ہوجاتا ہے۔ پھر اس نے جب اجمال کا بیان شروع کیا تو وہ بیان اصل دعوی سے ہی ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ پہلی کفالت یعنی حاضر ضامنی صحیح ہے، اور دوسری کفالت جو اسی پر مترتب ہے یعنی مال ضامنی بھی صحیح ہے۔

توضیح: - اگر زید نے خالد کی ذات کی کفالت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر میں خالد کو کل حاضر نہ کروں تو تمہارا جتنا مال اس پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہوجائے گا پھر خالد کو تو اس دن وہ نہیں لایا مگر طالب ہی مرگیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ولاتجوز الکفالة بالنفس فی الحدود والقصاص عند ابی حنیفة معناه لایجبر علیها عنده وقالا یجبر فی حد القذف لان فیه حق العبد وفی القصاص لانه خالص حق العبد بخلاف الحدود الخالصة لله تعالٰی ولابی حنیفة قوله علیه السلام لاکفالة فی حد من غیر فصل ولان مبنی الکل علی الدرع فلا یجب فیها الاستیثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندری بالشبهات فیلیق بها الاستیثاق کما فی التعزیر ولو سمحت نفسه به یصح بالاجماع لانه امکن ترتیب موجبه علیه لان تسلیم النفس فیها واجب فیطالب به الکفیل فیتحقق الضم.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل لانے کے لئے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ (ف) یعنی جس شخص پر حد یا قصاص کا دعوٰی کیا گیا پھر اس پر کفیل بالنفس (حاضر ضامنی) کا مطالبہ کیا گیا تاکہ اس پر حد ثابت کی جائے، اور اس نے کفیل پیش کرنے سے انکار کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جبر کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ حد القذف ہی ہو۔ وقالا: یجبر الخ:- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حد القذف کی صورت میں کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ حد القذف میں بندہ کا حق ہے، اسی طرح قصاص میں بھی کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ بھی خالص بندہ کا حق ہے، بخلاف ان حدود کے جو خالص حق اللہ سے ہوں۔ (ف) یعنی ان میں البتہ کفالت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور شیخ محبوبیؒ نے کہا ہے کہ چوری کی حد میں بھی مجبور ہونا چاہئے۔ اور مرغینانیؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں جبر کرنے کے معنی قید کرنے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ طالب کو مطلوب کے ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے، یہاں تک کہ وہ اس طالب کی نظر سے اس کی اجازت کے بغیر او جھل اور پوشیدہ بھی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں جبر نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے (م ع)

ولأبی حنیفة الخ:- امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے، پھر اس کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی ہے۔ (ف) یعنی رسول اللہ ﷺ نے یہ بات مطلقاً فرمائی ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدود کے معاملہ میں کسی تفصیل کے بغیر مطلقاً کفالت نہیں ہے، یعنی خواہ وہ قذف ہو یا قصاص و سرقہ وغیرہ ہو یا خالص حدود ہوں۔ امام شافعیؒ و احمدؒ سے بھی یہ ایک روایت منقول ہے، لیکن بیہقیؒ و ابن عدیؒ نے اسکی روایت کر کے اسے ضعیف کہا ہے، اور اس پر جرح کرتے ہوئے اسے مجہول اور مدلس ہونے کا الزام لگایا ہے، لیکن حنفیہ اسے جرح تسلیم نہیں کرتے ہیں، قیاس بھی اسی بات کے موافق ہے کہ حدود کے معاملہ میں کفالت نہیں ہونی چاہئے۔ ولأن مبنی الکل الخ:- اور اس وجہ سے بھی کہ تمام حدود کی بنیاد اس کے ساتھ کرنے پر ہے۔ (ف) یعنی حدود میں یہ حکم عام ہے کہ شبہات کی وجہ سے وہ ساقط کر دئے جائیں۔ لہٰذا حدود میں مضبوطی کرنے کی کوشش کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف) جس حق میں بھی یہ صفت ہو کہ وہ ساقط کیا جا سکے تو اس میں خود ہی مضبوطی نہیں ہے تو اس میں کفیل بنا کر اسے مضبوط کرنا کس طرح لازم ہوگا۔ بخلاف سائر الخ:- بخلاف باقی حقوق کے کیونکہ وہ تو شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ ان میں ذاتی پختگی اور مضبوطی ہے۔ مثلاً: کسی شخص پر دوسرے کا مال باقی ہے، اس لئے اس قرضدار پر اس حق کو ادا کرنا واجب ہوا، اور اس کے معاملہ میں شبہ ہونے سے اس کے حق کو ساقط نہیں کیا جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا حق مضبوط ہے۔ فیلیق الخ:- اس لئے ان حقوق کی وصولی کے لئے انہیں یقینی بنانا اور مضبوط کرنا مناسب ہوگا۔ (ف) اور یہ بات کسی کو کفیل بنا لینے سے حاصل ہو جاتی ہے، جیسے کہ تعزیر میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جس چیز یا جرم کی وجہ سے تعزیر واجب ہوتی ہے اس میں مدعی کے لئے مدعی علیہ سے کفالت لی جائے اور جبر کیا جائے، تو اقوال کی طرح وہ ساقط ہونے کے لائق نہیں ہوتا۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ حدود اور قصاص میں کفیل پیش کرنے کے لئے مطلوب پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ولو سمحت نفسه الخ:- اور اگر مطلوب یعنی مدعی علیہ از خود اپنا کفیل دینے کی پیشکش کرے تو اس کی طرف سے کفالت بالاجماع صحیح ہے۔ (ف) یعنی اگر مطلوب، مدعی علیہ نے اپنی خوشی سے کفیل مقرر کر دیا تو امام اعظمؒ کے ساتھ ہی صاحبینؒ کے نزدیک بھی بالاتفاق یہ کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ کفالت کا مقصد اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے خود پر اس مدعی کے مطالبہ کو لازم کر لیا، جیسے کہ کوئی شخص اپنے اوپر کسی نذر کو لازم کر لیتا ہے۔ پس جب مدعی علیہ نے خود اپنا کفیل حاضر کر دیا تو اس کو اختیار ہوگا، یعنی اسے تسلیم کر لیا جائے گا۔ لأنه أمكن الخ:- کیونکہ کفالت کا جو موجب یعنی واجبی اثر ہے اسے عقد کفالت پر ثابت اور لازم کرنا ممکن ہے۔ (ف) یعنی کفیل کو پورا اختیار ہے کہ وہ مدعی علیہ کی طرف سے خود کو حاضر ضامنی مقرر کر لے،

اس لئے اس کی کفالت صحیح ہوگی،، کیونکہ حدود کے دعوی میں مدعی علیہ کو خود اپنی ذات مدعی کے حوالہ کر دینا واجب ہے۔ (ف) اس لئے مدعی علیہ سے یہی مطالبہ ہوگا کہ وہ از خود حاضر ہو جائے۔ فیطالب به الخ:- پس اسی حاضری کے لئے کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے حاضر ہو جائے۔ (ف) اور کفالت کے معنی یہی ہیں کہ دوسرے کے مطالبہ کے ساتھ اپنی ذمہ داری بھی شامل کر دی جائے اس حد تک کہ جیسے کسی اصیل سے مطالبہ کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کے کفیل سے بھی مطالبہ کیا جائے۔ الحاصل حدود کے مسائل میں مدعی علیہ کفالت پیش کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ خود مختار اور اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔

توضیح:- تعزیر وحدود وقصاص میں کفالت بالنفس جائز ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ولایحبس فیھا حتی یشھد شاھدان مستوران اوشاھد عدل یعرفه القاضی لان الحبس للتھمة ھھنا والتھمة تثبت باحد شطری الشھادة اما العدد اوالعدالة بخلاف الحبس فی باب الاموال لانه اقصی عقوبة فیه فلایثبت الابحجه کاملة وذکرفی ادب القاضی ان علی قولھما لایحبس فی الحدود والقصاص بشھادة الواحد لحصول الاستیثاق بالکفالة قال: والرھن والکفالة جائزان فی الخراج لانه دین مطالب به ممکن الاستیفاء فیمکن ترتیب موجب العقد علیه فیھما قال: ومن اخذ من رجل کفیلا بنفسه ثم ذھب فاخذ منه کفیلا اخر فھما کفیلان لان موجبه التزام المطالبة وھی متعددة والمقصود التوثق وبالثانیة یزداد التوثق فلایتنافیان.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید میں نہیں ڈالا جائے گا یہاں تک کہ ایسے دو گواہ گواہی دیدیں۔ (ف) ان گواہوں کی صفتیں یہ ہوں گی کہ اگر وہ مستور ہوں تو کم از کم دو ہوں۔ (ف) یعنی ان کے عادل ہونے کا حال کہ وہ عادل ہیں یا فاسق ہیں، معلوم نہ ہو بلکہ وہ مستور یعنی پوشیدہ ہوں، یا اگر ایک گواہ ہو تو وہ عادل ہو اور ایسا ہو کہ جسے قاضی پہچانتا ہو۔ (ف) بس دو صورتوں میں قید میں ڈالا جائے گا۔ اگر گواہ ایک ہو تو وہ عادل ہو اور اسے قاضی بھی جانتا ہو یا دو گواہ (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں وہ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا عادل ہونا یا فاسق ہونا کچھ معلوم نہ ہو بلکہ مستور الحال ہوں۔

لأن الحبس الخ:- کیونکہ قید کرنا حدود اور قصاص میں تہمت کی وجہ سے ہے۔ (ف) کہ شاید یہ شخص واقعۃً مفسد اور شرپسند ہو۔ والتھمة الخ:- اور شہادت کے دو حصوں میں سے ایک حصہ سے تہمت ثابت ہوتی ہے یعنی یہ کہ عدد مکمل (کم از کم دو ہوں) یا ایک ہو تو اس میں عدالت ہو۔ (ف) یعنی مکمل شہادت کے دو اجزاء ہوتے ہیں ایک عدد یعنی گواہ کا دو ہونا، اور دوم اس میں عدالت کی صفت ہونا، اب اگر گواہی کامل نہ ہوئی یعنی صرف ایک ہی غیر عادل گواہ ملا جس کی وجہ سے اس کا جرم ثابت نہ ہو سکا اور اسے فوراً رہا کر دینا لازم آیا تو کیا قاضی اسے گواہی مکمل ہونے تک کے لئے قید خانہ میں ڈال دے، تو اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں قید کئے رکھنا صرف تہمت کی وجہ سے ہوگا یعنی شاید یہ شخص واقعۃً اس حد یا قصاص پانے کا مستحق ہو، لیکن تہمت ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یا تو گواہ دو عدد ہوں اگرچہ ان کی عدالت ظاہر نہ ہونے سے شہادت کامل نہ ہو، مگر ان کا فاسق ہونا بھی معلوم نہ ہو، یا گواہ ایک ہی ہو جو عادل بھی ہو۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے شاید کچھ آثار سے تائید ہوتی ہے جیسے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے ایک شراب خور کو ایک گواہ کی بناء پر قید میں ڈال دیا، پھر جب اسے ہوش آگیا تو اسے ثابت کرنے کے لئے وہاں سے نکالا۔

بخلاف الحبس فی الأموال الخ:- بخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہو۔ (ف) کیونکہ مالی مقدمات میں یعنی جس پر مالی حق واجب الاداء ہو تو وہ قید کر دیا جاتا ہے تو اس میں ناقص گواہی کافی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ مالی معاملات میں زیادہ

سے زیادہ سزا قید کی بھی ہوتی ہے، اس لئے اس میں مکمل گواہی کے بغیر یہ مکمل سزا ثابت نہیں ہو سکتی۔ (ف) اور مکمل گواہی کا مطلب یہ ہے کہ دو عادل گواہ موجود ہوں۔ وذکر فی أدب القاضی الخ:-اور مبسوط کی کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حدود اور قصاص میں ایک عادل گواہ کی گواہی پر بھی قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ کفیل ہو جانے کے بعد ہی دعوی میں مضبوطی آجاتی ہے۔ (ف) یعنی چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کفیل بنالینا جائز ہے، اس لئے اسی کفالت سے ہی اس کی حاضری اور موجودگی میں مضبوطی اور پختگی ہو جائے گی اس لئے جب گواہی ناقص ہو تو اسے قید کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ع۔ قال: والرهن الخ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خراج میں بھی کفالت اور رہن دونوں جائز ہیں۔ (ف) یعنی اگر کسی ذمی پر خراج لازم ہو اور اس کی طرف سے کسی نے کفالت کرلی تو جائز ہوگا، اور اگر اس نے خراج کے عوض کچھ رہن رکھا تو بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ خراج ایک ایسا قرض ہوتا ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اسے وصول کرلینا ممکن بھی ہے، اس لئے اس کی کفالت کی ذمہ داری میں مطالبہ کی شرکت ہو جائے گی، اس لئے رہن ہو یا کفالت دونوں میں اس کے موجب کو عقد پر مرتب کرنا ممکن ہوگا۔ (ف) کیونکہ عقد کفالت میں اس عقد کا موجب یہ ہوتا ہے کہ خراج کے مطالبہ میں کفیل بھی ذمہ دار رہے، اور عقد رہن میں اس کا موجب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وصولی میں مضبوطی اور اطمینان حاصل رہے، یعنی رہن رکھے ہوئے مال سے خراج حاصل کرنا ممکن ہے۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ زکوٰۃ کے دین میں کفالت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ دراصل وہ کسی شخص کا قرض نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف مال کا مالک بنادینا ہوتا ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک اس زکوٰۃ کا قرض کسی مردہ کے ترکہ کے مال سے وصول نہیں کیا جاتا ہے، بخلاف خراج کے کہ وہ تو ترکہ سے بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ التمر تاشیؒ نے فرمایا ہے۔ ع۔

قال: ومن أخذ الخ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے اپنے مقروض سے کسی دوسرے کی ذات کو کفیل بنایا۔ (ف) یعنی مثلاً: زید نے اپنے مقروض بکر کو مجبور کر کے اس کی طرف سے خالد کو اسی (بکر) کے بروقت حاضر کرنے پر ایک کفیل بنایا، پھر آگے بڑھ کر بکر سے ہی ایک دوسرا کفیل شعیب کو بنالیا۔ (ف) تو یہ بات جائز ہوگی۔ چنانچہ یہ دونوں (خالد اور شعیب) ہی بکر کے دو کفیل ہو جائیں گے، اور ان میں سے ہر ایک اس بکر کی ذات کے کفیل ہو جائیں گے۔ لأن موجبه الخ:-کیونکہ عقد کفالت کا موجب مطالبہ کو لازم کردینا ہے۔ (ف) کفیل بنالینے کا خاص اثر ایک یہ ہوتا ہے کہ کفیل نے طالب کے مطالبہ کو خود پر لازم کرلیا ہے، یعنی مطلوب ہو یا کفیل دونوں میں سے ہر ایک حاضر کرنے کا ذمہ دار بن گیا ہے، اور مطالبہ مذکورہ ایک سے زیادہ (متعدد) ہو سکتا ہے۔ (ف) کہ ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ والمقصود التوثق الخ:-اور کفالت کا مقصد یہ ہے کہ مطالبہ اور وصول میں مضبوطی حاصل ہو، جبکہ دوسری کفالت سے اس میں مضبوطی اور بھی زیادہ آجاتی ہے، اس وجہ سے ان دونوں کفالتوں میں آپس میں کوئی منافات نہ ہوگی۔ (ف) یہ کفالت نفس میں جائز ہے، لیکن مالی کفالت کے مثل نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر دو شخصوں نے ایک ساتھ ایک کی جانی ضمانت لے لی تو جائز ہوتا ہے، اسی طرح اگر ٹھہر کر آگے پیچھے یا یکے بعد دیگرے کفالت کرے تب بھی جائز ہے۔ اس کے بعد اگر دونوں میں سے کوئی بھی اصیل (مطلوب) کو حاضر کردے تو جائز ہوگا اور یہ کفیل بری بھی ہو جائے گا۔ لیکن دوسرے شخص کی کفالت اس وقت بھی باقی رہ جائے گی۔ بخلاف مالی کفالت کے کہ اگر کسی مالی مطالبہ میں دو کفیل ہوں اور ایک ہی شخص اتنا مال ادا کردے تو وہ دوسرا بھی بری ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے مل کر ایک ساتھ ایک ہزار کی کفالت کی تو اس کا طالب (حق دار) ان دونوں میں سے ہر ایک سے پانچ پانچ سو درہموں کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر دونوں نے وقفہ وقفہ سے یعنی ایک کے بعد دوسرے نے کفالت کی تو اس طالب کو ان دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار درہم کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ شمس الائمہ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ مع۔ یہاں تک کفالت کی صرف ایک قسم یعنی کفالت بالنفس کا بیان تھا۔

توضیح:- مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید خانہ میں ڈالنے کی شرطیں۔ مالی مقدمات میں بھی مطلوب کو مقید کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ خراج میں کفالت اور رہن رکھنے کا حکم، زکوٰۃ کے دین میں کفالت کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به اومجهولا اذا كان دينا صحيحا مثل ان يقول تكفلت عنه بالالف او بما لك عليها وبما يدركك في هذا البيع لان مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيه الجهالة وعلى الكفالة بالدرك اجماع وكفى به حجة وصاركما اذا كفل بشجة صحت الكفالة وان احتملت السراية والاقتصار و شرط ان يكون دينا صحيحا ومراده ان لا يكون بدل الكتابة وسيا تيك في موضعه إن شاء الله تعالىٰ

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور کفالت کی دوسری قسم یعنی مالی کفالت تو یہ بھی جائز ہے۔ (ف) پھر وہ مال دو قسم کا ہوتا ہے یا تو وہ مال معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا، ان میں سے اگر مال معلوم کی کفالت ہو تو وہ بلا اختلاف جائز ہے، لیکن مال مجہول ہونے کی صورت میں علماء کا اختلاف ہے، لیکن ہمارے نزدیک مالی کفالت ہر حال میں یعنی وہ معلوم ہو یا مجہول ہو مطلقاً جائز ہے۔ **معلوما کان الخ:**- خواہ وہ مال جس کی کفالت کی گئی ہے معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ وہ دین صحیح ہو۔ (ف) وہ دین بدل کتابت جیسا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر کفیل یہ کہے کہ میں نے اس قرضدار کی طرف سے ہزار درہم کی کفالت کی۔ (ف) کہ اس میں مال معلوم ہے۔ یا یوں کہے کہ میں اس کی طرف سے اس مال کی کفالت کی جو تمہارا اس شخص پر باقی ہے۔ (ف) کہ اس مثال میں مال معلوم نہیں ہے یعنی مجہول ہے۔ یا یوں کہے کہ میں نے اس مال کی کفالت کی جو عقد بیع میں تمہارا اس پر لازم آتا ہو۔ (ف) یعنی اگر اس عقد بیع میں تم کو کسی قسم کا نقصان یا خسارہ ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں، اس کی مراد یہ ہے کہ مثلاً مشتری نے بائع سے کوئی چیز خریدی اور اسے اس بات کا خطرہ ہوا کہ شاید یہ چیز کسی دوسرے شخص کی ہو یا یہ شخص اس کا غلام نہ ہو بلکہ وہ آزاد شخص ہو تو ایسا ہونے سے اس مشتری کا ثمن ڈوب جائے گا، اس سے بچنے کے لئے اس نے ایک شخص کو کفیل بنالیا اور اس نے ذمہ داری لے کر اسے مطمئن کر دیا کہ اس عقد بیع میں اگر تم کو کچھ بھی نقصان ہوگا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اس مثال میں جس مال کی کفالت لی ہے وہ اگرچہ غیر معلوم ہے پھر بھی یہ کفالت جائز ہے۔

لأن مبنى الكفالة الخ:- کیونکہ کفالت میں سہولت کی گنجائش ہے، اس لئے اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی کفیل تو ابتداء میں محض احسان کے طور پر کفالت برداشت کرتا ہے تو اس میں گنجائش ہوتی ہے، اور اس کفیل پر کوئی چیز جبر کے ساتھ لازم نہیں کی جاتی ہے، اس لئے جب کفالت کی ابتداء میں ہی ایسی وسعت اور آسانی ہو تو اس میں کچھ تھوڑی سی جہالت بھی برداشت ہو جاتی ہے، چنانچہ امام مالک واحمدؒ کا یہی قول ہے۔ مع۔ اور سب سے زیادہ جہالت وہ ہے جو ضامن الدرک میں ہے، اس اعتبار سے کہ اس وقت تک یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں نقصان ہوگا یا نہیں پھر وہ کتنا ہوگا؟ اس طرح یہ ضمان گویا شرطیہ ہے کہ اگر تم کو اس بیع میں درک (دھوکہ، گھاٹا) ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ دوم مقدار ضمان معلوم نہیں ہے بلکہ جتنے کا بھی نقصان ہوگا اسی کا میں ضامن ہوں گا، اس لئے ضمان الدرک میں نسبۃً کچھ زیادہ جہالت ہوتی ہے۔

وعلى الكفالة الخ:- حالانکہ اس ضمان الدرک کے جائز ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔ (ف) یعنی جبکہ عقد بیع میں درک کا ضامن ہونا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اس میں سب سے زیادہ جہالت پائی جاتی ہے تو دوسری وہ تمام صورتیں جن میں اس سے بھی کم جہالت ہو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ اور اس مسئلہ میں اجماع کا حجت ہونا ہی کافی ہے۔ (ف) یعنی اجماع کا ہونا ہی بہت بڑی دلیل ہے، اور وہی دلیل کافی ہے۔ اس بناء پر امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں جو فرمایا ہے کہ مال مجہول کی کفالت

جائز نہیں ہے ان کے خلاف یہ حجت کافی ہے۔

وصار کما إذا الخ:- اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے زخم شجہ کی کفالت کی تو یہ کفالت صحیح ہوتی ہے۔(ف) زخم شجہ سے سر یا چہرہ کا زخم مراد ہے، ویسے اس کا زیادہ استعمال سر کے زخم میں ہوتا ہے۔ پس اگر زید نے بکر کے سر کو چوٹ لگا کر زخمی کر دیا، مگر ایسا قصداً نہ کیا ہو بلکہ خطاءً ہو گیا ہو، اب اگر اس وقت خالد نے بکر کی کفالت کر لی کہ تم کو اس زخم سے جو کچھ نقصان ہو گا میں اس کا کفیل ہوں گا، تو یہ کفالت صحیح ہو گی خواہ زخم سے جان جانے تک کی نوبت آئے یا نہ آئے، حالانکہ اپنے اس مقولہ میں جتنی مقدار کی دیت اور جرمانہ کی کفالت کی ہے وہ تو مجہول ہے، پھر بھی یہ کفالت صحیح ہو گی۔ وإن احتملت الخ:- اگرچہ اس سر کا زخم بڑھ کر جان بھی لے لے، یا زخم صرف سر تک ہی رہ کر اچھا ہو جائے۔(ف) اس صورت میں اگر جان چلی جائے یا مر جائے تو دیت کا ضامن ہو گا، اور اگر نہیں مرا بلکہ اچھا ہو گیا تو سر کے زخم کا جو جرمانہ ہوتا ہے وہ دینا ہو گا۔ پس مسئلہ مذکورہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس سر کے زخم (شجہ مذکورہ) کے مسئلہ میں جہالت کے ساتھ کفالت ہو تو بھی جائز ہو گی۔ وشرط أن یکون الخ:- آخر میں قدوریؒ نے اس مسئلہ میں یہ شرط لگا دی ہے کہ وہ دین مذکور صحیح ہو۔(یعنی قرض صحیح ہو، اور صحیح قرض وہ ہوتا ہے جس کا مطالبہ کرنے والا بندوں میں سے کوئی بھی موجود ہو اور اس کی ادائیگی کرنے یا اس سے بری کر دینے کے علاوہ وہ کسی تیسری صورت سے وہ ذمہ سے ساقط نہ ہو سکے۔ع۔ ومراده الخ:- اور اس کہنے سے قدوریؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ دین عقد کتابت کا معاوضہ نہ ہو۔(ف) یعنی کسی نے اپنے غلام کو کچھ متعین مال پر مکاتب بنایا یہ کہہ کر کہ اگر تم اپنا مال ادا کر دو تو تم آزاد ہو کہ یہ مال اگر اولاً غلام پر لازم آتا ہے لیکن اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، کیونکہ یہ دین ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر اسی غلام نے خود کو اس رقم کی ادائیگی سے عاجز مان لیا تو پھر یہ مال ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ غلام بھی حسب سابق غلام باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آنے سے انشاء اللہ تم کو معلوم ہو جائے گا۔(ف) یعنی جس جگہ کتابت اور مکاتب بنانے کا بیان آئے گا۔ اب آئندہ کفیل بننے کا فائدہ بیان کیا گیا ہے۔

توضیح:- کفالت مالی کی بحث۔ اس کی قسمیں ضامن الدرک۔ زخم شجہ۔ دین صحیح اس کی شرط، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: والمکفول له بالخیار ان شاء طالب الذی علیه الاصل وان شاء طالب کفیله لان الکفالة ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة وذلك یقتضی قیام الاول لاالبراء ة عنه الااذا شرط فیه البراء ة فحینئذ تنعقد حوالة اعتبارا للمعانی کما ان الحوالة بشرط ان لایبرابها المحیل یکون کفالة ولو طالب احدهما له ان یطالب الاخروله ان یطالبهما لان مقتضی الضم بخلاف المالك اذا اختار تضمین احد الغاصبین لان اختیاره احدهما یتضمن التملیك منه فلا یمکنه التملیك من الثانی اما المطالبة بالکفالة لایتضمن التملیك فوضح الفرق.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس اصل شخص سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے جس پر اس کا قرض باقی ہے۔ اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ اس دوسرے شخص سے بھی مطالبہ کرے جو اس کا کفیل بنا ہے۔(ف) یعنی کفالت کا موجب اور اصل مقصد یہ تھا کہ مطالبہ کرنے میں کفیل کا تعلق اصیل سے ہو جائے، لہٰذا یہ اصیل اس مطالبہ سے کنارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے کہ لأن الکفالة الخ:- کیونکہ کفالت کی اصل مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے۔ اسی اصل کا تقاضا یہ ہوا کہ اول یعنی اصیل بھی اپنی جگہ پر ذمہ دار کی حیثیت سے باقی رہے۔(ف) یعنی اصیل کی ذمہ داری بدستور باقی رہے، نہ یہ کہ اس سے ذمہ داری کی براءت ہو جائے۔(ف) یعنی مذکور معنی اس امر کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اصیل سے مطالبہ کا ذمہ ختم ہو جائے، کیونکہ اصیل کے حق میں قرض خواہ کا جو مطالبہ موجود تھا اسی کے ساتھ کفیل نے

بھی اپنا ذمہ ملادیا ہے، اس طرح دونوں ذمہ دار ہو گئے۔ **إلا إذا شرط الخ**:- مگر جبکہ اصیل نے اپنی براءت کی شرط کرلی ہو۔ (ف) یعنی کفیل بناتے وقت ہی اصیل نے یہ شرط کرلی ہو کہ اس کے بعد اب میری ذمہ داری ختم ہو جائے گی، یا خود کفیل نے اس شرط کے ساتھ اس اصیل کی ذمہ داری لی ہو کہ اب وہ اصیل اس سے بالکل بری ہو گا اور اس کا اب کوئی تعلق نہیں رہے گا۔ پھر مکفول لہ (طالب) نے یہ شرط منظور کرلی ہو۔ پس ایسی صورت میں معانی کے اعتبار سے یہ حوالہ درست اور منعقد ہو جائے گا۔ (ف) یعنی جب اصیل کا بری ہو جانا شرط کر دیا گیا تو اب یہ کفالت صرف برائے نام رہی۔ اس لئے اب یہ حقیقت میں حوالہ کر دینے کی صورت ہو گئی یعنی ایک شخص کے بجائے دوسرے کو وہ ذمہ داری منتقل کر دی گئی، کیونکہ اگرچہ بظاہر کفالت کا نام ہے مگر معاملات میں یہ طے شدہ بات ہے کہ ان میں الفاظ کا نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ اور جس معاملہ میں قرضدار اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دیتا ہے اسے حوالہ کرنا ہی کہا جاتا ہے، اور یہی معنی یہاں بھی پایا جارہا ہے۔ چنانچہ یہ کفالہ بھی حوالہ ہو گیا، اسی لئے یہ بات مشہور ہے کہ جس کفالہ میں اصیل کو بری کرنا شرط کر دیا جائے وہ حوالہ ہو جاتا ہے۔

كما أن الحوالة الخ:- جیسے کہ برعکس اگر کوئی حوالہ اس شرط کے ساتھ ہو کہ اس حوالہ کی وجہ سے حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو وہ کفالہ ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی اگر کسی نے دوسرے پر ذمہ داری عائد کر دی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بھی بری نہیں ہے تو یہ برائے نام حوالہ ہو گا مگر اصل میں یہ کفالہ ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ حوالہ اور کفالہ میں یہ فرق ہے کہ کفالہ میں اصیل اور کفیل دونوں ہی ذمہ دار ہوتے ہیں، لیکن حوالہ میں اصیل ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے اور اس کی ذمہ داری محتال علیہ یعنی اس شخص پر آجاتی ہے جس کے حوالہ کی گئی ہو، اس بناء پر اگر کفالہ کہہ کر اس میں اصیل کی براءت شرط کر دی گئی ہو تو وہ بھی حوالہ ہے۔ اور حوالہ کہہ کر اگر اصیل کی ذمہ داری کی بھی شرط ہو تو وہ بھی کفالہ ہے۔ الحاصل قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا قرض اور حق وصول ہو جانے تک اصیل یا کفیل جس سے چاہے مطالبہ کرے جبکہ کفالت ہو۔ **ولو طالب الخ**:- اور اگر مکفول لہ (طالب) نے اصیل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کیا (ف) اور ابھی تک قرض وصول نہ ہوا تو اس کا پرانا اختیار باقی رہتا ہے کہ دوسرے سے یا جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ (ف) اور ایسی بات نہیں ہو گی کہ کسی ایک سے مطالبہ کی وجہ سے دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہو، جیسا کہ کچھ غصب وغیرہ کی ضمانتوں میں ہوتا ہے بلکہ کفالت کے مسئلہ کے بارے میں تو یہ فرمایا ہے کہ **وله أن الخ**:- مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ کفیل اور اصیل دونوں سے ایک ساتھ ہی مطالبہ کرے، کیونکہ کفالت کا تقاضا اور مفہوم ہی ضم یعنی ملانا ہے۔ (ف) یعنی کفالت کا اثر یہ ہے کہ دونوں کا ذمہ ایک دوسرے سے مل گیا ہے، اس لئے وہ دونوں ہی حق مطالبہ میں ملے ہوئے ہیں، گویا وہ دونوں ہی اس مال کے قرض دار ہیں، یا دونوں حاضر ضامنی کے یکساں ذمہ دار ہیں۔ **بخلاف المالك الخ**:- برخلاف مالک کے کہ جب اس نے دونوں غاصبوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا ہو۔ (ف) تب وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ پہلے یہ طے کر لیا ہو کہ دونوں میں سے جس کسی سے چاہے گا مطالبہ کرے گا۔ اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ بکر نے زید کا مال غصب کر لیا اور وہ مال ضائع ہو گیا، اس وقت مالک کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو بکر سے تاوان وصول کرلے پھر بکر زید سے وصول کرلے، لیکن جبکہ مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا تو وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

لأن اختياره الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک غاصب کو ذمہ دار مان لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اسی کی ملکیت میں مال دیا ہے۔ (ف) اسی بناء پر جب مالک نے غاصب سے مغصوب مال کی ضمانت لے لی تو اس ضمانت کی مکمل ادائیگی کے بعد وہ مال اسی غاصب کا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب مالک نے دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر لیا یا طے کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اسی غاصب کو اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔ **فلا يمكنه الخ**:- چنانچہ مالک کو اب یہ اختیار باقی نہیں رہا کہ وہ اب دوسرے کو اسی مال کا مالک بنائے۔ (ف) کیونکہ اس مالک نے اب اپنے مال کا پہلے شخص کو

مالک بنانا طے کرلیا ہے، اس لئے اب وہ مال اس کا باقی نہیں رہا کہ وہ دوسرے کو اس کا مالک بنائے۔ **أما المطالبة الخ**:۔مگر کسی کو کفیل بنانے کی وجہ سے اس سے مطالبہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس نے اس کفیل کو بھی اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔
(ف) یعنی مکفول لہ نے اگر کفیل سے مطالبہ کیا تو اس کا معنی یہ نہیں ہوئے کہ اس نے اپنا اصل ملک اس شخص کی ملکیت میں دینا منظور کرلیا ہے بلکہ اس مطالبہ کا اصل ذمہ اصلی قرضدار ہے، پھر بھی اس کفیل سے صرف اس لئے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ اس نے ذمہ داری قبول کرلی ہے۔ اسی بناء پر وہ اصیل قرضدار سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ اس تفصیل کی بناء پر کفالت اور ضمانت مالک کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

توضیح:۔ کیا مکفول لہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اصیل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کرے یا کسی ایک سے کرسکتا ہے اگر براءت کی شرط کردی گئی ہو۔ حوالہ اور کفالہ کی تعریف اور دونوں میں فرق، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ویجوز تعلیق الکفالة بالشروط مثل ان یقول ما بایعت فلانا فعلی وما ذاب لک علیه فعلی او ما غصبک فعلی، والاصل فیه قوله تعالیٰ ﴿ولمن جاء به حمل بعیر وانا به زعیم﴾ والاجماع منعقد علی صحة ضمان الدرک، ثم الاصل انه یصح تعلیقها بشرط ملائم لها مثل ان یکون شرطا لوجوب الحق کقوله اذا استحق المبیع او لامکان الاستیفاء مثل قوله اذا قدم زید وهو مکفول عنه او لتعذر الاستیفاء مثل قوله اذا غاب عن البلدة وما ذکر من الشروط فی معنی ما ذکرناه، فاما لا یصح التعلیق بمجرد الشرط کقوله ان هَبَّت الریح او جاء المطر، وکذا اذا جعل واحدا منهما اجلا، الا انه یصح الکفالة ویجب المال حالا، لان الکفالة لما صح تعلیقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة کالطلاق والعتاق.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کو شرطوں کے ساتھ معلق کرنا بھی جائز ہے۔ (ف۔یعنی میں نے اس شرط پر کفالت کی، یا جیسے: کہ یوں کہا کہ تم کو اس عقد بیع میں جو کچھ نقصان ہو میں تمہارے لئے اس کا ضامن ہوں۔ **مثل ان یقول الخ** مثلاً: یوں کہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ عقد بیع کا جو معاملہ کیا ہے وہ مجھ پر ہے۔ (ف۔اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ جو کچھ خرید و فروخت کیا ہے اس میں اگر تم کو درک (نقصان یا دھوکہ) ہوجائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ جیسے کسی شخص کے بھروسہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بہت ہی معتمد و معتبر ہے اس سے کسی قسم کا معاملہ کرنے میں دھوکہ بازی کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اس لئے تم اس شخص کے ساتھ بلا تأمل و خوف و خطر اپنا معاملہ طے کرلو۔ اور بالفرض اگر کوئی خطرہ ہوجائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ **وما ذاب الخ** اور جو کچھ تمہارا حق اس پر نکلے وہ مجھ پر ہے۔ (ف۔یعنی اگر تم اس کے ساتھ کچھ لین دین کے معاملات کرو اور تمہارا اس پر کچھ مال لازم آجائے تو میں اس کی وصولی کا ذمہ دار ہوں)۔

أو ما غصبک فعلی.

یا فلاں شخص نے تمہارا جو کچھ بھی غصب کیا وہ مجھ پر ہے، (ف: یعنی اگر فلاں شخص نے تمہارا کچھ مال غصب کیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یہ سب صورتیں بالفعل موجودہ قرضہ کی ضمانت پر مقصود اور منحصر نہیں ہیں، بلکہ آئندہ بھی جو کچھ لازم آجائے وہ بھی اس میں داخل ہے یہاں تک کہ اگر فلاں شخص نے تمہارے ساتھ بیع کا کچھ معاملہ کیا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے اسی طرح اگر تمہارے اور اس کے آپس کے معاملے میں تمہارا اس پر کچھ باقی نکلے تو میں اس کی وصولی کیلئے کفیل ہوں، یا میں یقین کے ساتھ یہ کہتا ہوں کہ فلاں شخص غاصب بالکل نہیں ہے، اسی لئے اگر کبھی کچھ غصب کرلے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں پس یہ ساری مذکورہ شرطیں اور باتیں کفیل بننے پر دلالت کرتی ہیں لہذا اگر اس شخص نے کچھ غصب تو نہیں کیا مگر اس کے ہاتھ سے مالک کا کچھ نقصان ہوگیا تو وہ کفیل

ضامن نہ ہوگا، بلکہ مذکورہ شرطوں کے مطابق ضامن ہوگا۔

والأصل فيه قوله تعالىٰ ﴿ ولمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم ﴾

اس حکم کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ ولمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم ﴾ یعنی (یوسف) بادشاہ تم لوگوں (برادران یوسفؑ) سے کہتا ہے کہ جو شخص کہ اس گم شدہ پیالہ کو لائے اسے ایک اونٹ کے وزن اٹھانے کے برابر غلہ ملے گا۔ اور میں اس کا کفیل ہوں۔

والإجماع منعقد على صحة ضمان الدرك اور ضمان الدرک کے صحیح ہو جانے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ (ف: یعنی ضمان الدرک جس کی تفسیر پہلے بارہا گزر چکی ہے، کہ جو تم نے اس کے ساتھ بیع کا معاملہ کیا خواہ کچھ خریدا یا بیچا ہو تو میں اس بیع درک کا ضامن ہوں، یعنی اگر وہ بیع کسی دوسرے شخص کا مال نکل آئے یا اس میں کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس کے ثمن کا ذمہ دار ہوں، یا ثمن جو وہ دیگا اگر اس پر کسی دوسرے شخص کا حق نکل آئے یا کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس مبیع وغیرہ کا ذمہ دار ہوں گا، حالانکہ اس وقت تک یہ بات بھی معلوم نہ ہو کہ کچھ درک ہوگا بھی یا نہیں، اور اگر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہوگی، اس لئے ان صورتوں میں مکفول بہ مجہول اور غیر معلوم ہے، اسی طرح اس میں کفالت شرطیہ ہے حالانکہ یہ تمام صورتیں بالاجماع جائز ہیں اور یہ معلوم ہے کہ اجماع ایک قوی دلیل ہے، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

پھر شرطوں کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مناسب شرطیں (۲) غیر مناسب شرطیں، اسلئے: ہمارے ہاں بھی مطلق شرطیں جائز نہیں ہیں اسی لئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل اس طرح فرمائی ہے۔

ثم الأصل أنه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل أن يكون شرطا لوجوب الحق كقوله " إذا استحق المبيع أو لامكان .

پھر اس مسئلہ میں بنیادی بات اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کفالت کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے جو کفالت کے مناسب بھی ہو، مثلاً ایسی شرط ہو کہ حق واجب ہونے کیلئے شرط ہے جیسے کہ یوں کہے، اگر بیع پر کوئی اپنا حق ثابت کر کے لیجائے (ف: تب میں تمہارے لئے اس ثمن کا کفیل ہوں، کیونکہ مشتری اپنے حق کا اسی وقت حق دار یا دعوے دار ہوگا جبکہ اس کی مبیع کو اس کے پاس سے کوئی لیجائے، یعنی بائع کے سوا کوئی دوسرا شخص اس مبیع پر اپنی ملکیت اور استحقاق کو ثابت کر دے اور وہ بائع کی بیع کو تسلیم نہ کرے تب مشتری کو یہ حق ہوگا کہ اپنے دیئے ہوئے ثمن کا مطالبہ کرے)۔

الإستيفاء مثل قول إذا قدم زيد وهو مكفول عنه.

یا وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا ممکن اور آسان ہو جائے۔ (ف: یعنی جس شخص پر حق واجب ہوا اس سے وصول کرنے کیلئے مناسب شرط کی ہو، مثلاً یوں کہے کہ جب زید آ جائے وہ زید ہی مکفول عنہ ہو۔ (ف: یعنی زید پر دوسرے شخص کا حق لازم تھا اور بکر نے اس زید کی طرف سے کفالت کر لی اس شرط کے ساتھ کہ جب زید آ جائے تب میں تمہارے حق کیلئے کفیل ہوں کہ یہ شرط اس شخص کے حق میں مناسب ہے کیونکہ زید کے آنے کے بعد ہی حق مذکور وصول کر کے اس طالب کو پہنچا نا ممکن ہے یا یہ کہ اس زید کے کہنے سے یہ بکر اپنی طرف سے ادا کر دیگا، بعد میں زید سے وہ وصول بھی کریگا۔

أو لتعذر الإستيفاء مثل قوله إذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرنا

یا ایسی شرط کہ اس وقت حق وصول کرنا تقریباً ناممکن ہو

ف: یعنی اس نے اس شرط پر کفالت کی کہ طالب کو اپنا وصول کرنا ناممکن ہو جائے مثلاً یوں کہے کہ جب یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے۔ ف: تب میں تمہارے حق کا کفیل ہوں، اس صورت سے کہ مثلاً زید پر بکر کا حق باقی ہو اور اس نے کفیل

بنانا چاہا اس وقت خالد نے اس شرط کے ساتھ اس کی کفالت کی کہ تم اس سے اپنا حق مانگتے رہو اگر بالفرض وہ اس شہر سے نکل کر کہیں دور چلا جائے یا غائب ہو جائے تب میں تمہارے مال کا کفیل ہوں۔ اس لئے کہ یہ شرط بھی مناسب ہے۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے کسی شرط کے ساتھ کفالت کو معلق کرنا جائز ہے جو عقد کفالت کے مناسب بھی ہو چنانچہ اس مسئلہ کے ضمن میں ہم نے جتنی شرطیں بیان کی ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں ف: یعنی تم اس شخص کے ساتھ لین دین کا جو معاملہ کرو۔ یا یہ کہا کہ فلان شخص پر تمہارا جو کچھ حق ثابت ہو۔ یا فلان شخص تمہارا جو کچھ مال غصب کرے۔ کہ یہ سب ایسی شرطیں ہیں جو کفالت کے لئے مناسب ہیں۔ اسلئے ایسی شرطیں لگانی جائز ہیں۔

فأما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله إن هبت الريح أو جاء المطر.

اور فقط شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ف: یعنی ایسی شرط لگانا جو کفالت کے مناسب نہ ہو کر فقط شرط ہو تو فقط ایسی شرط سے کفالت کی تعلیق جائز نہیں ہے جیسے کہ اس نے یوں کہا کہ اگر بارش ہوئی یا ہوا چلی۔ ف: تو میں نے اس کی کفالت قبول کر لی یعنی اگر آندھی آئی تب میں کفیل ہوں گا یا مینہ برسا تب میں کفیل ہوں گا۔ کہ ایسی شرطیں کفالت کے مناسب اور قابل نہیں ہیں بلکہ لغو ہیں۔

و كذا إذا جعل واحدا منهما أجلا إلا انه يصح الكفالة و يجب المال حالا.

اسی طرح اگر ان دونوں جیسی باتوں میں سے کسی کو کفالت کی میعاد اور حد ٹھہرایا ف: مثلا یوں کہا کہ اندھی آنے تک کے لئے میں نے کفالت کی تو ایسے وقت کی تحدید لغو ہوگی۔ اور اس سے حد تعیین کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ یہ کفالت صحیح ہو جائے گی۔ اور کفالت کا مال اسی وقت لازم ہو جائے گا ف: اور اس وقت کی تعیین لغو ہو جائے گی

لأن الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق و العتاق.

کیونکہ جب کفالت ایسی چیز ہے کہ اس کو کسی قسم کی شرط کی ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو وہ فاسد اور غلط حدود و میعاد سے خود فاسد نہ ہوگی جیسے کہ طلاق اور عتاق میں ہے۔ ف: اگر کسی نے طلاق یا عتاق کو کسی بھی فاسد شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ طلاق ہو یا عتاق ہو فوراً واقع ہو جائیگی اور وہ شرط لغو ہو جائیگی اسی طرح کفالت کے مسئلے میں فاسد میعاد کا حکم ہوگا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کفالت میں اگر شرط نا مناسب ہو تو یہ کفالت بالکل صحیح نہیں ہوگی اور اگر غیر مناسب میعاد مقرر کی تو وہ میعاد لغو ہو گی اور کفالت اسی وقت صحیح ہو جائیگی۔ یعنی اس کفالت کا مال اسی وقت بلا انتظار لازم آ جائے گا اسی جگہ مصنفؒ نے جو علت بیان کی ہے اس میں وہم معلوم ہوتا ہے کہ تعلیق شرط فاسد سے طلاق کی طرح فساد نہ ہوگا بلکہ وہ شرط لغو ہو جائیگی یعنی وہم ہوتا ہے کہ نا مناسب شرط کے ساتھ بھی کفالت صحیح ہو جائیگی۔ حالانکہ مبسوط و فتاوی قاضی خان میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ کفالت جب شرط فاسد کے ساتھ معلق ہو تو وہ کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مف۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جب مکفول بہ مجہول یا مناسب شرط ہو تو کفالت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح: کفالت کو شرطوں کے ساتھ معین کرنا، مثالیں، دلائل، شرطوں کی قسمیں، اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، دلائل۔

والاصل فيه قوله تعالىٰ: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾

صاع کو لانے والے کو ایک اونٹ بدلہ میں ملے گا، یہ بادشاہ وقت حضرت یوسف علیہ السلام کا وعدہ ہے، یہ سورۃ یوسف کا قصہ ہے، جو مختصرا اس طرح ہے کہ جب سیدنا یوسف علیہ السلام کے سوتیلے بھائی اور ان کے اپنے ایک بھائی کا غلہ لے کر شاہی دربار سے آگے بڑھے تو بادشاہ کی طرف سے یہ آواز لگائی گئی کہ بادشاہ کا صاع چوری ہو گیا ہے اور جو کوئی اس کو تلاش کر کے

لادے اس کیلئے انعام کے طور پر ایک اونٹ کا غلہ ہے، اور اس آواز لگانے والے نے یہ بھی کہا کہ میں بادشاہ کی طرف سے اس غلہ کا ذمہ دار اور کفیل ہوں، پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ کے غلہ جس کی مقدار نامعلوم ہے اور اس میں کمی بیشی ہوسکتی ہے اس کے باوجود اس کی کفالت صحیح ہوئی تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر چہ مکفول بہ نامعلوم ہو پھر بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ منادی (آواز لگانے والے) نے اعلان کے وقت قطعی طور سے کفالت نہیں کی بلکہ اس شرط کے ساتھ معلق کیا کہ اگر کوئی اس صاع کو نکال کرلے آیا تب میں اس کا کفیل ہوں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے، اور یہ قصہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا اور یہ ان کی شریعت کا معاملہ تھا مگر اللہ نے ہمارے سامنے اسے بیان کر کے اس شریعت کو منسوخ نہیں فرمایا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جس سابقہ شریعت اور قانون کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے بیان کیا اور اسے منسوخ نہیں کیا تو وہ حکم ہم پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

اس لئے ہماری شریعت میں بھی یہ بات لازم ہوگئی کہ کفالت کو شرائط پر معلق کرنا جائز ہے، اور اگر اس قاعدہ پر یہ اعتراض ہو کہ اس آیت کریمہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ منادی نے جس شخص کی کفالت کی وہ بھی تو اس وقت معلوم نہیں تھا بلکہ یہ کہا گیا تھا جو بھی اس صاع کو لے آئے گا، تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مکفول لہ اگر نامعلوم شخص ہو تو بھی اس کی کفالت جائز ہے، حالانکہ یہ بات ہمارے اور تمہارے کسی کے ہاں جائز نہیں، ابن الہمام نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ہاں اگر مکفول لہ مجہول ہو تو کفالت جائز نہیں، اور اس کے جائز ہونے کا جو پہلے حکم تھا اب وہ منسوخ ہوگیا ہے، مگر صرف اس کے منسوخ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا ہے کہ اس آیت کریمہ سے جو کچھ بھی ثابت ہوا وہ منسوخ ہو جائیں بلکہ وہ باقی سب بدستور جائز ہیں۔

(ص ۱۱۷ عربی ۳۵۵ اردو)

فإن قال: تكفلت بمالك عليه فقامت البينة بالف عليه ضمنه الكفيل لأن الثابت بالبينة كالثابت معاينة فيتحقق ما عليه فيصح الضمان به وإن لم تقم البينة فالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه ويصدق في حق نفسه لولايته عليها.

ترجمہ: پس اگر کفیل نے یوں کہا کہ جو مال یا حق اس پر لازم ہے میں نے اس کی کفالت کی (ف: اس جملہ کے کہنے تک مکفول بہ مجہول ہے، یا یہ کہا جو کچھ تمہارا اس پر نکلے میں نے اس کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوگئی) اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ آ گئے کہ اس پر مکفول لہ کے ہزار درہم لازم ہیں (یعنی کسی بھی دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس پر ہزار درہم باقی ہیں) تو کفیل ان ہزار درہموں کا ضامن ہوگا، کیونکہ جو بات گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے وہ حکم میں ایسی ہی ہے گویا وہ آنکھوں سے دیکھ کر ثابت ہوئی ہو، اس لئے اس کی ضمانت صحیح ہوگئی۔

وإن لم تقم البينة فالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة.

اور اگر گواہ سامنے نہ آسکے یا نہ پائے گئے (ف: اور مکفول لہ اور کفیل کے درمیان اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً مکفول لہ نے کہا میرے اس پر دو ہزار درہم باقی ہیں اور کفیل نے کہا نہیں وہ تو ایک ہزار درہم باقی ہیں) تو اس صورت میں کفیل نے اپنی زبان سے جس مقدار کا اعتراف کرلیا ہے اس کا اعتبار ہوگا مگر اس کی قسم کھالینے کے بعد۔

ف: کیونکہ اس شخص کی بات قسم کھانے کے بعد قبول ہوتی ہے جو کسی بات کا انکار کرتا ہو اسی لئے اس کفیل کا قول قبول ہوگا کیونکہ یہ تو اپنے اوپر زیادہ مال کے لازم ہونیکا منکر ہے۔

ف: اس جگہ مکفول لہ نے جو مقدار یعنی دو ہزار بتائی ہے وہ اس مقدار ایک ہزار سے زیادہ ہے جسکا کفیل نے اقرار کیا ہے

اسلئے قسم کھانے کی وجہ سے اس کفیل کی بات مانی جائے گی اور مکفول لہ پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے گواہ لائے تا کہ ایک ہزار سے زائد یعنی دو ہزار کا ثبوت ہو جائے اور یہ زیادتی اس پر لازم آ جائے اب اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے، کہ اگر خود مکفول عنہ یہ کہہ دے کہ ہاں دو ہی ہزار ہیں ہزار نہیں ہیں یعنی ایک ہزار نہیں ہیں تو کیا ایسا کہنے سے کفیل پر بھی دو ہزار ہی لازم آ جائیں گے، تو اس کا جواب یہ ہے۔

فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه
اگر مکفول عنہ نے خود ہی اس مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا جس مقدار کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو کفیل کے خلاف اس مکفول عنہ کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار خود پر نہیں بلکہ غیر پر ہو رہا ہے۔
ف: جبکہ غیر کے خلاف اقرار کر لینے سے اس کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر اس اقرار کرنے والے کو اس غیر پر حق کی ولایت حاصل ہو حالانکہ اس مسئلے میں اس کفیل پر اس مکفول عنہ کی کوئی ولایت نہیں ہے،
ف: لہذا اس مکفول عنہ کے اقرار کرنے سے کفیل پر کچھ بھی زیادتی لازم نہ ہوگی۔

ويصدق فى حق نفسه لولايته عليها.
البتہ اس مکفول عنہ کی تصدیق خود اس کے اپنے حق میں ہوگی، کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر تو ولایت کا حق حاصل ہے،
ف: اس لئے مکفول لہ اس مکفول عنہ کے اقرار کے مطابق اس زیادتی کا خاص کر اس سے مطالبہ کریگا۔
لیکن یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ مکفول عنہ کی خود اپنی ذات پر ولایت بھی اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ اقرار کرنے والا عاقل اور بالغ ہو، اسی بناء پر تجارت کی اجازت پائے ہوئے غلام کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے یوں کہا کہ اس شخص پر جو کچھ باقی ہے میں نے اس کی کفالت کی اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ سامنے آ گئے کہ اس پر ایک ہزار درہم باقی ہے۔ اور اگر گواہ سامنے نہ آئے اور اس مقدار کے بارے میں مکفول لہ اور کفیل کے درمیاں اختلاف ہو گیا، اس صورت میں خود مکفول عنہ نے کفیل کے اقراری مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا، تفصیل مسائل، حکم دلائل۔

قال: وتجوز الكفالة بأمر المكفول عنه وبغير أمره لإطلاق ما روينا ولأنه إلتزام المطالبة وهو تصرف فى حق نفسه و فيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضى به فان كفل بامره رجع بما ادى عليه لانه قضى دينه بامره وان كفل بغير امره لم يرجع بما يوديه لانه متبرع باداثه وقوله رجع بما ادى معناه اذا ادى ما ضمنه اما اذاادعى خلافه رجع بما ضمن لانه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كما اذاملكه باالهبة اوبالارث وكمااذاملكه المحتال عليه بما ذكرنا فى الحوالة بخلاف المامور بقضاء الدين حيث يرجع بما ادى لا نه لم يجب عليه شيئ حتى يملك الدين بالاداء وبخلاف ما اذا صالح الكفيل الطالب عن الالف على خمس مائةلانه اسقاط فصار كما اذا ابرا الكفيل:
قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکفول عنہ کا حکم اور اس کا قول ہو یا نہ ہو بہر صورت کفالت جائز ہوتی ہے۔ (ف: یعنی اگر مکفول عنہ (مطلوب) نے کسی کو اپنی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا جب بھی صحیح ہے، اور اگر اس کے کہے بغیر کسی نے از خود اس کی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا تب بھی صحیح ہے، کیونکہ اس بارے میں جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہے (ف: یعنی رسول

ﷺ کا وہ فرمان جس میں ہے کہ ''زعیم غارم ہے'' یعنی کفیل ضامن ہے تو یہ اس اعتبار سے مطلق ہے کہ خواہ مکفول عنہ کے کہنے پر کوئی بنا ہو یا از خود ہو گیا ہو۔

اور اس وجہ سے بھی کہ کفالت تو خود ہر ایک مطالبہ مالی کو لازم کر لینا ہوتا ہے، اور یہ تو خود اپنی ذات پر تصرف کرنا ہوتا ہے۔

ف: کسی دوسرے پر تصرف نہیں ہوتا ہے جیسے اپنے اوپر کوئی نذر مان لینا اور وہ نذر اسپر لازم ہو جاتی ہے اس لئے کفیل پر بھی یہ مطالبہ لازم ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ اگر مکفول لہ (طالب) چاہے تو اس سے مطالبہ کر سکتا ہے

و فيه نفع الطالب و لا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضي به.

اور ایسا کرنے میں اس طالب کا تو سراسر نفع ہے اور مطلوب کا بھی اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کہ بعد میں یہ کفیل اس سے مطالبہ بھی نہیں کر سکتا (ف: یعنی جب مطلوب نے اس کفیل کو ایسا کرنے کیلئے کہا بھی نہیں تو کفیل کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس کی طرف ایک بار ادا کر دینے کے بعد ہی اس سے تقاضا کرنے لگے جس سے اس کفیل کو بعد میں تکلیف یا شرمندگی اٹھانی پڑے اور اگر ادائیگی کیلئے اس نے پہلے کہہ دیا تھا تو اب اس کے واپس کرنے میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ اسے واپسی کا حق اس وقت ہوا ہے جب کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کیلئے حکم دیا ہے اور اس پر وہ راضی بھی ہو چکا ہے۔

ف: کہ ایک مرتبہ تو اس کفیل نے اپنی رضامندی سے اسے کہہ دیا ہے اور رضامندی کے بعد اس پر کوئی زیادتی نہیں ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ کفالت میں اس مطلوب و مقروض پر کوئی نقصان اور ایذاء رسانی نہیں ہے، کیونکہ دو حال سے خالی نہیں ہے یعنی یہ کہ مطلوب نے اس کفیل کو خود ہی کفالت اور ذمہ دار بن جانے کیلئے کہا ہے یا نہیں کہا ہے، اب اگر اس نے کچھ نہیں کہا ہے اور اس نے از خود کفیل بن کر مال ادا کر دیا تو وہ بعد میں مطلوب سے اس مال کے واپس چاہنے کا حق نہیں رکھتا ہے، ہاں اگر اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بنا ہو تو وہ ادائیگی کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس ادائیگی کیلئے تو وہ خود ہی پہلے راضی ہو چکا ہے اس لئے بھی اس پر کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔

معلوم ہونا چاہیئے کہ مطلوب کی طرف سے وکیل بننے کیلئے کہنے کے بعد اور اس کے کہے بغیر از خود کفیل بن جانے میں صرف اس بات کا فرق ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں وکیل کو اس مطلوب سے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، جبکہ دوسری میں مطالبہ کا حق بھی باقی نہیں رہتا۔

فان كفل بامره رجع بما ادى عليه.

پس اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے بعد کفالت کی تو جو کچھ ادا کر دیا ہے وہ اس مطلوب سے بعد میں مانگ کر واپس لے سکتا ہے (ف: یعنی اگر مطلوب نے کسی سے کہا تم میری طرف سے حق کی ادائیگی کیلئے کفیل ہو جاؤ جو اس کا میرے ذمہ لازم آتا ہے، اور اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بن گیا اور طالب کے مطالبہ نے اتنا مال ادا کر دیا تو وہ اپنے اس مال کو مطلوب سے واپس لے سکتا ہے۔

لأنه قضى......

: کیونکہ کفیل نے اس قرض دار کے حکم سے ہی اس کا قرض ادا کیا ہے (ف: لیکن یہاں دو باتیں شرط ہیں (۱) یہ کہ مطلوب ایسا شخص ہو کہ اس کا اقرار صحیح مانا جاتا ہو (۲) یہ کہ اس کے کہنے میں ایسا لفظ ہو جو اپنی طرف سے ثابت کرے، مثلاً یہ کہے کہ میری طرف سے کفیل یا ضامن بن جاؤ، اب اگر وہ مطلوب نابالغ بچہ ہو یا ایسا غلام ہو جسے کاروبار کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہو، تو وہ کفیل طالب کو حق ادا کر دینے کے بعد اس نابالغ سے واپس نہیں کر سکتا، اگر چہ اس نے اپنی طرف کفالت کا حکم بھی کیا ہو لیکن اس غلام سے اس کی آزادی کے بعد اس رقم کو وصول کر سکتا ہے۔ مف۔

الحاصل اگر مکفول عنہ کا حکم صحیح ہو اور اس کے حکم کر دینے کے بعد کفیل بنا تو مطالبہ کی ادائیگی کے بعد مکفول عنہ سے واپس لے

سکتا ہے۔

وان کفل بغیر امرہ .... الخ

اگر مطلوب کے بغیر از خود کفیل ہوگیا تو جو کچھ بھی ادا کر دیا ہو تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف: یعنی اس کو یہ حق واجبی وقانونی نہیں ہوگا کہ حاکم کے ذریعے اس سے اپنا حق وصول کرائے، بلکہ اتفاقا مطلوب کو یہ چاہیئے کہ اس احسان عظیم کے بدلے اس کو اس کا ادا کیا ہوا مال واپس کر دے، اگر چہ اس طالب کو قانونا حاکم کے ذریعے واپس لینے کا حق حاصل نہیں ہے)۔

کیونکہ اس کفیل نے اس کا قرض ادا کر کے اس پر بڑا احسان کیا ہے۔ (ف: بخلاف اس کے جب کہ مطلوب نے خود اس سے ادائیگی یا کفیل بننے کیلئے کہا ہو اور اس کے کہنے سے اس کا قرض ادا کیا ہو ان لئے بعد میں اس سے واپس لے سکتا ہے

وقولہ رجع......

اور یہ جو کہا ہے کہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے، (ف: مثلا ایک ہزار درہم کہے تو اتنا ہی واپس لے) اس جملہ کے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی کفالت کی وہی ادا کی پس کفالت کا جو کچھ مال ادا کیا ہو وہی واپس لے۔

اما اذا ادی......

اور اگر مطلوب کے کہنے کے برخلاف ادا کیا، (ف: مثلا ایک ہزار درہم کی کفالت کی تھی لیکن ادیگی کے وقت اس طالب کو سو دینار یا ہزار درہم، قیمتی اسباب کسی صلح ومعاہدہ کے بغیر ادا کر دیا تو اس صورت کا یہ حکم ہوگا کہ جس چیز یا مال کی ضمانت لی تھی وہ واپس لے، (ف: یعنی ضمانت کے صرف ہزار درہم واپس لے کیونکہ اصل قرضہ اتنے ہی کا تھا، پھر اس نے طالب کو سو دینار یا اسباب وغیرہ دے دیا تو اس کو قرضدار سے واپس نہیں لے گا، بلکہ فقط ہزار درہم لے گا)

لأنہ ملک......

کیونکہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہوگیا ہے، اسلئے وہ طالب کا قائم مقام ہوگیا (ف: گویا اس نے طالب سے یہ مال خرید لیا ہے اور خود اس طالب کے قائم مقام ہوگیا ہے) جیسے کہ وہ ہبہ یا میراث کے ذریعے اصل قرض کا مالک ہوگیا (ف: مثلا زید پر بکر کا ہزار درہم باقی ہے اور بکر نے خالد کو یہ درہم ہبہ کر دیئے تو اب ان درہموں کا مالک بکر کے بجائے خود ہوگیا، یا خالد ان کا وارث ہوگیا وہ اب زید سے بھی مال وصول کریگا، اسی طرح یہاں کفیل نے کسی صورت سے بھی طالب کا حق ادا کر دیا تو وہ طالب کے بجائے مطلوب سے اصل قرض کے واپس لینے کا مستحق ہوگیا۔

وکما اذا کان......

اور جیسے کہ محتال علیہ مالک ہوا ان امور کے ذریعے جو ہم نے حوالے کی بحث میں بیان کئے ہے (ف: اس لئے وہ مطلوب سے حوالہ کا اصل مال واپس لیگا جس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ہزار درہم قرض لئے پھر زید نے بکر سے کہا کہ تم یہ درہم خالد سے وصول کر لو میں نے اپنا ذمہ اس کے حوالے کر دیا ہے اور خالد نے بھی زید کی بات قبول کر لی حالانکہ کسی طرح بھی پہلے سے خالد پر قرض باقی نہ تھا لیکن خالد نے بکر کو ہزار درہم دینے کے بجائے دینار یا اسباب وغیرہ ادا کر دیئے اور یہ ادائیگی بھی آپس کی رضامندی کے ساتھ ہوئی، تب خالد کو زید سے وہ ہزار درہم کے واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی طرح جب بکر نے خالد کو یہ مال ہبہ کیا یا صدقہ کے طور پر دیا یا اس نے میراث کے طور پر پایا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خالد زید سے وہ ہزار درہم واپس لے سکتا ہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ نے ابھی یہ کہا ہے کہ میں نے یہ مسئلہ حوالہ کی بحث میں ذکر کیا ہے لیکن ہدایہ کے حوالہ کی بحث میں یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی دوسری شرح کفایت المنتہی میں اس مسئلہ کو ذکر کر دیا ہو، لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کفیل کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اس کفیل نے جو کچھ بھی ادا کیا خواہ وہی مال ادا کیا جسکی کفالت کی تھی یا اس

کے خلاف کوئی دوسری جنس سے ہو بہر حال اسے اختیار ہوگا، مکفول عنہ سے قرضہ کا اصل مال واپس لے لے بشرطیکہ اس کے حکم سے ادائیگی کی ہو)۔

بخلاف المامور......

بخلاف اس شخص کے جسکو قرض دار نے خود قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا ہو (ف: مثلاً زید نے بکر کو حکم دیا کہ تم میرا قرض ادا کر دو پھر اس نے ادا کر دیا) تو ایسے شخص نے جو ادا کیا ہے وہی واپس لیگا، (ف: مثلاً قرض کے ہزار درہم تھے اور اس شخص نے ان ہزار کے بجائے سو دینار ادا کئے تو وہ سو دینار ہی واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس ادا کرنے والے پر خود اپنا کوئی قرض نہ تھا کہ اس کے ادا کرنے سے اس قرض کا مالک ہو جائے (ف: یعنی کفیل پر تو کفالت کی وجہ سے خود لازم تھا کہ مال ادا کر دے اور جس شخص کو کسی نے اپنے ذمے کے قرض چکانے کیلئے حکم دیا اس پر اس وقت تک کوئی چیز لازم نہ تھی، اس نے اپنی خوشی سے اس پر احسان کرتے ہوئے اسے قبول کر لیا اس لیے وہ قرضہ کے ادا کرنے سے قرضے کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے سکتا ہے۔

اور اگر کفیل نے اس طالب سے کچھ پر صلح کر لی تو کیا وہ اس قرض کا مالک ہوگا؟

جواب یہ ہوگا کہ مالک نہیں ہوگا، کیونکہ جس مال کی کفالت کی تھی اسی کا ادائیگی پر مالک ہوتا ہے، (مگر یہاں تو اس کے خلاف کیا ہے)۔

بخلاف ما اذا صالح......

اس کے برخلاف جب کفیل نے طالب سے ہزار درہم کے قرض ادا کرنے کے بجائے صرف پانچ سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لی (ف: تو وہ بھی ہزار درہم کا مالک نہ ہوگا، اور مطلوب سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ جو صلح ہوئی ہے اس میں اس قرض سے کمی پر صلح کی ہے، یعنی حق واجب میں سے کچھ کو چھوڑ دینا ہوا ہے، اسلئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ طالب نے کفیل کو معاف کر دیا ہو، (ف: یعنی پانچ سو درہم معاف کر دئیے، اسی طرح اگر طالب اس کفیل سے سارے قرض ہی کو معاف کر دے، تو بھی کفیل کو مطلوب سے مال کے مطالبے کا حق نہ ہوگا، اور اگر کچھ مقدار کو معاف کر دے یا کچھ مقدار پر صلح کر لے تو کفیل جتنی مقدار مال ادا کریگا اسی قدر اس مطلوب سے بھی واپس لے سکتا ہے۔

توضیح: کیا کفیل بننے کیلئے مکفول عنہ (مطلوب) کا اس سے کہنا شرط ہے؟ کیا از خود کفیل بننے والا ادا کی ہوئی رقم کو مطلوب سے وصول کر سکتا ہے؟ وصولی کیلئے شرطیں، اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے مطابق نہیں بلکہ اس کے برخلاف ادا کیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وليس للكفيل أن يطالب المكفول عنه بالمال قبل أنْ يؤدى عنه لأنه لا يملكه قبل الأداء بخلاف الوكيل بالشراء حيث ير جع قبل الأداء لأنه أنعقد بينهما مبادلة حكمية، قال:فإن لوزم بالمال كان له أن يلازم المكفول عنه حتى يخلصه وكذا اذاحُبس كان له أن يحبسه لأنه لحقه ما لحقه من جهته فيعامله بمثله واذا أبرأ الطالب المكفول عنه أو استوفى منه برى الكفيل لأن براْة الأصيل توجب براْة الكفيل لأن الدين عليه فى الصحيح وان ابرأ الكفيل لم يبرأالأصيل عنه لأنه تبع ولا ن عليه المطالبة وبقاء الدين على الأصيل بدونه جائز وكذا اذا أخر الطالب عن الأصيل فهو تاخير عن الكفيل ولوأخر عن الكفيل لم يكن تاخيرا عن الذى عليه الأصل لأن التأخير ابراءٌ موقّت فيعتبر بالأبراء المؤبد بخلاف ما اذا كفل بالمال الحال مؤجلا إلى شهر فإنه

یتاجل عن الأصیل لأنہ لاحق لہ الاالدین حال وجود الکفالۃ فصار الأجل داخلا فیہ أما ھٰھنا فبخلافہ.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ کفیل کو اس کا حق نہیں ہے کہ مکفول عنہ (مطلوب) کی طرف سے طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس کا مقابلہ کرنے لگے۔ (ف: یعنی ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا ہے، (ف: جبکہ مالک ہو جانے کے بعد ہی تو اس کو مطلوب واپس لینے کا اختیار تھا، اس لئے جب تک مالک نہیں ہوگا (یعنی ادا نہیں کر دیگا) اس وقت تک واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

بخلاف الوکیل......

برخلاف ایسے شخص کے جس کو کسی نے کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل مقرر کیا ہو، (مثلاً کسی نے زید سے کہا کہ تم فلاں گھوڑا میرے لئے ایک ہزار درہم کے عوض خرید دو، یا اسی جیسی دوسری کوئی صورت ہو پھر اس کہنے پر وکیل نے خرید کر لا دیا، تو اس صورت میں وکیل کو اختیار ہوگا کہ اس رقم کی ادائیگی سے پہلے بھی اپنے مؤکل سے اس رقم کا مطالبہ کرے۔

کیونکہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً ایک مبادلہ ہو چکا ہے، (ف: یعنی جب وکیل نے بائع سے ایک چیز خرید لی تو یہ تبادلہ حقیقت میں اسی وکیل کے ساتھ ہوا ہے، پھر جب وکیل نے اپنے مؤکل کے ہاتھ وہ چیز پہنچا دی تو گویا اس وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک نئی بیع ہوگئی، اس بناء پر وکیل اپنی رقم کو اپنے سے مانگنے کا مستحق ہو گیا، جیسے کہ اصل بائع اس وکیل سے رقم مانگنے کا مستحق ہوا تھا۔

اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ کاروباری معاملہ اور خرید وفروخت تو حصول فوائد کی غرض سے ہوتی ہے، پس جب ایک شخص نے زید سے پختہ وعدہ کر لیا۔ کہ میں تم سے وہ چیز ضرور خرید لوں گا اس لئے تم وہ چیز خرید لو تو اس طرح کہنے سے وہ شخص اس کا وکیل ہو گیا۔ اور اس کام کو عقد وکالت کہا گیا ہے اس کے بعد جب اس نے چیز خرید لی تب اس پرانے وعدہ اور معاہدہ کے مطابق اس موکل کو اس چیز کے دینے سے پہلے ہی اس کی رقم وصول کر لے اور مطالبہ کرتا رہے بخلاف ایک کفیل کے کہ وہ ادا کرنے سے پہلے اپنے مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جب کفیل یا مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے دینی مجبوری اور مفلسی کا عذر پیش کر لیا تب اس طالب نے چاہا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کا دامن پکڑ لے یا ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ رہے تا کہ جو کچھ بھی وہ آمدنی کر سکے اس میں سے یہ بھی اپنا کچھ حصہ وصول کرتا رہے تو قاضی کی جانب سے اسے اس بات کا حق دیا جا سکتا ہے

قال فان لوزم..........الخ

قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اگر طالب اپنے مال کے وصولی کے لئے کفیل کا دامن گیر رہا (ف: یعنی اصل حقدار (طالب) نے کفیل کا پیچھا کیا اور ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ ہی رہنے لگا) تو کفیل کو بھی اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے مکفول عنہ کے پیچھے پیچھے لگا رہے یہاں تک کہ مطلوب اس کا دامن چھوڑ دے، (ف: یعنی طالب مال ادا کر دے بشرطیکہ اس مال کے برابر کفیل کے ذمہ کچھ نہ ہو) اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اسے بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس مکفول عنہ کو قید کرا دے (ف: بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ کفیل ہوا ہو) خلاصہ یہ ہوا کہ اس کفیل کو اگر اس کی کفالت کی وجہ سے کوئی نقصان یا بے عزتی اٹھانی پڑے تو اسے بھی اس کا پورا حق ہوگا کہ اس مطلوب مکفول عنہ کے ساتھ اسی جیسا سلوک کرے کیونکہ کفیل جو کچھ بھی صدمہ یا نقصان برداشت کر رہا ہے وہ اس مکفول عنہ کے ساتھ ہمدردی کرنے کی وجہ سے ہے اس لئے وہ بھی اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کر سکتا ہے۔ (ف اور اب کفیل کی براءت کا بیان سامنے آ رہا ہے)۔

واذا ابرء الطالب..........الخ

اور اگر خود طالب نے مکفول عنہ (مطلوب) کو بری کر دیا یا اس مطلوب سے اپنا پورا حق وصول کیا تو وہ کفیل بھی پورا پورا

ساتھ بری ہوگیا، کیونکہ اصیل کا بری ہو جانا کفیل کے بری ہو جانے کو لازم ہے، کیونکہ حقیقت میں قرضہ تو اصیل پر ہی لازم ہوتا ہے، یہی صحیح قول ہے۔

ف: اور کفیل تو صرف اس کے مطالبہ میں شریک ہو گیا، اور جس شخص نے یہ خیال کیا ہے کہ وہ قرضہ تو کفیل پر بھی لازم ہو جاتا ہے، تو اس کا یہ خیال غلط ہے، اسی لئے جب اصل قرض ساقط ہوتا ہے تو اس کفیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں رہتا۔

وأن ابرأالكفيل......

اور اگر طالب، کفیل کو بری کردے تو وہ اصیل اس قرضہ سے بری نہ ہوگا۔

ف: کیونکہ اصل قرض تو اسی اصیل اور مطلوب پر ہے اس لئے کفیل کے بری ہو جانے سے وہ مطلوب بری نہ ہوگا، کیونکہ یہ کفیل اس مطلوب کے تابع ہے۔

ف: لیکن مطلوب کفیل کے تابع نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ مطلوب پر صرف مطالبہ کا حق ہے (ف: اصل قرض سے مقروض نہیں ہے)۔

بقاء الدين......

اور کفیل کے مطالبہ کے بغیر اصیل پر قرضہ کا باقی ہونا جائز ہے، (ف: کیا نہیں دیکھتے کہ کفالت کا مطالبہ کرنے سے پہلے بھی تو اصیل پر قرض باقی تھا، اس طرح کفیل کے علیحدہ ہو جانے سے بھی اصیل اپنی جگہ پر باقی رہا حاصل یہ ہوا کہ چونکہ کفیل اصیل کے تابع ہوتا ہے اس لئے جو اصیل کیلئے ثابت ہوگی وہ تابع کیلئے بھی ہوگی، لیکن جو چیز تابع کیلئے ہوگی اس کا اصیل پر اثر ہونا ضروری نہیں ہو گا۔

وكذا اذا اخر......

اسی طرح اگر طالب نے اصیل کو قرضہ کے معاملہ میں کچھ مہلت دے دی تو یہ مہلت اس کفیل سے بھی سمجھی جائے گی۔

ف: اس بناء پر اس مہلت کے باقی رہنے تک اس وکیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں کرسکتا۔

ولو اخر......

اور اگر طالب نے قرض کے معاملہ میں کفیل کو مہلت دی تو اصیل سے مہلت نہیں سمجھی جائے گی۔

ف: جیسے کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہیں ہوتا، کیونکہ تاخیر کرنے کا مطلب بھی ہوتا ہے کہ ایک معین وقت کیلئے بری کردینا اس لئے یہ بھی ہمیشہ کیلئے بری کردینے پر قیاس ہوگا۔

ف: لیکن کفیل حق کے بری کرنے اور حق میں تاخیر کرنے میں فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کفیل نے طالب کو ہمیشہ کیلئے بری کر دیا تو کفیل کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا بلکہ وہ تو ہمیشہ کیلئے بری ہو گیا، یہاں تک کہ خود طالب کو بھی اس کفیل سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر طالب نے اس کفیل کو مہلت دی اور اس نے ایسی مہلت کے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو وہ مہلت ختم ہو جائے گی، اس لئے اس سے اسی وقت بھی مطالبہ کیا جاسکے گا۔

بخلاف ما اذا......

بخلاف اس کے اگر کفیل نے ایسے مال کی جس کی ادائیگی فی الفور کرنی تھی اسے ایک ماہ کی مہلت سے قبول کرلی۔

(ف: مثلاً بکر کے سو دینار زید پر واجب الاداء ہوں، پھر خالد نے اس کی کفالت ایک مہینہ کی مہلت کے ساتھ قبول کرلی تو وقت کی یہ مہلت اصیل کے حق میں بھی ہو جائیگی۔

(ف: لہذا طالب سے بھی فی الفور مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا، پس اس مثال میں کفیل کی وجہ سے اصیل سے بھی تاخیر ہوگئی جس کی یہ ایک خاص وجہ ہے۔

لأ نہ لاحق......

کیونکہ کفالت کے باقی رہتے ہوئے طالب کا قرضہ کے سوادوسرا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔

ف: اس لئے کفالت کی حالت میں جومہلت ہے اس کا تعلق اس قرضہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہوسکتا ہے۔

فصار الأ جل......

تو وقت کی وہ مہلت اسی قرضہ میں داخل ہوگئی (ف: اس لئے جو قرضہ اصیل پر ہے وہ بھی وقت معین کیلئے ہوگیا، اور جب یہ قرض مذکورہ وقت معین کیلئے ہوگیا تو اس کے لئے مطالبہ کا حق اصیل سے بھی ممکن نہیں پس اس بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ جب کفالت اپنی ذاتی طور سے میعادی مقرر ہوئی تو وہ قرضہ کو بھی میعادی کر دیتی ہے۔

اما ھھنا......

لیکن موجودہ مسئلہ میں اس کے خلاف ہے۔

(ف: یعنی اس صورت میں جبکہ کفالت پہلے سے ثابت ہو اور مطالبہ بھی موجود ہو پھر خود طالب نے کفیل کو ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاخیر اصل قرضہ سے متعین نہ ہوگی، کیونکہ یہاں کفالت کا مطالبہ موجود تھا اس لئے اس تاخیر کا تعلق صرف مطالبہ سے ہو گا، اور اس تاخیر کا تعلق اصل قرضہ سے نہ ہوگا، لہذا طالب کو یہ حق ہوگا کہ اصیل سے حسب دستور فوری وصولی مطالبہ کرتا رہے، م، ف۔

توضیح: کیا کفیل طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس مال کا مطالبہ کرسکتا ہے؟ کیا خریداری کا وکیل کی رقم ادا کرنے سے پہلے اپنے مؤکل سے مطالبہ کرسکتا ہے؟ اگر طالب اپنا حق وصول کرنے کیلئے کفیل کا پیچھا کرنے لگے یا اسے سزا دلوائے تو وہ بھی اپنے مکفول عنہ سے ایسا ہی سلوک کرسکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فإن صالح الكفيل ربَّ المال عن الالف على خمس مائة فقد بریء الكفيل و الذی عليه الأصل لأنه اضاف الصلح الى الالف الدين و هي على الاصيل فبریء عن خمس مائة لانه اسقاط و براء ته توجب برأة الكفيل ثم برئا جميعاً عن خمس مائة باداء الكفيل و يرجع الكفيل على الاصيل بخمس مائة ان كانت الكفالة بأمره بخلاف ما اذا صالح على جنس آخر لأنه مبادلة حكمية فملكه فيرجع بجميع الالف، ولو كان صالحه عما استوجب بالكفالة لا يبرأ الاصيل لأن هذا ابراء الكفيل عن المطالبة.

ترجمہ: اگر کفیل نے رب المال (طالب/قرض خواہ) سے ایک ہزار درہم قرضہ کے عوض پانچ سو درہم پر صلح کرلی، (ف: گویا قرض خواہ نے پانچ سو لے کر باقی پانچ سو معاف کردیئے) تو معافی سے وکیل بھی بری ہوا، اور وہ بھی بری ہوگیا جس پر اصل قرضہ ہے۔

ف: حالانکہ یہاں اس بات کا وہم ہوتا تھا کہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہ ہوگا، اسلئے اس بات پر تنبیہ کردی کہ اصیل بھی ہزار درہم کے قرضے سے بری ہوگیا ہے۔

لأ نہ اضاف الصلح......

کیونکہ کفیل نے صلح کو ہزار درہم قرضے کی طرف مضاف کیا ہے۔

ف: یہ کہہ کر کہ میں نے پانچ سو درہم تم سے ہزار درہم قرضہ سے صلح کرلی ہے، حالانکہ یہ پورے ہزار درہم درحقیقت اصیل یعنی قرضدار پر باقی ہے۔

فبری ء......
اس لئے اس برات سے اصیل یعنی قرضدار پانچ سو درہم سے بری ہو گیا، کیونکہ یہ صلح اسقاط کرنے کے معنی میں ہے۔
ف: یعنی اس نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم معاف کر دیئے، پس جب اس طالب نے پانچ سو درہم کا قرضہ ساقط کر دیا تو اصیل کے ذمہ سے بھی ساقط ہو گیا اور وہ بری ہو گیا۔
وبراءتہ توجب......
اور اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کا بھی سبب ہے اور اسے لازم کرتا ہے، اس لئے یہ کفیل بھی ان پانچ سو درہموں سے بری ہو گیا، اور اب صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئے۔
ثم برئا......
پھر کفیل کے ادا کر دینے سے یہ کفیل اور وہ اصیل دونوں ہی باقی پانچ سو درہموں سے بری ہو گئے۔
ف: اور یہاں کفیل کل قرضے کا مالک نہیں ہوا، اسلئے وہ کل قرضہ وصول بھی نہیں کر سکتا ہے۔
ویرجع الکفیل......
اور یہ پانچ سو درہم جو کفیل نے ادا کر دیئے ہیں وہ اپنے اصیل سے اسی صورت میں واپس لے گا، جب کہ اصیل نے اس کفیل کو اپنے لئے کفالت کرنے کیلئے کہا ہو، یعنی وہ از خود کفیل نہ بنا ہو۔
ف: پھر یہ حکم اس وقت ہو گا کہ یہ صلح حق کے ساقط کرنے کے طور پر ہوئی ہو۔
بخلاف ما اذا صلح......
بخلاف اس کے اگر کفیل نے دوسری جنس پر صلح کر لی ہو (ف: مثلاً ہزار درہم دینے کے بجائے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان پر صلح کر لی ہو تو یہ صورت مبادلہ کی ہو جائے گی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ طالب نے اپنا حق ختم کر دیا ہے، کیونکہ یہ ایک حکمی مبادلہ ہے۔
ف: گویا طالب نے اپنے ہزار درہم سے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان کا تبادلہ کیا ہے اس وقت جب کفیل نے یہ دینار دے دیئے یا اسباب حوالہ کر دیئے تو وہ ہزار درہم جو قرضے کے تھے ان کا خود مالک ہو گیا،
فیرجع......
تو وہ مکفول عنہ یعنی مقروض سے پورے ہزار درہم واپس مانگ سکتا ہے (ف: اس شرط کے ساتھ کہ اس مقروض کے کہنے پر یہ کفیل بنا ہو، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ یہ صلح اس نے اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے کیلئے نہ کی ہو، بلکہ اصل قرضہ سے صلح کی ہو۔
ولو کان صالحہ......
اور اگر کفیل نے طالب سے اس حق سے صلح کی ہو جو اس نے کفیل بننے کی وجہ سے اپنے ذمہ لازم کیا ہے، ف: یعنی کفالت قبول کرنے سے کفیل کے ذمہ جو مطالبہ لازم آیا ہے اور طالب کو اس کفیل پر مطالبہ کا حق لازم ہوا اس سے متعلق کفیل نے اس سے اس بات پر صلح کر لی کہ مجھ سے مطالبہ کا حق ختم کر دو، یعنی کہ آئندہ مجھ سے کوئی مطالبہ نہ ہو جیسے اس نے کسی عوض کے بغیر درخواست کی کہ مجھے اس کی کفالت سے بری کر دو اور اس نے مصالحت قبول کر لی جس کی وجہ سے اگر چہ وہ بری ہو جائے گا لیکن اصیل اس سے بری نہ ہو گا۔
ف: بلکہ اصیل یعنی قرضدار کے ذمہ مطالبہ کا حق اور قرضہ بدستور باقی ہو گا۔
لأن ھذا......

کیونکہ یہ صلح تو کفیل کو مطالبہ سے بری کرنے کیلئے ہوئی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ کفیل نے طالب سے سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ وہ فقط کفیل کو مطالبہ سے بری کردے تو جائز ہے، اور کفیل سو درہم اصیل سے واپس لے گا اور طالب اپنے نو سو درہم کا اصیل سے مطالبہ کریگا، کیونکہ کفیل کو اس باقی رقم نو سو درہم کے مطالبے سے بری کرنے کا مطلب اس کی کفالت کو فسخ کر دینا ہے اور اس بات سے اصلی قرضہ ساقط نہیں کیا جاتا ہے، مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ک۔

واضح ہو کہ اگر کفیل نے صرف اس بات کیلئے سو درہم دئیے کہ طالب یعنی قرض خواہ اپنا پورے قرض ہزار درہم کا مطالبہ مطلوب سے وصول کرے، لیکن سو درہم قبول کر کے کفیل سے مطالبہ کو ختم کر کے اس کی جان بخشی کردے تو اس طرح کی مصالحت کے بعد وہ مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اگرچہ اس کے حکم سے کفالت قبول کی ہو ایسا کرنا شرعا ممنوع ہے، اگرچہ کفیل سے مطالبہ کا حق بھی ختم ہو جائے گا اور اسے یہ اختیار ہوگا کہ اپنا مال طالب سے واپس مانگ لے۔م۔

اب آئندہ ان صورتوں کا بیان ہے جن میں وکیل کو واپس لینے کا حق ملتا ہے۔

توضیح: اگر کفیل رب المال سے ہزار درہم کے عوض پانچ سو درہم پر مصالحت کر لے، کفیل نے مصالحت کیلئے جو رقم دی ہے انہیں اپنے اصیل سے مانگ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کفیل نے کچھ دوسری جنس یا مال پر مصالحت کی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل،

قال :ومن قال لكفيل ضمن له مالا قد برئت الى من المال رجع الكفيل على المكفول عنه معناه بما ضمن له بامره لأن البراة التى ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء فيكون هذا اقرار بالأداء فير جع و إن قال أبرأتك لم يرجع الكفيل على المكفول عنه لأنه براْة لا تنتهي إلى غيره و ذالك بالإسقاط فلم يكن اقرار بالإيفاء ولو قال برئت قال محمدؒ هو مثل الثانى لأنه يحتمل البرأة بالأداء اليه و إلا برأ فيثبت الادنى اذ لا يرجع الكفيل بالشک، وقال ابو يوسفؒ هو مثل الأول لأنه أقرّ ببرأة إبتداؤها من المطلوب و أليه الإيفاء دون الابراء وقيل فى جميع ما ذكرنا إذا كان الطالب حاضرا يرجع فى البيان إليه لأنه هو المجمل .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس طالب یعنی مقدار نے اس کفیل سے جس نے طالب کیلئے مال کی ضمانت لی تھی اس طرح کہا کہ تم نے میری جانب مال سے برائت کرلی (ف: تو ادا کرنا ثابت ہو گیا اور کفیل اپنے مکفول سے مال واپس لے گا، اس کے معنی یہ ہوئے کہ حاصل جس مال کا تھا اس کے حکم سے ضامن ہوا تھا۔

ف: یعنی اس کفیل کو واپسی کا حق اسی طرح اور اسی تفصیل سے ہوا، کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے ضمانت ہو تو واپس لے اور جس مال کی کفالت کی تھی اس کو واپس لیگا، الحاصل اس قید اور شرط کے ساتھ اس کو واپسی کا حق حاصل ہوا ہے۔

لأن البراة التى ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء

اس لئے جس برائت کی ابتدا مطلوب سے اور اس کی انتہاء طالب تک ہو، یعنی ایسی برائت جو مطلوب سے شروع ہو کر طالب پر جا کر ختم ہو وہ اسی طرح ہے، کہ مال ادا کر دیا ہے، یعنی شروع میں تو مکفول عنہ نے کہا کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کرلو، پس اس سے جملہ کا ماحصل یہ ہوا کہ طالب تم سے خود مال کا مطالبہ کر کے وصول کر لے تب میں تمہارے لئے دین دار اور مقروض ہوں، اس کے کہنے کے بعد طالب نے بری ہو جانے کو بیان کیا تو اسکے لئے یہی ہے کہ اسنے مجھے مال ادا کر دیا ہے۔

فيكون هذا اقرار بالأداء فير جع .

پس یہ جملہ مال کے ادا کرنے کا اقرار ہوا اس لئے اس کو کفیل مطلوب سے واپس لیگا (ف: چونکہ اس کی ابتدا اصیل کی طرف

سے تھی اس لئے طالب کا اقرار اصیل کے اقرار کے ساتھ ہوا اس لئے جس طرح طالب کے خلاف حجت ہے کہ اب اس کا قرضہ باقی نہیں ہے اس طرح اصیل کے خلاف بھی حجت ہے کہ اس نے خود ہی تو اس کی ابتدا کی ہے۔ یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں تھی کہ طالب نے کفیل کی برائت کو بیان کر دیا ہو۔

و إن قال أبرأتک لم یر جع الکفیل علی المکفول عنہ لأنہ برأۃ لا تنتھی إلی غیرہ .

اور اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا ہے (ف: پس اس جملہ میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ طالب نے اس کی ادائیگی کے بغیر ہی اسے بری کر دیا ہو) اس لئے کفیل اپنے مکفول سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایسی برائت ہے جس کا تعلق طالب کے سوا کسی دوسرے سے نہیں ہوتا ہے۔

ف: اس لئے مطلوب سے اس کی ابتداء نہ ہوگی۔

و ذالک بالإسقاط فلم یکن اقرار بالإیفاء .

اور یہ مذکورہ برائت کو ثابت کرنے سے ساقط ہو جائیگی، (ف: اس میں دونون باتوں کا امکان ہے کہ طالب نے صرف مطالبہ کا حق ساقط کیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل قرضہ ہی کو ساقط کر دیا ہو) اس لئے یہ کفیل کے ادا کر دینے کا اقرار نہ ہوا۔ ف: لہذا مکفول عنہ (مطلوب) سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو قال برئت قال محمدؒ ھو مثل الثانی لأنہ یحتمل البرأۃ بالأداء الیہ و إلا برأ .

اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کر لی (ف: مگر یہ نہیں کہا کہ تم نے میری جانب برائت کی تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ یہ کہنا پہلی صورت کے مثل ہے یا دوسری صورت کے) اس میں امام محمدؒ نے کہا ہے دوسری صورت کے مثل ہے۔

ف: یعنی گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو بری کر دیا اس لئے بری ہو گیا، (ف: کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہو سکتی ہے۔

فیثبت الادنی اذ لا یرجع الکفیل بالشک،

اس لئے کم درجہ کی برائت حاصل ہوگی، (ف: کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہوگی (ف: وہ یہ کہ طالب نے ادائیگی کے بغیر اپنی مہربانی سے بری کر دیا ہو) کیونکہ شک کی صورت میں کفیل واپس نہیں لے سکتا (ف: یعنی اس بات کا ہمیں یقین ہو گیا کہ وہ بری ہو چکا ہے، خواہ جس صورت سے بھی ہو، لیکن اب قرض کی واپسی کے بارے میں یہ سوال رہ گیا ہے کہ اسے واپس کرنا اب بھی ضروری ہے یا نہیں، کیونکہ حق واپسی تو ادا کی صورت میں ہے اور بری کرنے کی صورت میں نہیں ہے، لہذا اس شک کی صورت میں جبتک گواہ لا کر ثبوت پیش نہ کر دے کہ میں نے ادا کیا ہے تب تک کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ ھو مثل الأول لأنہ أقرّ ببرأۃ إبتداؤھا من المطلوب و الیہ الإیفاء دون الابراء .

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ پہلی صورت کے مثل ہے (ف: یعنی طالب نے کہا کہ تم نے میری جانب برائت کر لی یعنی جس کام کو مکفول عنہ نے کرنا شروع کیا تھا، یعنی برائت حاصل کرنے کا تم نے رقم ادا کر کے وہ برائت حاصل کر لی) کیونکہ طالب نے اسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ادائیگی مطلوب کے عمل سے ہی شروع ہوتی ہے، (ف: جبکہ مطلوب کی طرف سے برائت کیلئے رقم ادا کرنی ہے، اسی بناء پر کہا ہے کہ) مطلوب کی جانب سے جو کام ہے وہ رقم کا ادا کرنا۔ اور بری کر دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ (ف: کیونکہ بری کر دینا تو طالب کا کام ہے، اس لئے جب ایفاء پایا جائے گا تب مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی اقرب الی القیاس ہے۔ ع۔

وقیل فی جمیع ما ذکرنا إذا کان الطالب حاضرا یر جع فی البیان إلیہ لأنہ ھو المجمل .

اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ ان تمام صورتوں میں اگر طالب خود موجود ہے تو اسی سے وضاحت حاصل کی جائے گی، کیونکہ وہی

مخص مفہوم میں سارا اجمال پیدا کرنے والا ہے۔
ف: یعنی چونکہ طالب نے خود مجمل لفظ کہا جس سے دو باتوں کا احتمال پیدا ہوا تھا اس لئے اس اجمال کو دور کرنے کی غرض سے دیکھا جائے گا کہ وہ طالب خود اس جگہ موجود ہے یا نہیں، اگر موجود ہو تو اسی سے اس کے مقولہ کی وضاحت چاہی جائے گی یہاں سے تمہاری مراد کیا تھی، اور اب وہ جو کچھ کہے گا اسی پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ مجمل بات ہونے کی صورت میں ہمیشہ اسی پر عمل ہوتا ہے کہ اسی کے کہنے والے سے اس کی وضاحت چاہی جاتی ہے چنانچہ ایک ایسا مالک جس کے پاس دو غلام ہوں اگر وہ یہ کہے کہ میرا ایک غلام آزاد ہے، یا کسی شوہر کی دو بیویاں ہوں اور اس نے کہا کہ میری ایک بیوی کو طلاق ہے تو اس سے پوچھا جاتا ہے کہ کون سا غلام یا کون سی بیوی مراد ہے اس کی تعیین اسی کو کرنی ہے۔
چنانچہ اس کی اس وضاحت کے بعد اسی کو آزادی یا طلاق کیلئے متعین کرلیا جاتا ہے اسی طرح موجودہ مسائل میں بھی عمل ہو گا۔

اگر طالب نے کہا کہ تم مال سے حلت میں ہو تو چاروں آئمہ کرام کا اجماع ہے کہ ابراء ہے یعنی گویا یہ کہا کہ میں نے تم کو مال سے بری کر دیا ہے، مع۔

توضیح: اگر طالب نے اپنے کفیل سے جس نے اس کیلئے مال کی ضمانت لی تھی یہ کہا کہ تم نے میری جانب سے مال کی ضمانت کرلی، اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا، اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کرلی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف آئمہ، دلائل۔

قال: ولا يجوز تعليق البرأة من الكفالة بالشرط لما فيه من معنى التمليك كما في سائر البراآت و يروى انه يصح لأن عليه المطالبة دون الدين في الصحيح فكان اسقاطا محضا كالطلاق. ولهذا لا يرتد البراء عن الكفيل بالرد بخلاف ابراء الاصيل و كل حق لا يمكن استيفاءه من الكفيل لا يصح الكفالة به كالحدود والقصاص معناه بنفس الحد لا بنفس من عليه الحد لأنه يتعذر ايجابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثلاً یوں کہا کہ جب کل آئندہ آئے تو تم کفالت سے بری ہو، تو ایسا کہنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ برائت کو شرط پر معلق کرنے میں مالک بنانے کے معنی میں ہے جیسے: کہ دوسری برائتوں میں ہوتے ہیں،
ف: اسی لئے جب کفیل نے اپنا مال ادا کر دیا تو مکفول عنہ سے واپس لیتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی مطالبہ کا مالک کرنا لازم آتا ہے، اور یہاں مطالبہ قرضہ کے مثل ہے۔
اور ہر صورت میں مالک بنانا تعلیق کے قابل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں قمار کے معنی ہیں۔ ع۔
معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ حکم ایسی شرط میں ہو جو فقط شرط ہو جیسے اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو تم کفالت سے بری ہو، اس لئے کہ ایسی شرط کا رواج نہیں ہے اور لوگ اس سے متعارف نہیں ہیں، یعنی یہ شرط کفالت کے مناسب نہیں ہے، اور اگر لوگوں میں کوئی شرط متعارف ہو تو کفالت کو کسی شرط کیساتھ متعلق کرنا جائز ہوگا۔
چنانچہ: الیضاح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تم کل مجھ سے ملے تو مال سے بری ہو اور وہ دوسرے دن اس سے ملا تو وہ مال سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ کہا کہ اگر تم نے اس مال میں سے مجھے اتنا دیدیا تو باقی سے بری ہو، یا اگر تم نے مجھے کچھ دیا تو باقی کل سے بری ہو تو یہ جائز ہے۔ جیسا: کہ شیخ الاسلام کی شرح مبسوط میں ہے۔ مع۔

الحاصل اس جگہ گفتگو ایسی شرط میں ہے کہ وہ کفالت کے مناسب نہ ہو بلکہ فقط وہ ایک ایسی شرط ہو، جس میں کسی کا کوئی فائدہ نہ ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ایسی شرط پر برائت کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

و یروی انه یصح لأن علیه المطالبة دون الدین فی الصحیح.

اور نوادر میں روایت ہے کہ ایسی شرط پر بھی برائت کی تعلیق صحیح ہے (ف: اور یہی درست، اوجہ اور زیادہ بہتر ہے۔ الفتح۔

کیونکہ صحیح قول میں کفیل پر صرف مطالبہ لازم ہوتا ہے قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے (ف: یعنی کفیل پر قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ذمہ صرف مطالبہ کرنا ہوتا ہے۔

فکان اسقاطا محضا کالطلاق.

اس لئے ایسی تعلیق سے صرف مطالبہ کو ساقط کرنا ہوا (ف: اس لئے تعلیق جائز ہوگئی، جیسے کہ طلاق میں ہے (ف: کہ طلاق کو کسی فقط شرط پر بھی معلق کرنا جائز ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے، حالانکہ اس شرط میں بھی عورت کا فائدہ ہوسکتا ہے کہ وہ خود مختار ہو جاتی ہے اور ناپسندیدہ کی گرفت سے آزاد ہو جاتی ہے، اس بناء پر کفالت میں بھی برأت کو محض شرط پر معلق کرنا جائز ہوگا۔

ولهذا لا یرتد البراء عن الکفیل بالرد.

اسی وجہ سے اس سے محض ساقط کرنا ہوتا ہے۔ کفیل کو بری کردینے کے بعد اس کفیل کے رد کردینے کی وجہ سے یہ رد نہیں ہوتا (ف: اس لئے اگر طالب نے ایک وقت میں کفیل کو بری کردیا تو وہ بری ہو جائے گا اگر چہ وہ کفیل اس کو رد کردے اور اسے قبول نہ کرے۔

جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ واقع ہو جائیگی اگر چہ عورت اس کو رد کردے۔

بخلاف ابراء الاصیل.

بخلاف اصیل کو بری کرنے کے (ف: وہ رد ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر طالب نے قرضدار کو قرضہ سے بری کردیا تو یہ اس پر احسان کے ساتھ قرضہ کی تملیک ہے۔

اب اگر اس بات کو اصیل قبول کرے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر رد کردے تو رد بھی ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ محض ساقط کرنے والا نہیں ہے۔

و کل حق لا یمکن استیفاءُ ه من الکفیل لا یصح الکفالة به کالحدود و القصاص.

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس کسی کا کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسے حق کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسے حدود اور قصاص۔

ف: مثلاً زید پر قصاص لازم آیا اور بکر نے اس کی طرف سے کفالت کی تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس زید کے عوض بکر سے قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے اور حدود کا بھی یہی حال ہے۔

معناه بنفس الحد.

اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت صحیح نہیں ہے، (ف: جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر زید نے حد یا قصاص کے لئے خود کو پیش نہ کیا تو میں اس کی طرف سے کفیل ہوں حالانکہ یہ حدود کفیل پر جاری نہیں کی جاتی ہیں۔

لا بنفس من علیه الحد.

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر حد لازم آئی ہے اس کی ذات کی کفالت صحیح نہیں ہے۔ف: کیونکہ جس شخص پر حد یا قصاص لازم ہو اس کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت لینا اس غرض سے ہوتا ہے کہ جب مدعی اس پر اپنے دعوی کو ثابت کرنا چاہے گا تو میں اس کو حاضر کردوں گا، تو اس بارے میں وہ اختلاف ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبین اور جمہورؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر حدود یا قصاص کی ضمانت بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔

لأنه يتعذر ايجابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة.

کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس کے ناممکن ہونے کی وجہ یہ ہے سزا قائم مقام پر جاری نہیں ہوتی ہے۔ف: اس وجہ سے کہ اگر زید پر حد زنا لازم ہوئی تو اس کا فائدہ اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اس سزا کے بعد یہ زید ایسی حرکت کبھی نہ کرے، اب اگر زید کے بجائے اس کے کفیل یا نائب کو وہی سزا دی جائے تو اس سے یہ فائدہ ہرگز حاصل نہ ہوگا۔

توضیح: کفالت سے بری کرنے کیلئے شرائط پر معلق کرنا، کیسی شرط سے معلق کرنا جائز ہوسکتا ہے؟ کفیل پر مطالبہ لازم ہوتا ہے یا قرض بھی لازم ہوتا ہے؟ اگر کسی حق کو کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی کفالت درست ہوتی ہے یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

و إذا تكفل عن المشترى بالثمن جاز لأنه دين كسائر الديون و إن تكفل عن البائع بالبيع لم تصح لأنه عين مضمون بغيره و هو الثمن والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها كالمبيع بيعا فاسداً والمقبوض على سوم الشراء والمغصوب لا بما كان مضمونا بغيره والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة ولو كفل بتسليم قبل البيع أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً.

ترجمہ: اگر کوئی مشتری کی طرف سے اپنے اوپر لازم ثمن کی کفالت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ ثمن بھی دوسرے تمام قرضوں میں سے ایک صحیح اور جائز قرض ہوتا ہے۔

(ف: کیونکہ ثمن کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی قسم سے غیر متعین ہو **و ان تكفل عن البائع بالمبيع لم تصح** ہے اور اگر کسی بائع کی طرف سے عین بیع کی کفالت کرلی تو صحیح نہ ہوگی، کیونکہ مبیع ایک ایسا عین ہے جو غیر کے بدلہ میں ضمانت میں ہے۔(ف: اور عین مضمونہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ صرف ان کی ضمانت ہو اور دوسری وہ کہ خود ہی عین کی ذاتی ضمانت ہو، یعنی پہلی قسم تو وہ ہے کہ اگر وہ شئی معین وصول نہ ہو سکے، تو چیز بھی اس کے قائم مقام ہو یعنی اس کی قیمت وہ وصول ہوگی، اور دوسری قسم وہ ہے جو ثمن کے عوض میں ہو۔

والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها.

اور اعیان مضمونہ کی قیمت ہمارے نزدیک اگرچہ امام شافعیؒ کے برخلاف جائز ہے، لیکن یہ ضمانت صرف ایسی ہی اعیان میں جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمانت میں ہوں۔(ف: یعنی اگر وہ عین نہ پائی جائے تو اس کے عوض اس کی قیمت صحیح ہوگی۔

كالمبيع بيعا فاسداً.

جیسے وہ مبیع جس پر بیع فاسد کی صورت میں قبضہ کیا گیا ہو (ف: کہ اس ثمن کے عوض نہیں ہے بلکہ اپنی ذات کے اعتبار سے مضمون ہے۔اسی بناء پر اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا)۔

والمقبوض علی سوم الشراء.

اور جیسے وہ عین خریدنے کی نیت سے قبضہ میں لی گئی ہو (ف: یعنی خریدنے کے ارادہ سے مشتری نے بائع کی اجازت سے کسی چیز پر قبضہ کیا اور اس سے پہلے دونوں قیمتوں کے درمیان اس کی قیمت متعین ہو چکی تھی، یہ کہتے ہوئے فیصلہ کیا کہ اگر مجھے پسند آ گئی تو اسے خرید لوں گا اور رکھ لوں گا ورنہ واپس کر دوں گا۔ تو اس پر قبضہ خریدنے کی نیت سے کیا گیا ہے، اگر یہ چیز ضائع ہوگی تو اس کے عوض اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، وہ متعین عوض یا ثمن لازم نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک اس کی بیع مکمل نہیں ہوئی تھی۔

والمغصوب لا بما کان مضمونا بغیرہ والمرھون

اور جیسے وہ چیز جو کسی نے غصب کر لی ہو (ف: کہ اگر یہ واپس کرنے سے پہلے ضائع ہوگئی تو غاصب پر اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، اور وہی قیمت اس مال کے عوض ہو جائیگی، پس ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز اعیان سے اس طرح کی قابل ضمان ہوں کہ وہ عین چیز یا اس کی قیمت لازم ہو تو ایسی اعیان مضمونہ کی کفالت ہمارے نزدیک جائز ہے)۔

ولا بما کان امانة کالودیعة والمستعار.

اور ایسے اعیان کی کفالت جائز نہ ہوگی، جو دوسری چیز کے عوض میں مضمون ہوئی ہو۔

(۱) جیسے مبیع کہ وہ ثمن کے عوض مضمون ہوتی ہے۔

(۲) اور جیسے عین مرہون کہ وہ قرضہ کی مقدار کے عوض ضمان میں ہے اسی لئے اگر وہ مرہون ضائع ہو جائے تو وہ قرضہ بھی ختم ہو جائے گا۔ ورنہ وہ چیز جو بطور امانت ہو۔

(۳) جیسے ودیعت کا مال کہ اس کے ضائع ہو جانے سے بھی اس کا ضمان نہیں ہوتا۔

(۴) اور جیسے عاریت کے طور پر لی ہوئی چیز یا مستعار (ف: اگر چہ عاریت پر لانے والا شخص اس چیز میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس سے نفع حاصل کر لینے کے بعد بالآخر ایک وقت میں اسے واپس کر دینا واجب ہوتا ہے، لیکن اس سے نفع حاصل کرنے کے زمانہ تک اس کے پاس وہ چیز امانت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی زیادتی کے بغیر کسی طرح وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے۔

والمستاجر ومال المضاربة والشرکة.

(۵) اور جیسے وہ مال عین جو کسی سے اجرت اور کرایہ پر لے لیا گیا ہو (ف: کہ وہ اس کے پاس امانت ہوتا ہے اور اس شخص کے ضمان میں نہیں ہے۔

(۶) اور جیسے مال مضاربت (ف: کہ اگر اعیان مضاربت میں سے کچھ ضائع ہو جائے تو مضارب پر اس کا تاوان نہیں ہوتا ہے)

(۷) اور جیسے اعیان شرکت (ف: کہ مشترکہ مال پر ایک شریک کے پاس بطور امانت ہوتا ہے، لہذا ان میں سے کسی کی کفالت جائز نہیں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اعیان کی کفالت جائز ہے لیکن ہر ایک چیز کی نہیں بلکہ صرف ان اعیان کی جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہوں، یہاں تک کہ یہ ضائع ہو جائے تو ان کے عوض قیمت واجب ہو لیکن باقی اعیان کی کفالت صحیح نہیں ہے جسکی دو صورتیں ہیں۔

اول وہ جو دوسرے کی وجہ سے مضمون ہوں، جیسے: شی مبیع یا مرہون کہ یہ ثمن یا قرضے کے عوض ضمانت میں ہوتی ہیں دوم وہ اعیان جو مضمون نہ ہوں، جیسے ودیعت وغیرہ، پس وہ اعیان جو اصل میں ضمانت ہی میں نہ ہوں ان کی کفالت درست نہیں ہے، اور وہ اعیان جو ضمانت میں ہوں مگر غیر کے عوض ضمانت میں ہوں تو ان کی کفالت جائز نہیں ہے اور ایسے اعیان جو ضمانت میں ہوں اور خود ان کی ذاتی ضمانت ہو اس خیال سے کہ اگر یہ عین وصول نہ ہوں تو ان کی قیمت وصول ہو جائے، پس ایسے اعیان کی کفالت

ائز ہے، یہ ساری بحث ان اعیان کی ذاتی کفالت میں ہے اور اگر ان کے متعلق کوئی فعل ہو تو دیکھا جائے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی گئی ہے اس کا کیا حال ہے یہاں تک کہ اگر اس پر واجب ہو تو جائز ہوگی، چنانچہ فرمایا ہے:

ولو كفل بتسليم قبل البيع.

اور اگر قبضہ سے پہلے ہی بیع حوالہ کر دینے کی کفالت کی (ف: تو جائز ہے یعنی مشتری نے مبیع پر قبضہ کئے بغیر ہی اس کا ثمن بائع کے حوالے کر دیا تو اس کے اطمینان کی خاطر ایک تیسرے شخص نے اس بات کی کفالت کی کہ میں وہ مبیع لا کر تمہارے حوالے کر دوں گا تو یہ جائز ہے کیونکہ مبیع حوالہ کرنا بائع پر واجب تھا اور کفیل نے اس واجب کو ادا کرنے کی ذمہ داری خود پر لازم کی ہے۔

أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن.

یا قبضہ کے بعد راہن کو مال رہن حوالہ کرنے کی کفالت کی (ف: یعنی راہن نے مرتہن کو اپنے ذمہ کا کل قرض ادا کر دیا لیکن اس وقت تک اپنے رہن رکھے ہوئے مال پر قبضہ نہیں کیا پس اس کی پریشانی دور کرنے کیلئے اس سے کہا کہ میں نے مرتھن سے اس مال کو وصول کر کے تم تک پہنچانے کی کفالت کی تو یہ جائز ہے۔

أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً.

یا جو چیز اجرت پر لی گئی ہو اس کو اس کے مالک کے حوالہ کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے۔ (ف: مثلا ایک شخص نے کوئی مال معین کرائے پر لیا اور اس کی اجرت جو مالک مال سے طے پائی تھی وہ ادا کر دی، اس کے بعد اس مال کو صحیح وسالم حالت میں مدت گزرنے کے بعد اس کے مالک کے حوالے کرنے کی کسی نے کفالت کی تو یہ بھی جائز ہے)، کیونکہ اس کفیل نے ایسے کام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جس کا کرنا واجب تھا۔

ف: یعنی جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہے اس پر یہ کام پہلے سے ہی واجب تھا اور اس کفیل نے اسی کام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جو اسکے اصیل پر لازم تھا، اس کے بعد اگر وہ مبیع یا مال مرہون یا کرائے پر دی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو یہ کفالت باطل ہو جائے گی اور کفیل پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ معاہدہ ہی ختم ہو گیا ہے۔ اور مبیع کی صورت میں بائع پر بعینہ قیمت واپس کرنا واجب ہو گا، اور کفیل نے ثمن کی ضمانت نہیں کی تھی اور یہی حکم دین کی صورت میں ہے جب مال مرتھن کے پاس ضائع ہو جائے کیونکہ عین مرہونہ کی قیمت اس قرضہ کی قیمت کے برابر ہو یا زائد ہو تو قرضہ کے برابر مال ساقط ہو جائے گا اور جو کچھ زائد رقم ہوگی وہ اسکے پاس امانت کے طور پر ہوگی اور امانت کے مال میں ضمانت نہیں ہے (معہ)۔

ودیعت رکھنے والے کو اس بات کا یقین کرانے کیلئے ضمانت لینا صحیح ہے کہ تم جب چاہو گے تمہاری امانت تم کو واپس مل جائے گی، اسی طرح عاریت کے طور پر مال کا حکم ہے کہ اس کو بروقت واپس کرنے کی ضمانت لینا صحیح ہے لیکن ان چیزوں کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے (الذخیرہ والمبسوط والایضاح)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عاریت پر لی ہوئی چیز ایسی ہو کہ جس کی واپسی میں لے جانے پر خرچہ لازم آتا ہے تو وہ خرچ عاریت پر لینے والے کے ذمہ آئے گا مالک پر نہیں یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے عاریت پر لینے والے کی طرف سے مالک کیلئے کفالت کر لی تو جائز ہے۔ فافھم۔

توضیح: مشتری کی طرف سے اس پر لازم ثمن کی کفالت کرنا، بائع کی طرف سے عین مبیع کی کفالت کرنا، عین مضمونہ کی قسمیں، ان کی کفالت، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر دابة للحمل عليها فإن كانت بعينها لا يصح الكفالة بالحمل لأنه عاجز عنه وإن كانت بغير عينها جازت الكفالة لأنه يمكنه الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق و كذا من استاجر عبداً للخدمة

فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا قال: ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفةؒ و محمدؒ وقال أبو يوسفؒ يجوز إذا بلغه فأجاز ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة والخلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا له أنه تصرف إلتزام فيستبد به الملتزم و هذا وجه هذه الرواية عنه، ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے بوجھ لادنے کیلئے کسی سے کرائے پر جانور لیا اور وہ جانور معین ہو تو اس کام (بوجھ لادنے) کی کفالت صحیح نہ ہوگی، کفیل خود اس سے عاجز ہے، (ف: کیونکہ غیر کے جانور پر لادنے کی اس کو کوئی قدرت نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بوجھ لادنے کی غرض سے جانور لینے میں یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ جس جانور کو کرایہ پر لیا وہ معین ہو۔

دوسری یہ ہے کہ جانور معین نہ ہو بلکہ بوجھ اٹھانا ہی مقصود ہو خواہ کسی جانور پر ہو پس اگر جانور معین ہو تو اس کی کفالت کا مطلب یہ ہوا کہ اسی جانور پر لادکر پہنچانے کا ذمہ دار ہوا ہو حالانکہ یہ باطل ہے، کیونکہ اسے کوئی خاص قدرت اس بات پر نہیں ہے کہ جانور کو لادنے کے کام میں لائے اور اگر جانور غیر معین ہو تب کفالت جائز ہوگی۔

لأنه يمكن الحمل على دابة نفسه والحمل و هو المستحق.

چونکہ اس کی کفالت کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس کا سامان مطلوبہ جگہ پر پہنچا دیا جائے اور یہ کفیل کیلئے اس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ مجبوری کے درجہ میں اپنے ہی جانور پر لادکر وہاں تک پہنچا دے (ف: اور کفالت کا مقصد یہی تھا۔

و كذا من استاجر عبداًللخدمة فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا.

اسی طرح اگر کسی نے خدمت کیلئے ایک غلام اجارہ پر لیا (ف: کہ غیر معین غلام سے خدمت کی کفالت ہو سکتی ہے اور اگر معین غلام کی بات ہوئی پس کسی نے مستاجر کیلئے اسی معین غلام کی خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہوگی، اسی بیان کی گئی دلیل کی بناء پر، (ف: کہ کفیل نے جس بات کی ذمہ داری قبول کی ہے وہ اس کے ادا کرنے سے عاجز ہو سکتا ہے کیونکہ اسے غیر پر کوئی اختیار نہیں ہے)۔

قال: ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفةؒ و محمد.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کفالت کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، یعنی یہ کہہ دے کہ میں نے تمھاری طرف سے اس شخص کی کفالت قبول کر لی ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

وقال أبو يوسفؒ يجوز إذا بلغه فأجاز.

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مکفول لہ کو جب بھی خبر ملے اور وہ اجازت دیدے تو بھی کفالت جائز ہوگی۔

(ف: یعنی اگر کفالت کی گفتگو کی مجلس میں مکفول لہ نہ ہو اس لئے وہ اگر اس کی طرف سے یہ قبول نہیں کی جاسکی مگر مجلس کے ختم ہونے پر اسے خبر ہوگئی پھر اس نے اسی وقت اجازت دیدی تب بھی جائز ہے، اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کی صحت کیلئے بالاتفاق اجازت کا ہونا شرط ہے، البتہ طرفین کے نزدیک گفتگو کی مجلس ہی میں اس کی اجازت کا ہونا شرط ہے مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک جب بھی خبر پانے کی مجلس میں اجرت دینا کافی ہے۔

ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة.

اور بعض نسخوں میں اجازت کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں اجازت دینا شرط نہیں ہے، یہ کتاب بعض نسخہ میں ہے، یعنی مبسوط کے نسخوں میں دو جگہوں میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے چنانچہ کفالت کے عنوان کے ماتحت اول میں

مذکور ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی ہونا شرط نہیں ہے، اور دوسری جگہ میں بیان کیا گیا ہے شرط ہے جیسا کہ ایضاح میں ہے۔ ع۔

والخلاف فی الکفالة بالنفس والمال جمیعا.

اور یہ اختلاف آئمہ کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے (ف: یعنی خواہ نفس کی کفالت ہو یا مال کی کفالت ہو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، لیکن ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں قبولیت شرط نہیں ہے لیکن دوسری روایت میں شرط تو ہے مگر مجلس ختم ہونے کے بعد بھی اجازت دینا کافی ہے۔

له أنه تصرف إلتزام فیستبد به الملتزم.

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا معاملہ ایک ایسا تصرف ہے جس میں کسی چیز کو اپنے ذمہ لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے اسے قبول کرنے میں التزام کرنے والا خود مستقل ذمہ دار ہے، (ف: یعنی کفیل کے حق میں کفالت کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنی خوش دلی کے ساتھ دوسرے کے مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے، اس لئے ایسا کرنے میں وہ مختار ہے، اس میں مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

وهذا وجه هذه الرواية عنه.

اور یہ دلیل امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی ہے (ف: یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کے اندر خود دوسرے کے مطالبہ کو لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے وہ کفیل اپنے اس التزام میں خود مستقل ذمہ دار ہے مکفول لہ کی اجرت کی شرط کیوں ہوگی، اس لئے فوراً نافذ ہو جائیگی اور مکفول لہ کی رضامندی شرط نہیں ہوگی۔ اور یہی قول اصح ہے، اسی پر بعض مشائخ نے فتوی دیا ہے (مع)

ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح.

اور مکفول کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب النکاح میں فضولی کے بارے میں لکھی ہے (ف: یعنی یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ مجلس کے ختم ہونے پر موقوف رہتا ہے، اور امام محمدؒ وابوحنیفہؒ کے نزدیک بعد مجلس پر موقوف نہیں رہتا ہے، اس لئے اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کسی عورت کا کسی سے نکاح کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس عقد کے علاوہ اس عورت کی اجازت پر موقوف رہے گا کیونکہ اس انتظار میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے (ع)

پس جب یہ بات جائز ہوئی کہ عقد کے ایجاب کا اثر حفظ مجلس کے بعد کے وقت تک کیلئے موقوف رہتا ہے تو بلاتردد وشک شبہ کفالت بھی بعد مجلس مکفول لہ کی اجازت پر موقوف رہیگا۔ اور اب اجازت کا بھی شرط ہونا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔

ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه.

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف: لہذا مکفول لہ کی بھی اجازت ضروری ہوگی۔

فيقوم بهما جميعا.

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف: لہذا مکفول لہ کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس.

حالانکہ مذکورہ صورت میں جو کچھ موجود ہے وہ کفالت کا فقط ایک ہی حصہ ہے یعنی کفیل کی طرف سے ایجاب یا پیشکش اس لئے مجلس کے باہر تک کیلئے موقوف نہ رہیگا۔

ف: کیونکہ طرفین یعنی امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ موقوف نہیں رہتا ہے، البتہ اگر نکاح کی صورت میں کسی

فضولی نے مجلس کے اندر ہی نکاح کو قبول کر لیا جس کی وجہ سے اسی مجلس میں ایجاب وقبول دونوں حصے پائے گئے تو اب عقد موجو رہیگا، اس کے بعد شوہر یا بیوی (مرد، عورت) نے اس عقد کی اجازت دیدی تو وہ عقد نافذ ہو جائیگا، ورنہ باطل ہو جائے گا، اسی طرح کفالت کے مسئلہ میں گفتگو کی مجلس کے اندر کفیل کفالت کے ایجاب کفالت پر فضولی نے بھی قبول کر لیا پھر مکفول لہ اجازت کا کوئی فائدہ اور اثر نہ ہوگا (م، ف)

حاصل بحث یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفالت کی مجلس میں مکفول لہ کا قبول شرط ہے۔

توضیح: کسی نے بوجھ لادنے کیلئے ایک جانور کو، یا خدمت کے لئے ایک غلام کو کرایہ پر لیا تو اس کی کفالت کا حکم، کفالت کے صحیح ہونے کی صورت، مسائل، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال الا فی مسئلة واحدة و هی أن یقول المریض لوارثه تکفل عنی بما علی من الدین فکفل به مع غیبة الغرماء جاز لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسلم المکفول لهم ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال او یقال أنه قائم مقام الطالب لحاجة الیه تفریعا لذمته و فیه نفع الطالب کما اذا حضر بنفسه و انما یصح بهذا اللفظ ولا یشترط القبول لأنه یراد به التحقیق دون المساومة ظاهرا فی هذه الحالة فصار کالأمر بالنکاح ولو قال المریض ذالک لأجنبی اختلف المشائخ :.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے ایک مسئلہ کے (ف: کہ اس میں البتہ مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی مریض نے اپنے وارث سے کہا کہ اس شخص کا جو قرض میرے ذمہ آتا ہے تم میری طرف سے اس قرضہ کی کفالت کر لو (ف: حالانکہ اس وقت خود قرض دار مریض موجود ہے، اور اس کا یہ شخص وارث ہے جس سے اس نے کفالت کی درخواست کی ہے کہ اس مسئلہ میں اس مجلس میں قرضہ خواہوں کے نہ ہونے کے باوجود قرضہ کی کفالت کر لی ہے کیونکہ یہ کفالت انہیں قرض خواہوں کیلئے ہے جن میں سے کسی کا بھی اس مجلس میں نہ ہونا فرض کیا گیا ہے، پھر بھی اس میں یہی حکم ہے کہ یہ کفالت جائز ہے۔

لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسلم المکفول لهم :.

کیونکہ یہ کفالت دراصل وصیت ہے (ف: جو کفالت کے لفظ سے بیان کی گئی ہے اس کے اس وصیت ہونے ہی کی وجہ سے بہرصورت ہو جاتی ہے اگرچہ جن لوگوں کیلئے وصیت کی گئی ہے ان کے نام بھی نہیں لئے گئے ہیں۔

(ف: حالانکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مکفول لہ کے مجہول ہونے کی صورت میں کفالت فاسد ہو جاتی ہے (ع)

ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال :.

اور وصیت ہونے ہی کی وجہ سے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ وصیت اسی وقت صحیح ہو گی جبکہ مریض اپنا مال چھوڑ کر جا رہا ہو۔ (ف: یعنی اس کے پاس ترکہ کا مال موجود ہو تا کہ جسے وصیت کی گئی ہے، وہ اسی میں سے اس کی وصیت کو نافذ کر سکے۔ اور یہ حقیقت میں کفالت ہوتی تو اس میں ایسی شرط نہیں لگائی جاتی کہ اس مقروض یعنی مکفول عنہ کے پاس مال موجود ہو۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مفلس شخص بھی کسی کی طرف سے کفالت کر لیتا ہے تو وہ کفالت جائز ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کفالت کے مسئلے میں مکفول لہ کا اس کفالت کو قبول کرنے کی بھی جو شرط بیان کی گئی ہے اس میں سے مریض کے اس مسئلہ وصیت میں جو استثناء کیا گیا ہے حقیقت میں یہ استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت میں یہ کفالت کا مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ وصیت کفالت کے نام سے ہے۔ اس دلیل سے کہ یہ مکفول لہ کا نام بتائے اور معین کئے گئے بغیر صحیح ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے مریض کے مسئلہ میں مکفول عنہ کے پاس مال ہونا شرط ہے، حالانکہ کفالت میں اس کی شرط نہیں ہے۔ الحاصل اس مسئلہ سے دو طرح کے جواب ہو سکتے ہیں، اول

یہی کہ موجودہ مسئلہ اگر چہ کفالت کا مسئلہ ہے مگر حقیقت میں یہ وصیت کا مسئلہ ہے دوم یہ کہ:

أو يقال أنه قائم مقام الطالب لحاجة اليه تفريغا لذمته :.

یا یوں کہا جائے کہ وہ بیمار قرضخواہ یا طالب کے قائم مقام ہے کیونکہ اپنے قرضوں کی ادائیگی اور ان سے بری الذمہ ہونے کے لئے اس کا محتاج ہے (ف: اور اس کے اوپر سے یہ ذمہ داری اسی وقت ختم ہوگی کہ خود اسی بیمار کا قبول کر لینا ہی مکفول لہ کے عوض مان لیا جائے، اسی لئے شریعت نے اس بیمار کو اس کے قرض خواہوں کے قائم مقام کر دیا ہے، کیونکہ وہ اپنے اس آخری وقت اور مرض الموت میں ایسی قائم مقامی کا محتاج ہے، اسی مجبوری کی بناء پر وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

و فيه نفع الطالب :.

اور ایسا کرنے میں خود اس طالب کا بھی فائدہ ہے (ف: یعنی بیمار کے قبول کر لینے کو کافی مان لینے سے جتنے بھی قرض خواہ یا مکفول لہ ہیں سبھوں کا نفع ہے کیونکہ ان کا بقایا قرضہ وصول ہو جائے گا اس طرح سے کہ وہ اس کے کفیل سے مطالبہ کر سکیں گے۔

كما اذا حضر بنفسه :.

جیسے کہ اگر اس وقت خود قرضخواہ حاضر رہ کر اس کی کفالت کو قبول کرتا، کہ اس میں اس کا نفع ہوتا (ف: اب اس جگہ یہ وہم ہوتا ہے کہ جب یہ بیمار اس قرض خواہ کے قائم مقام مان لیا گیا تو اس بیمار کو درخواست کرنے کی کیا ضرورت ہے بلکہ صرف بیمار کی طرف سے ہی اسے قبول کر لینا کافی ہوتا، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں اس نے وارث سے صرف یہ درخواست کی ہے کہ مجھ پر جو قرض ہے تم اس کے کفیل ہو جاؤ، تو اس کا جواب یہ دیا

وانما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القبول لأنه يراد به التحقيق دون المساٴمة ظاهرا في هذه الحالة :.

کہ اس لفظ سے کفالت کا صحیح ہونا اور مریض کے قبول کرنے کو شرط قرار نہ دینا اسی وجہ سے ہے کہ اس مریض کی ظاہری حالت اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے تحقیق کا ارادہ کیا ہے کہ جیسے کوئی شخص کفالت کرنا چاہتا ہے تو وہ درخواست کرتا ہے، اس کے بعد ایجاب وقبول کرتا ہے بلکہ اس نے تو یہی ارادہ کیا ہے کہ میں نے تمہاری کفالت قبول کر لی ہے اور وارث نے ہاں کر کے قبول کر لیا ہے اسی طرح وارث کی کفالت طے پائی گئی۔

فصار كالأمر بالنكاح :.

تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نکاح کا حکم دینا (ف: مثلاً کسی نے ایک اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ تم خود کو میرے نکاح میں دے دو، گویا اس نے اپنی طرف سے اسے وکیل بنا دیا، اس کہنے پر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود کو تمہارے نکاح میں دیدیا تو یہ نکاح ہو گیا (بشرطیکہ گواہوں کی موجودگی میں کیا ہو) اس کہنے کے بعد یہ ضرورت نہیں رہی کہ مرد اس کے قبول کرنے کو زبان سے بھی کہے۔

اور جیسے کہ کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ تم اپنا نکاح مجھ سے کر لو تب مرد نے باہر نکل کر دو گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت کو اپنے نکاح میں قبول کر لیا اور تم لوگوں کو اس کا کفیل بنایا۔

اسی طرح اس جگہ کفالت کے مسئلہ میں بھی ہے کہ جب اس بیمار کو زندگی کے آخری لمحوں میں وقت کی زیادہ مہلت نہیں تو اس نے اپنے وارث سے کہا کہ تم میرے قرضوں کی ادئیگی کیلئے کفیل ہو جاؤ کیونکہ میں نے تمہاری کفالت کو مکفول لہ کے بجائے قبول کر لیا ہے اس کہنے کے بعد جب وارث نے اس کی کفالت قبول کر لی تو وہ کفالت ثابت ہو گئی۔

ولو قال المريض ذالك لأجنبي اختلف المشائخ :.

اور اگر اسی بیمار نے ایسا کلام وارث کے علاوہ کسی اجنبی سے کیا تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے، (ف: اس طرح کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اجنبی کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے یعنی مکفول عنہ کی کفالت جائز نہ ہوگی اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح

ہے اور یہی قول اوجہ یا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور اگر کسی تندرست نے ایسا کلام کسی اجنبی یا وارث سے کیا تو اس سے کوئی مجبوری یا تنگی نہ ہونے کی وجہ سے مکفول لہ کے قبول کئے بغیر صحیح ہوگی اور یہ حکم امام اعظمؒ کے فرمان کے مطابق ہے اور اگر قاضی نے ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دیدیا تو بھی صحیح ہونا چاہئے اور یہی قول عملاً زیادہ آسان ہے۔

توضیح: ایسا مسئلہ جس میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اگر بیمار نے اپنے وارث کے علاوہ غیر سے اپنے قرضہ کی ادائیگی کیلئے کہا تو اس کا اسے قبول کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اگر کسی تندرست نے ایسا ہی کلام کسی وارث یا اجنبی سے کیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال و اذا مات الرجل و عليه ديون ولم يترك شيئاً فتكفل عنه رجل للغرماء لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط ولهذا يبقى في حق احكام الآخرة ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال لأنه يؤل اليه في المأل و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باق.

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مر گیا (ف: یا ایک ہی قرضہ ہے) اور اس نے اپنے ترکے میں کچھ مال نہیں چھوڑا ہے (ف: اور نہ پہلے سے اس کا کوئی کفیل موجود ہے۔ع) پھر میت کی طرف سے کسی مرد نے خواہ وہ وارث ہو یا اجنبی ہو قرض خواہوں کے لئے خود کفالت قبول کر لی تو اس کفالت میں اختلاف ہے)۔

لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط.

تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہوگی مگر صاحبین نے کہا ہے کہ وہ کفالت ثابت یعنی صحیح ہوگی۔ (ف: امام مالک و شافعی و محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ع) کیونکہ اس کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ثابت یعنی صحیح اور باقی ہے، کیونکہ وہ قرضہ طالب کے حق میں واجب ہوا تھا اور اس کو ختم کرنے والی کوئی بات نہیں پائی گئی (ف: یعنی نہ خود قرضدار نے ادا کیا اور اور نہ قرض خواہ نے بری کیا اور جس سبب سے قرضہ واجب ہوا تھا

وہ فسخ نہیں ہوا تو وہ قرضہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا۔

ولهذا يبقى في حق احكام الآخرة:.

اور اسی وجہ سے وہ آخرت کے احکام میں باقی رہتا ہے یعنی اس مقروض سے مرنے کے بعد مؤاخذہ ہوگا جس کی سختی اور وعید صحیح حدیثوں میں موجود ہے لہذا دنیوی حالت میں بھی وہ باقی ہے اگرچہ قرض خواہ اس کے مطالبہ سے مجبور ہے۔

ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال:.

اور اگر کوئی شخص احسان کر کے اس قرضہ کو ادا کر دے تو وہ ادا کرنا صحیح ہے۔ (ف: اور اگر قرضہ باقی نہ رہتا تو اس کا ادا کرنا کیسے صحیح ہوتا، اسی طرح اگر اسی قرض کا کوئی کفیل پہلے سے موجود ہو یا میت کا کوئی مال ترکہ باقی ہو تو قرضہ باقی رہتا ہے (ف: چنانچہ بالاتفاق کفیل یا ترکہ سے وصول کر لیا جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرضہ باقی رہ جاتا ہے لہذا اس کی کفالت بھی صحیح ہے)۔

وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال:.

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی ہے جو کہ ختم ہو چکا ہے (ف: کیونکہ گفتگو لفظ دین میں ہے اور دین حقیقت میں مال نہیں ہے، کیونکہ دین تو حقیقت میں ایک فعل ہے (ف: یعنی ادھار لینا اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے وجوب اس کا وصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ واجب دین یا دین واجب حالانکہ کسی مال کی صفت واجب یا مستحب نہیں ہوتی بلکہ یہ سب کسی فعل کی صفت ہوتی ہے، لیکن حکم میں وہ مال ہے (ف: اس لئے مال کو مجازا دین کہتے ہیں،

لأنه يؤل اليه في المال و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين :.

کیونکہ انجام کار مال ہی سے متعلق ہوتا ہے (ف: یعنی اس فعل سے آخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مال ذمہ ہوتا ہے حالانکہ میت اپنی ذات اور اپنے خلیفہ کے ذریعے عاجز ہو گیا ہے (ف: یعنی خود مر جانے کی وجہ سے نہ تو خود ادا کر سکتا ہے اور نہ مر جانے کی وجہ سے اپنے کسی کو خلیفہ مقرر کیا ہے جو کہ ادا کرے چنانچہ آخر کار اس کے وصول ہونے کا وقت ختم ہو گیا لہذا مجبورا یہ حکم بھی دنیاوی حکم کی طرح ساکت ہوا (ف: اور آپ نے جو یہ بات کی کہ تبرع اور احسان سے یہ جائز ہے تو بے شک ادا کرنا جائز ہے حالانکہ احسان کرنا قرض کے باقی رہنے کیلئے ہی ضروری نہیں ہے (ف: اگر کسی بناء پر کسی نے دوسرے کے قرض کا اقرار کیا اور کفیل نے اس کی کفالت قبول کر لی تو صحیح ہے اگر چہ حقیقت میں قرضہ بالکل نہ ہوا اور یہ جو آپ نے کہا ہے کہ مردہ نے کچھ مال یا کسی کو کفیل چھوڑا ہو اس بناء پر جائز ہے کہ ختم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باق :.

اور جب دین کا کفیل موجود ہو یا مردہ کا اپنا مال موجود ہو تو مردہ خلیفہ یا اس کی ادائیگی تک پہنچنا باقی اور ممکن ہے (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ساقط ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ صاحبین کے علاوہ اوروں کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ دین اگر چہ حقیقت میں فعل ہے لیکن کفالت کے مسئلہ میں مال مقصود ہوتا ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے فعل کی کفالت نہیں کر سکتا کیونکہ دوسرے پر اختیار یا ولایت نہیں ہوتی ہے اور صحیح بخاری کی ثلاثی یعنی تین سندوں والی حدیث میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے مردہ پر جو قرض دار تھا اور کچھ مال نہیں چھوڑا تھا اسکی نماز پڑھانے سے انکار فرمایا یہاں تک کہ ایک صحابی حضرت ابوقتادہؓ نے جب اس قرضہ کی ذمہ داری قبول کر لی تب آپ ﷺ نے نماز پڑھائی اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مردہ کی طرف سے بھی کفالت جائز ہے، اور بخاریؒ نے اسی روایت سے استدلال کیا ہے ظاہری حدیث یہی ہے اور شاید اسی میں یہ راز ہو کہ یہاں کفالت مطالبہ کی ضمانت کے معنی میں نہ ہو بلکہ اس کی ادائیگی بطریقہ احسان ہو، کیونکہ بعض روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کفیل سے بار بار یہ شرط کی کہ اس قرض کو ادا کرنا ہوگا اور ابوحنیفہؒ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے طور پر مردہ کے قرض کی ادائیگی کو لازم کر لے تو جائز نہیں ہے بلکہ کفالت یہاں وجوب مطالبہ کے معنی میں نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ مردہ سے مطالبہ ختم ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص سچی اور پوری ذمہ داری کے ساتھ مردے کی قرض کی ادائیگی کر دے تو اس کے ادا کرنے سے مردے کے ذمہ سے بھی قرض ساقط ہو جائیگا، ابن الہمام نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں اس بات کا یہ احتمال ہے کہ ابوقتادہؓ کا یہ فرمانا کہ یہ قرضہ مجھ پر ہے اس کے کہنے میں لوگوں کو یہ بتانا ہو کہ واقعتا وہ قرض مجھ پر ہی ہے لیکن (بندہ مترجم کو ایسی تاویل میں تردد ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ ایک جزوی واقعہ ہے جس سے عام حکم پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے اس مترجم کو یہ بات بھی اس وجہ سے پسند نہیں ہے کہ اس کے مقابل میں کوئی ایسی صریح نص نہیں ہے جس ممانعت کے عام ہونے میں دلیل ہو قرض کے سوا اس مقام پر پورا اعتماد اسی نص پر ہو، لہذا ظاہری حدیث میں تو جواز ہے جیسا کہ صاحبین اور جمہور کا قول ہے) لیکن حدیث کے معنی میں نص کفالت کی تصریح نہیں ہے اس لئے اس بات کا احتمال ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو قتادہؓ کے قول سے قرضہ کی ادائیگی پر اطمینان کر لیا ہو کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت قتادہؓ سے اس کا مکرر وعدہ لیا کہ اس قرضہ کی

ادائیگی ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب (م)۔

توضیح: اگر ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مرا اور ترکہ بھی نہیں چھوڑا لیکن کسی شخص نے ازخود اس کی کفالت قبول کر لی، مسئلہ کی تفصیل، بحث، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فقضاه الالف قبل أن يعطيه صاحب المال فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا الاحتمال كمن عجّل زكاته و دفعها الى الساعي ولا نه ملكه بالقبض على ما نذكر بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحض امانة في يده.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی (ف مثلاً: زید پر ہزار درہم باقی ہیں۔ خالد کو اس کے اس کہنے سے کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کر لو خالد نے مکفول لہ کے لئے اس کی کفالت کر لی) اور اس قرض دار نے اس کفیل کو ہزار درہم ادا بھی کر دیئے۔ (ف یعنی قرض کے طور پر دیدیئے۔ اور یہ کہا کہ شاید وہ طالب تم سے اپنا حق مانگ لے اس لئے تمہارے ادا کرنے سے پہلے ہی میں تم کو وہ درہم دے رہا ہوں)

فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين :.

تو اس قرضدار کو اس دینے کے بعد یہ اختیار نہ ہوگا کہ کفیل سے اس رقم کو واپس مانگے۔ (ف اگرچہ اس کفیل نے اس وقت تک رقم ادا نہ کی ہو) کیونکہ اس رقم سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ اس احتمال کے ساتھ کہ شاید اس نے وہ قرض ادا کر دیا ہو۔ (ف یعنی یہ مال جو کفیل کے قبضہ میں گیا ہے اس وقت اس میں دو احتمال ہیں

ایک یہ کہ اس نے ابھی تک اس کا قرض ادا نہ کیا ہو۔ اس بنا پر تو کفیل کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ شاید اس نے قرض ادا کر دیا ہو اس بنا پر اس کفیل کا حق اس رقم سے متعلق ہو گیا اور اب اس سے واپس لینا جائز نہ ہوگا)۔

فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا لاحتمال :.

تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس سے واپسی مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا (ف یعنی جب تک یہ احتمال اسطرح ختم نہ ہو جائے کہ یہ اصیل (مقروض) خود ہی اپنا قرض ادا کر دے تب تک اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ دنیاوی مال جب مقصد خاص سے کسی کے پاس رکھا جائے تو جب تک وہ غرض باقی ہو تب تک اسے واپس لینا جائز نہیں ہے تا کہ جو معاہدہ تھا اور جس کام کو لازم کیا تھا اسے ختم کرنا لازم نہ آئے (ع ک)۔

كمن عجّل زكاته و دفعها الى الساعي :.

جیسے کسی نے اپنی زکوۃ کی ادائیگی میں جلدی کرتے ہوئے قبل از وقت ہی (ساعی) زکوۃ لینے والے سرکاری آدمی کو ادا کر دی ہو (ف تو یہ ادا بھی نہیں ہوئی اور اس سے واپس بھی نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس کے لینے والے کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہو گیا ہے کہ شائد یہ سال اس طرح گزر جائے اس میں اس کا نصاب کامل ہو جائے۔ تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس کو شرعاً واپس لینا جائز نہیں ہے (ف)۔

ولا نه ملكه بالقبض على ما نذكر :.

اور اس دلیل سے بھی واپس نہیں لے سکتا ہے کہ قبضہ کی وجہ سے قابض اسکا مالک ہو گیا ہے۔ چنانچہ جلد ہی ہم اسے بیان

کرینگے (ف کہ قابض نے اگر اس میں سے تجارت کر کے کچھ نفع کمالیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ تفصیل سامنے آتی ہے (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول عنہ نے اپنا یہ مال کفیل کو ادائے حق کے طور پر دیا)

بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحض امانة في يده :.

برخلاف اس کے کہ اس نے اپنے کفیل کو یہ مال صرف طالب تک پہنچا دینے کے لئے دیا ہو (ف مثلاً: کفیل کو یہ مال دیتے وقت یہ کہا کہ یہ مال طالب تک پہنچا دو تو اس صورت میں اسے واپس مانگ لینا جائز ہے) کیونکہ یہ مال اس کے قبضہ میں صرف امانت کے طور پر دیا ہے۔ (ف اور اپنی امانت کا مال واپس لینا بروقت جائز ہے۔
لیکن پہلی صورت میں جب حق کی ادائیگی کے طور پر دیا تھا تو اس سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا تھا۔)

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی، اور اس کے ادا کرنے سے پہلے قرض دار نے کفیل کو ادا کر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

وان ربح الكفيل فيه فهوله لا يتصدق به لأنه ملكه حين قبضه اما اذا قضى الدين فظاهر و كذا اذا اقضى المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد لأنه وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه الا انه اخرت المطالبة الى وقت الاداء فنزل منزلة الدين المؤجل ولهذا لو ابرأ الكفيل المطلوب قبل ادائه يصح فكذا اذا قبضه يملكه الا أن فيه نوع خبث نبينه فلا يعمل مع الملك فيما لا يتعين و قد قررناه في البيوع

ترجمہ....اور اگر کفیل نے مقبوضہ مال میں تجارت کے ذریعہ کمایا تو یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا۔ (ف یعنی اس نفع کو کھانا اس کے لئے حلال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے اس نفع کو صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ کفیل اس مال پر قبضہ کرتے ہی اس کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف خواہ اس کفیل نے اصیل یا طالب کو اس کا حق ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔)

اما اذا قضى الدين فظاهر و كذا اذا اقضى المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد :.

کیونکہ اگر اس کا قرض ادا کر دیا ہو تو ظاہر ہے۔ (ف کہ کفیل نے اپنا ادا کیا ہوا مال پایا ہے)۔ اسی طرح اگر مقروض نے خود قرضہ ادا کر دیا۔ اور اب اس مقروض کو کفیل سے اپنا مال واپس لینے کا حق حاصل ہو گیا تو بھی جو کچھ نفع کمایا وہ اس کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ اس پر قبضہ کے وقت حق باقی تھا اور وہی آخر وقت تک باقی رہا۔

لأنه وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه الا انه اخرت المطالبة الى وقت الاداء :.

کیونکہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر اس کے مثل واجب ہوا جو طالب کا کفیل پر واجب ہوا البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ کفیل کے مطالبہ میں ادائیگی کے وقت تک تاخیر کی گئی ہے۔ (ف کفیل کو مقروض سے اسی وقت مانگنے کا حق ہوتا ہے جب کہ طالب یا قرضخواہ کو ادا کر دے۔ لیکن اس تاخیر یا مہلت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کفیل پر واجب ہی نہیں ہوا ہے بلکہ حق تو واجب ہو چکا ہے صرف اسکا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جیسے کہ قرضخواہ کا ایسے قرض کے سلسلہ میں جسکی ادائیگی کے لئے وقت میں ابھی مہلت باقی ہوا ہے مقروض سے فوری مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اگر چہ اس کا حق بھی لازم اور ثابت ہے)

فتنزل منزلة الدين المؤجل :.

تو کفیل کا واجبی حق میعادی قرضہ کے جیسا ٹھہر گیا۔ (ف اور میعادی قرضہ میں اگر قرض دار نے وقت سے پہلے ہی ادا کر دیا تو طالب یا قرضخواہ کو اس کا حق پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح جب مدیون نے کفیل کو مطالبہ سے پہلے دیدیا تو اس کو اپنا حق پہنچ گیا۔ جس

کا نفع حلال ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقط کفالت سے ہی کفیل کا حق قرض خواہ کے مثل مقروض پر ثابت ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ قرضخواہ کا حق کفیل کے ذمہ باقی ہو)۔

ولھذا لوبرأ الکفیل المطلوب قبل ادائہ یصح :.

اسی وجہ سے اگر کفیل ادا کرنے سے پہلے ہی مقروض کو بری کر دیا تو صحیح ہوگا)۔ (ف اور اگر کفیل نے قرضخواہ کو مال ادا کر دیا پھر قرضدار سے اپنا حق معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔) کیونکہ کفیل کو اختیار تھا کہ قرضدار سے قرضہ کے مثل مطالبہ کرے۔ اور اگر کفیل نے اس وقت تک قرضخواہ کو ادا نہیں کیا اور قرضہ کو معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔ یہ سب صورتیں اسی وجہ سے صحیح ہوتی ہیں کہ کفیل کا حق قرضدار کے ذمہ ثابت ہو چکا ہے۔ الحاصل یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ کفیل بنتے ہی کفیل کا حق مقروض کے اوپر ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ادائیگی سے پہلے اگر معاف کرنا چاہے تو معاف کرسکتا ہے۔)

فکذا اذا قبضہ یملکہ :.

اسی طرح اگر کفیل ادائیگی سے پہلے ہی وصول کرے تو وہ مالک بھی ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا اور اس پر قبضہ کیا، پھر دو حال سے خالی نہیں۔

اول: یہ کہ جو کچھ قرضہ وصول کیا ہے وہ ایسی چیز سے ہو جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو۔

دوم: وہ ایسی چیز ہو جو متعین نہیں ہوتی ہے۔ پھر اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ کفیل نے ادا کرنے سے پہلے خود ہی یہ مال وصول کر کے اس میں تصرف کیا ہے حالانکہ وہ تو وصول کرنے کے بعد تصرف کرتا اس لئے اس میں کوئی شک باقی نہیں رہا کہ وہ اس مال کا مالک ہو گیا ہے۔

الا أن فیہ نوع خبث نبینہ :.

لیکن اس ملکیت مذکورہ میں جو نفع حاصل کیا ہے اس میں ایک طرح کا خبث ہے جسے ہم بعد میں بیان کر دیں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا یہ خبث نفع میں بھی اثر کرے گا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر یہ مال جو مکفول سے وصول کیا ہے ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے تو یہ خبث اپنا اثر ظاہر کریگا، کیونکہ جو نفع ملا ہے وہ اسی معین مال سے ملا ہے اور وہ مال اگر ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتا ہو جیسے کہ درہم اور دینار جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں ہے کہ کفالت کی بناء پر ہزار درہم وصول کئے جاتے ہیں۔

فلا یعمل مع الملک فیما لا یتعین :.

تو یہ خبث ایسی چیز میں ملکیت وجود بالکل اثر نہیں کرتی ہے جو متعین نہیں ہوتی ہے (ف: یعنی جب یہ نفع ایسی چیز کا ہوا جو اپنی ملک میں آگئی حالانکہ وہ معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہو تو اس نفع میں خبث مذکور کچھ اثر نہیں کریگا، کیونکہ یہ مال متعین نہیں ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ یہ اسی مال کا نفع ہے۔

و قد قررناہ فی البیوع :.

اس بات کو ہم بیوع کی بحث میں بیان کر چکے ہیں (ف: یعنی بیع فاسد کی آخری فصل میں، حاصل یہ ہوا کہ ہم نے مسئلہ میں ہزار درہم فرض کئے تھے اور درہم تو متعین نہیں ہوتے، اس لئے کفیل نے ان سے جو کچھ بھی نفع حاصل کیا وہ اسے حلال ہوگا، اب اسے صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں رہی (فافہم، م) یہ بیان اس صورت میں ہے جبکہ مال مذکور درہم و دینار ہوں جو متعین کرنے سے بھی متعین نہیں ہوتے)

توضیح: اگر کفیل نے اپنے مقبوضہ مال سے کسی طرح نفع حاصل کر لیا تو اس نفع کا مالک کون ہو

گا؟ وکیل اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے یا نہیں: اور اس میں کسی قسم کا خبث آتا ہے یا نہیں؟ تفصیلی بحث مسئلہ مذکورہ کی، حکم دلائل

ولو كانت الكفالة بكر حنطة فقبضها الكفيل فباعها و ربح فيها فالربح له فى الحكم لما بينا انه ملكه قال: و احب الى أن يرده على الذى قضاه الكر ولا يجب عليه فى الحكم و هذا عند أبى حنيفة فى رواية الجامع الصغير وقال ابو يوسف و محمد ؒ هو له ولا يرده على الذى قضاه و هو رواية عنه وعنه انه يتصدق به. لا ن الحق له

ترجمہ: اور اگر ایک کر گیہوں کی کفالت کی ہو۔ (ف اور کفیل کے ادا کرنے سے پہلے ہی اصیل نے کفیل کو ادا کر دیا) اور کفیل نے اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اسے فروخت کر دیا اور اس سے نفع کمایا تو حکم ظاہری میں یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ اتنے گیہوں کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ یہ مال اصیل پر کفالت کی وجہ سے واجب ہوا تھا اس طرح اس نے اپنے مال پر قبضہ بھی کیا اور اپنے مال میں نفع کا خود مالک ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک طرح کی خباثت بھی پائی گئی کیونکہ یہ مال متعین ہوتا ہے اس لئے حاصل شدہ نفع یقیناً اسی مال کا ہوا۔ اور مال کو اپنے وقت سے پہلے حاصل کر لیا ہے۔

وقال احب الی......الخ

اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے میں تو اسی بات کو پسند کرتا ہوں کہ وہ شخص اس نفع کو اسی شخص کے پاس لوٹا دے جس نے اسے کُر گیہوں دیا تھا۔ لیکن ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ اور یہ حکم جامع صغیر کی مذکورہ روایت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقال ابو یوسفؒ........الخ

اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہےکہ یہ نفع خاص کفیل ہی کا ہے۔ اور جس نے وہ ایک کُر گیہوں دیا تھا اس کے پاس واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(ف یعنی اصیل کو واپس کرنا مستحب بھی نہیں ہے۔ اور نہ وہ اسے صدقہ کرے) اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے (ف جو کتاب البیوع میں مذکور ہے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہےکہ حاصل شدہ نفع کو صدقہ کر دے۔ (ف روایت مبسوط کی کتاب الکفالہ میں مذکور ہے۔ ع)

لھما انہ......الخ

صاحبین کی یہ دلیل ہے کہ کفیل نے یہ نفع اپنی ملکیت میں حاصل کیا تھا جس کی وجہ اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے یہ نفع اس کا ہوگا۔ (ف اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی وجہ بھی یہی ہے۔ اور پہلی اور تیسری روایت میں تھوڑی سی خرابی ہے۔

ولوانہ یمکن......الخ

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت کے باوجود نفع میں تھوڑی سی خرابی بھی آ گئی ہے۔ خواہ اس وجہ سے کہ اصیل کا یہ مال واپس لینے کی ایک صورت اس طرح سے ہے کہ وہ خود ہی قرضہ کا ایک کُر گیہوں ادا کر دے۔ (کیونکہ خود ادا کر دینے سے اس بات کا یقین ہو جائیگا کہ کفیل نے ادا نہیں کیا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ مال ایسے طور سے ملکیت میں ہے کہ شاید واپس مل جائے۔

اولانہ......الخ

یا اس وجہ سے کہ اصیل کفیل کی ملکیت ہونے پر اس بناء پر راضی ہوا تھا کہ وہ ادا کر دے گا۔ لیکن جب اصیل نے خود ہی ادا کر دیا تو معلوم ہوا کہ وہ کفیل کی ملکیت ہونے سے راضی نہیں ہے۔ (ف حالانکہ یہ مال (گیہوں) اس قسم کا مال ہے جو متعین

کرنے سے متعیّن ہو جاتا ہے۔ اور یہ خبث ایسے ہی مال میں اثر کرتا ہے جو تعین کرنے سے متعیّن ہو جاتا ہے۔ (ف اس لئے نفع میں ایک قسم کی خباثت آ گئی) اسی لئے ایک روایت کے مطابق اس نفع کو صدقہ کر دینا چاہئے۔

ویردہٗ......الخ

اور دوسری روایت کے مطابق اصیل کو واپس کر دے۔ کیونکہ اس میں جو خرابی یا خباثت آئی ہے وہ اصیل ہی کہ حق کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (ف کہ اصیل کو واپس کر دے) مگر یہ حکم واپسی کا استحبابی ہے۔ لازمی نہیں ہے کیونکہ وکیل کا حق تو ثابت ہے۔ (اس کے معنی یہ ہیں کہ قاضی اپنے فیصلہ میں کفیل پر واپسی کرنے کیلئے جبر نہیں کرے گا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اس پر واپس کرنا واجب نہ ہو اگرچہ قاضی اسے مجبور نہ کرے (مف)

توضیح: اگر ایک کُر گیہوں کی کفالت کی اور اس سے نفع کر لیا تو اس کا نفع کھانا حلال ہو گا یا نہیں؟ مسئلہ کی پوری وضاحت۔ تفصیل حکم۔ اختلافات ائمہ۔ دلائل

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فامره الاصيل ان يتعين عليه حريرا ففعل فالشراء للكفيل والربح الذى ربحه البائع فهو عليه و معناه الامربيع العينة مثل أن يستقرض من تاجر عشرة فيتابى عليه و يبيع منه ثوبا يساوى عشرة بخمسه عشر مثلا رغبة فى نيل الزيادة ليبيعه المستقرض بعشرة و يتحمل عليه خمسة سمى به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العين وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل ثم قيل هذا ضمان لما يخسر المشترى نظرا الى قوله على وهو فاسد وليس بتوكيل و قيل هو التوكيل فاسد لأن الحرير غير متعين وكذا الثمن غير معلوم لجهالة ما اراد على الدين و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درہم قرضہ کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی۔ (ف۔ مثلاً: زید پر ہزار درہم یا دینار قرضہ ہے اور بکر نے اس زید کے کہنے سے کہ تم اس کی کفالت کر لو خالد قرضخواہ کے قرضہ کی کفالت کر لی)۔ پھر کفیل کو اصیل نے حکم دیا کہ میرے نام پر ایک ریشمی کپڑے (تھان) کا عینہ کر لو۔ (ف۔ یعنی فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان میرے لئے بیع عینہ کے طور پر خرید لو۔ تاکہ وہ کفالت کی رقم ادا کر دے۔ اور بیع عینہ کی صورت یہ ہوتی ہیکہ مثلاً ایک تھان قیمتی کپڑے کی قیمت گیارہ سو درہم ہیں اسے زید نے بکر سے ڈیڑھ ہزار درہم سے خریدا۔ پھر زید نے اسی تھان کو خالد کے ہاتھ صرف ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ پھر بکر نے خالد سے ہزار درہم کے عوض اسے خرید کر اس کے دام دیدیئے اور خالد نے یہ دام زید کو دیئے۔ اس صورت میں زید نے نقد ہزار درہم پائے ساتھ ہی اس پر پانچ سو درہموں کا قرض بھی لازم ہو گیا۔ مگر فوری طور سے جو اسے ہزار درہم مل گئے ہیں انہیں زید نے اپنے ہی قبضہ میں رکھے۔ اب زید کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے یہ رقم اپنے کفیل کو دے یا پرانے قرضخواہ کو ادا کر دے۔ پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں اصیل یا قرضخواہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ میرے لئے اسی طرح بیع عینہ کر کے فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان کا معاملہ کر لو۔ بلکہ وہ مال حاصل کر کے قرضہ دیدو۔

ففعل فالشراء الكفيل والربح الذى ربحه البائع فهو عليه و معناه الامر ببيع العينة.

چنانچہ کفیل نے ایسا ہی کر دیا۔ تو یہ خریداری کفیل ہی کے لئے ہو گی۔ (ف۔ اور اصیل کے لئے نہ ہو گی۔ بلکہ کفیل نے ہی خریدا ہے) اور بائع نے جو نفع کمایا وہ کفیل کا ہو گا (ف اور اصیل کا نہ ہو گا۔ یعنی بیع عینہ کی وجہ سے بائع کو آخر میں جو نفع ہوتا ہے۔ یعنی خریدار کے ذمہ بطور قرض رہتا ہے۔ وہ بائع کا نفع اسی کفیل کے نام ہو گا جس کے نام خریداری ہوئی ہے۔ لیکن اس کو حکم دینے والا یعنی مقروض یا اصیل تو اس کے نام کچھ بھی نہ ہو گا۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لغت میں عینہ کے معنی ادھار کے بھی ہیں اس لئے

امام محمدؒ کے اس قول ''یتعین علیہ حریرا'' کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ میرے لئے ادھار خرید دو۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بیع عینہ کے طور پر خرید دو۔

مثل ان یستقرض من تاجر عشرة فیتابی علیه و یبیع منه ثوبا یساوی عشرة بخمسه عشر مثلا رغبة فی نیل الزیادة لیبیعه المستقرض بعشرة و یتحمل علیه خمسة :.

عینہ کی مثال یہ ہے کہ کسی تاجر سے کوئی شخص مثلاً دس درہم قرض مانگے اور وہ اسے (بے فائدہ قرض) دینے سے انکار کردے البتہ وہ اس مانگنے والے کو دس درہم کی قیمت کا کپڑا مثلاً پندرہ درہم میں دینے کے لئے اس مقصد سے راضی ہوجائے کہ اس سے مجھے پانچ درہموں کا فائدہ حاصل ہوجائے گا۔ (ف یعنی مانگنے والے کے ذمہ میرے پندرہ درہم باقی ہوجائیں گے حالانکہ کپڑا اصل میں دس درہم ہی کی قیمت کا ہے، ادھر وہ ضرورت منداس قیمت پر خریدنے کیلئے راضی ہوجائے گا) تاکہ قرض مانگنے والا اسے نقد دس درہم میں بیچ دے۔ (ف: اس طرح قرض خواہ کی جو ضرورت دس درہم کی تھی وہ پوری ہوجائیگی اگرچہ وہ پندرہ درہموں کا مقروض ہوجائیگا) یعنی فاضل پانچ درہموں کا مقروض ہوجائیگا (اسی صورت کا نام عینہ ہے)۔

سمی به لما فیه من الاعراض عن الدین الی العین :.

اس بیع کا نام عینہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے (ف: بے فائدہ قرض نہیں دیا بلکہ اس سے کچھ نفع بھی حاصل کرنا چاہا اور اگر قسم کا ایک مال یا سامان دیدیا۔

وهو مکروه لما فیه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل :.

یہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس طرح ایک مذموم اور گھناؤنے کام یعنی بخل کی اتباع کر کے قرض دینے کی ایک بڑی نیکی کے کام سے منہ موڑنا لازم آتا ہے۔ اب اس مسئلہ میں گفتگو ہوتی ہے کہ اصل مدیون نے کفیل سے جو یہ کہا ہے کہ میرے نام پر عینہ کا معاملہ کرلو تو اس کا کیا اثر ہوگا تو اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے۔

ثم قیل هذا ضمان لما یخسر المشتری نظرا الی قوله علی :.

پھر یہ کہا گیا ہے کہ اصیل کی طرف سے یہ اس خسارہ کی ضمانت ہے جو بیع عینہ کی وجہ سے مشتری برداشت کرے گا اس کے اپنے اس جملہ کی وجہ سے ''مجھ پر'' یا ''تیرے نام'' پر (ف: یعنی اصیل نے مشتری سے یہ کہا کہ مجھ پر عینہ کرلو، تو یہ جملہ اصیل کی طرف سے عینہ کے نقصان کی ضمانت ہے یعنی عینہ میں جو خسارہ ہوتا ہے میں اس کا ضامن ہوں۔

وهو فاسد ولیس بتوکیل :.

حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور توکیل نہیں ہے (ف: یعنی اس کلام سے کفیل کو وکیل کرنا صحیح نہیں ہوا، کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے لئے اس تھان کا عینہ کرلو، اور ضمانت فاسد ہے، کیونکہ خسارہ کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ضمانت تو ایسی چیز کی ہوتی ہے جو مضمون ہو اور خسارہ مضمون نہیں ہے مثلاً: کسی نے کہا کہ تم اس بازار میں خرید و فروخت کرلو اس شرط پر کہ اس میں تمہیں کچھ نقصان ہوجائے تو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفالت اور ضمانت صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے، جیسا کہ جامع المحجوب میں ہے (ع)

و قیل هو التوکیل فاسد لأن الحریر غیر متعین و کذا الثمن غیر معلوم لجهالة ما اراد علی الدین :.

اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ توکیل فاسد ہے (ف: یعنی اصیل کا یہ قول وکیل بنانے کے طور پر ہے۔ لیکن توکیل بھی صحیح نہیں ہے فاسد ہے اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میرے اوپر تھان کا عینہ کرلو) کیونکہ وہ تھان متعین نہیں ہے (ف: اور اس کے اوصاف بھی بیان نہیں کئے گئے ہیں حالانکہ ویسے کپڑے مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں اس طرح اس کا ثمن اور دام بھی معلوم نہیں ہیں۔ کیونکہ اس قرض سے جو مقدار بھی زائد ہے وہ نامعلوم ہے (ف: یعنی قرض کی مقدار معلوم ہے مگر اس سے زائد جو کچھ ہوگا وہ ابھی معلوم نہیں ہے اسلئے یہ توکیل فاسد ہوئی۔

و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد.

بہر حال خواہ یہ کفالت نہ ہو یا توکیل فاسد ہو اس کی خریداری ہو جانے سے مشتری کے ذمہ واقع ہوگی اور وہ کفیل ہوگا اور بائع کا نفع یعنی جو زیادتی ہوگی وہ کفیل کے ذمہ ہوگی کیونکہ وہی شخص معاملہ کرنے والا ہے (ف: اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کفیل نے جو بیع عینہ کی ہے وہ نافذ ہوگی اگر چہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر عینہ کے خریدار نے دس درہم کی چیز پندرہ درہم میں خریدی پھر بیچنے والے نے اس سے زائد درہم نقد کر لے لیا تو یہ حرام اور باطل ہوا۔ کیونکہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم قیمت پر بائع کے ہاتھ بیچا ہے اس لئے ایک تیسرے شخص کو داخل کر رہے ہیں اس طرح کہ یہ خریدار اسی کے ہاتھ دس درہم میں بیچ ڈالے پھر اگر چاہے تو پہلا بیچنے والا اس دوسرے خریدار سے دس درہم میں خرید لے۔

توضیح: ایک مقروض نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے ذمہ فلاں شخص کے باقی قرضہ کی کفالت کر لو اور اس نے کفالت کر لی پھر اس کفیل سے کہا کہ میرے نام پر فلاں کام کی بیع عینہ کر لو، اس نے یہ بھی کر لیا، اس طرح اس سے جو فائدہ ہوگا اس کا جو فائدہ ہوگا اس کا کون مالک ہوگا؟ بیع عینہ کی تحقیق اور مثال، مسئلہ کی مکمل تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره الاصيل.

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض

وہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں گھناؤنے ناپسندیدہ کام یعنی بخل کر کے ایک بڑی نیکی کے کام یعنی قرض حسنہ لوجہ اللہ دینے سے ممانعت ہوتی ہے، ف: یعنی قرض دینا ایک بڑی نیکی کا کام تھا اسے چھوڑ کر اس سے منہ موڑ کر ایسا کام کرتا ہے جس سے اسے دنیاوی نفع حاصل ہوتا ہو، اس لئے یہ کام مکروہ تحریمی ہوا، اور بیع جائز نہیں ہوئی، اسی لئے امام محمدؒ نے کہا میرے دل میں عینہ کی طرف پہاڑوں کے برابر نفرت اور گھن ہے، سود خوروں نے اس طرح ایک سودی کاروبار شروع کر دیا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی سخت برائی فرمائی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب تم عینہ کی بیع کرو گے اور بیلوں کی دموں کے پیچھے چلو گے تو ذلیل ہو جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب آ جائے گا اور بھی ایک روایت میں ہے اللہ تعالیٰ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسلط کر دیگا اور تمہارے نیک اعمال والے دعائیں کریں گے اور وہ مقبول نہ ہونگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت کی اسناد میں اگر چہ کلام ہے لیکن یہ بات بعض صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ جب جہاد چھوڑ کر بیلوں کی دم کے پیچھے ہوگے یعنی کھیتی وغیرہ میں مشغول ہو جاؤ گے تب کفار کو تم پر غلبہ حاصل ہو جائے گا اور اس بات میں کسی اور زمانہ پر احتمال ہو تو ہو مگر اس زمانہ میں اس کا ظہور ہو چکا ہے، اس لئے اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ اور یہ بات مقدرات الہیہ میں سے ہے جو واقع ہو چکی، اس میں اس امت کی کیفیت کا بیان ہے وہ لوگ آخرت کو چھوڑ کر دینا کے پیچھے پڑ جائیں گے، کیونکہ جب مسلمانوں نے جہاد سے ملک کی اصلاح کا کام لیا تو اپنے لئے موت کو ترجیح دے کر آخرت کو پسند کیا، اور جب کسی قوم نے دنیاوی عیش کو ترجیح دی تو معلوم ہوا ان کو آخرت کی رغبت نہیں ہے، اسی بناء پر بیع عینہ میں بھی آخرت کے ثواب پر اعتماد نہ کیا بلکہ دنیاوی مال کی خواہش کی تو وہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (م)

اب اس بات میں گفتگو کرنی ہے اصیل مدیوں نے کفیل سے کہا کہ میرے نام پر عینہ کر لو اس کا کیا اثر ہوگا اس کا بیان آتا ہے۔

العینہ، عمدہ مال۔ عینۃ الخیل، عمدہ گھوڑے۔ بیع العینہ (کسی چیز کو اس کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار بیچنا) یتأبی، تأبی، تأبیا۔ الشئی، ناپسند کرنا، انکار کرنا، ابی، اباءً و اباءۃً الشئی، انکار کرنا (مصباح اللغات) العینہ، ای النسیئہ والعینہ و یقال باعہ بعینہ ای نسیئہ کذا فی المغرب ۱۲ (انوار الحق قاسمی)

قال ومن كفل رجل بما ذاب له عليه او بما قضى له عليه فغاب المكفول عنه فاقام المدعى البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به و هذا فى لفظة القضاء ظاهر وكذا فى الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض اريد به المستانف كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے، جس شخص نے دوسرے کی طرف سے کفالت کی اس چیز کی جو اس پر ثابت ہے (ف: یعنی خرید و فروخت میں حساب وکتاب کے بعد جو اس پر باقی رہ جائے) یا ایسی چیز جو اس پر لازم کی جائے (یعنی مکفول لہ کیلئے اس پر کسی واجب حق کا حکم کیا جائے تو اگر چہ یہ کفالت مجہول چیز کے بارے میں ہے مگر جائز ہے) پھر وہ مکفول لہ غائب ہو گیا۔

فاقام المدعى البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به.

پھر مدعی یا مکفول لہ نے کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دئیے کہ مدعی کے مکفول عنہ کے ذمہ درہم باقی ہیں تو اس مدعی کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے (کیونکہ دعوی ہی صحیح نہیں ہے) اس لئے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی ہے وہ مال ہے جس کا حکم دیا گیا ہو (ف: یعنی کفیل نے اس مال کی ذمہ داری قبول کی ہے جس کا اصیل پر حکم جاری کیا جائے، اس لئے کہ جب تک اصیل پر کسی مال کا حکم جاری نہ کیا جائے کفیل کسی بات کا ضامن نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کفیل نے تو یہ بھی کہا تھا کہ ''جو مکفول عنہ پر ثابت ہو'' جیسے یہ کہا تھا ''جو مکفول عنہ پر حکم کیا جائے اس لئے فرمایا۔

و هذا فى لفظة القضاء ظاهر.

یہ حکم لفظ قضاء کی صورت میں تو ظاہر ہے (ف: یعنی اس صورت میں کفیل نے یہ کہا کہ اس پر جو بھی حکم کیا جائے میں اس کا کفیل ہوں اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ جب حکم ہوگا تب وہ ضامن ہوگا حالانکہ ابھی اس مکفول عنہ پر کوئی حکم نہیں ہوا ہے اور اب اس صورت میں جو کچھ اس پر ثابت ہو میں اس کا ضامن ہوں تو اس بارے میں فرمایا۔

وكذا فى الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض اريد به المستانف:.

اسی طرح دوسری صورت میں بھی ثابت ہے، اس لئے کہ ذاب کے معنی تقرر کے ہیں (ف: یعنی جو ثابت و متقرر ہو) اور یہ حکم حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے (ف: یعنی جب قاضی ثابت کرے گا تب اس کے ثبوت کا اعتبار ہوگا۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ یہ کہا جائے کہ مکفول بہ وہی مال ہے جس کا حکم کیا گیا ہے، یا وہی مال مکفول بہ ہے کہ جس چیز کا حکم کیا جائے (ف: اس میں اگر چہ ماضی کا صیغہ کہا گیا ہے) لیکن ماضی کا یہ لفظ ایسا ہے جس سے استقبال مراد ہے (ف: یعنی آئندہ جو اس پر ثابت ہوگا)۔

كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح:.

جیسا کہ محاورہ بولا جاتا ہے أطال الله بقائك (ف: حالانکہ اس ماضی سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ آئندہ بھی تمہاری عمر اور بقا کو زیادہ کر دے، بہت دن جیو، خلاصہ یہ ہوا کہ اس سے مراد وہ مال ہے جو تم کو آئندہ ثابت ہوگا، ملے گا۔ حالانکہ مذکورہ دعوی مطلق ہے اس میں کچھ بھی قید نہیں ہے لہذا کہنا صحیح نہیں ہوگا (ف: یعنی مدعی نے یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ مکفول عنہ (مقروض) پر میرے ہزار درہم ثابت کئے گئے ہیں اور حکم کئے گئے ہیں۔ اس لئے ابھی کفیل پر ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے اس چیز کی کفالت کی جو اس پر ثابت ہے، اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا، پھر مدعی نے کفیل کے خلاف اس دعوی کے گواہ پیش کئے کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درہم باقی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن أقام البينة ان له على فلان كذا وان هذا كفيل عنه بامره فانه يقضى به على الكفيل وعلى المكفول عنه وان كانت الكفالة بغير امره يقضى على الكفيل خاصة وانما تقبل لان المكفول به مال مطلق بخلاف ماتقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاوبغير امر تبرع ابتداء وانتها فبد عواه احدهما لايقضى لـه بالأخر واذاقضى بها بالامر ثبت امره وهو يتضمن الاقرار بالمال فيصير مقضياعليه والكفالة بغير امره لاتمس جانبه لانه تعتمد صحتها قيام الدين فى زعمه الكفيل فلايتعدى اليه وفى الكفالة بامره يرجع الكفيل بما ادى على الامر وقال زفر لايرجع لانه لما انكر فقد ظلم فى زعمه فلايظلم غيره ونحن نقول صار مكذبا شرعا فبطل ما فى زعمه.

ترجمہ:-اگر ایک شخص نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا معلوم مال ہے، اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے۔(ف) حالانکہ اس کفالت میں یہ قید نہیں ہے کہ جو کچھ ثابت ہوگایا جو حکم ہوگا میں اس کا کفیل ہوں، بلکہ وہ تو اس مال کا پہلے سے ہی کفیل ہے۔ تو اس مال کا حکم اس کفیل پر جو موجود ہے اور اس مکفول عنہ پر جو غائب ہے دیدیا جائے گا۔ (ف) یعنی کفیل پر جو حکم ہے اسی کے ماتحت کر کے مکفول عنہ جو غائب ہے اس پر حکم ہو جائے گا۔

وإن كانت الخ:-اور اگر یہ کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو فقط کفیل پر حکم لگایا جائے گا۔(ف) اور مکفول عنہ پر حکم نہ ہوگا۔ف۔الحاصل یہ گواہی مقبول ہوگی۔ **وأنما تقبل الخ:**-اور یہ گواہی اسی لئے مقبول ہوئی کہ جس مال کی کفالت کی گئی ہے وہ مال مطلق ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے (ف) یعنی اس کی کفالت میں اس بات کی قید نہیں ہے کہ مکفول عنہ پر جو کچھ ثابت ہوگا اس کا کفیل ہے بلکہ مطلقا اس مال کا کفیل ہے، بخلاف پہلی کفالت کے کہ اس میں یہ قید تھی کہ مکفول عنہ پر جو کچھ بھی ثابت ہوگا اس کا کفیل ہوگا۔ اور جبکہ مکفول عنہ کے غائب رہنے کی صورت میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے گواہی بھی قبول نہ ہوئی۔ **وإنما يختلف الخ:**-اور حکم کے ہونے اور نہ ہونے کی صورت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے سے متغائر ہیں۔(ف) یعنی اس میں جبکہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو وہ حکم فقط کفیل پر ہوگا، اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی ان دونوں قسموں میں فرق ہے۔ **لأن الكفالة الخ:**-کیونکہ جو کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوتی ہے وہ شروع میں تو احسان ہے لیکن بالآخر وہ معاوضہ اور بدل ہو جاتی ہے، اور جو کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو وہ شروع اور آخر ہر حال میں احسان ہے۔(ف) یعنی کسی صورت میں بھی معاوضہ نہیں ہے۔ **فبدعواه الخ:**- تو ایک قسم کا دعوی کرنے سے اسے دوسری قسم کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

وإذا قضى الخ:-اور جب مکفول عنہ کے کہنے پر قاضی نے کفالت کا حکم دیدیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثابت ہوگیا۔(ف) یعنی حکم کے اندر یہ بھی حکم ہوگیا کہ مکفول عنہ نے حکم دیا تھا، اس کے بعد اگر مکفول عنہ انکار بھی کرے تو مفید نہ ہوگا۔ اور یہی حکم مال کے اقرار کو بھی شامل ہے۔(ف) کیونکہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ تم اس مال کی میری طرف سے اس شخص کے واسطے کفالت کا حکم دیا تو اسی میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اس نے مکفول لہ کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ **فيصير الخ:**- تو یہ اقرار بھی قاضی کے حکم کے ماتحت داخل رہے گا۔(ف) یعنی قاضی نے یہ حکم دیدیا کہ مکفول عنہ نے اس مدعی کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی گواہی ہو۔ **والكفالة الخ:**-اور وہ کفالت جو مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو اس کا تعلق مکفول عنہ سے نہیں ہوگا۔(ف) اس لئے کفیل کو تو اس مال کا فقط ہوا ہے۔ اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ مکفول عنہ پر بھی مال باقی ہے یا اس نے اقرار کیا ہے۔ **لأنه تعتمد الخ:**- اس لئے کہ یہ کفالت صحیح ہونے کی صورت میں صرف اس بات کا اطمینان دلاتی ہے کہ کفیل کے کہنے کے مطابق قرینہ باقی ہے، اس لئے اس کی وجہ سے قرضہ کا حکم اور تعلق مکفول عنہ سے نہیں ہوگا۔(ف) کیونکہ یہ اس کے حکم سے نہیں ہوا ہے۔ اسی لئے خود

کفیل بھی اس کا دعوی نہیں کرتا ہے، اور چونکہ وہ خود اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس لئے کہ گواہوں سے اس دعوی کا ثبوت ہو گیا ہے، چنانچہ وہ کہنے کی بناء پر پکڑا جائے گا۔ اب یہ بات کہ جب کفیل کے خلاف فیصلہ ہو گیا اور اس نے مال بھی ادا کر دیا تو جس صورت میں مکفول عنہ کے حکم سے کفالت نہیں ہوئی تھی اس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہے کہ کفیل کو یہ مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ وفی الکفالة یامره الخ:۔ اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو جو کچھ کفیل نے دیا ہے وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا۔ (ف:۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے) مگر امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وہ واپس نہیں لے گا، کیونکہ جب کفیل نے انکار کیا تو وہ خیال میں مظلوم ہو گیا۔ (ف) یعنی جب اس نے انکار کر دیا کہ اس پر قرضہ نہیں ہے اس کے باوجود قاضی نے گواہوں کی گواہی کی بناء پر کفیل پر لازم کر دیا تو اس کفیل کے خیال میں اس فیصلہ سے ظلم ہوا ہے۔ اس لئے اس کفیل کو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ بھی دوسرے پر ظلم کرے۔ (ف) اس طرح سے کہ اصیل سے اس مال کو واپس مانگ لے، کیونکہ وہ تو اس بات سے انکار ہی کرتا ہے کہ اصیل کے ذمہ کچھ باقی بھی ہے۔ ونحن نقول الخ:۔ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کفیل کو شریعت میں جھوٹا کہہ دیا گیا ہے، اس لئے کفیل نے اپنے طور پر جو کچھ کہا یا سوچا وہ غلط تھا۔ (ف) اس کے برخلاف یہ ثابت ہوا کہ کفیل کے ذمہ مال باقی تھا اور اسی کے حکم سے یہ شخص اس کا کفیل بنا تھا، جیسے کسی نے بائع سے ایک غلام خریدا اور یہ اقرار کیا کہ بائع کا یہ مملوک ہے، اس کے بعد اس مشتری سے کسی نے اس غلام پر اپنا دعوی کر کے اور ثابت بھی کر کے لے لیا تو اس وقت اس مشتری کا خیال باطل ہو گیا، اس لئے اس وقت وہ بائع سے اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگ لے گا (ف) اور یہ جواب طریق تنزل ہے، کیونکہ مدعی نے جب کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دیئے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ کفیل حقیقت میں اس بات سے منکر ہی ہو کہ اصیل پر مال باقی نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہونا ممکن ہے کہ فی الحال ان گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ میں نے اصیل کے حکم سے ہی کفالت کی ہے، اور اس پر مال باقی تھا تا کہ مجھے واپس ملنے میں مشکل نہ ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ وہ اصیل پر مال باقی ہونے سے منکر ہو تب بھی جب کہ عادل گواہوں نے آکر گواہی دیدی تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جھوٹا ہے، اور جب اسے جھوٹا ثابت کر دیا گیا تو اطمینان کے ساتھ اصیل کو دیا ہوا مال وہ اب واپس مانگ لے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ضمان الدرک کی صورت یہ ہے کہ مشتری کے پاس سے اپنا حق ثابت کر کے مبیع لے لی تو کفیل مشتری کے ثمن کا ضامن ہوگا، اس میں کفیل کو پورا یقین ہے کہ یہ چیز بائع ہی کی ہے اس کا دوسرا کوئی بھی حقدار اور مستحق نہیں ہے۔

توضیح:۔ ایک شخص نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا مال معلوم ہے، اور یہ شخص میری طرف سے کفیل ہے، مسئلہ کی تفصیلی صورت، مفصل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع دارا وكفل رجل عنه بالدرك فهو تسليم لان الكفالة لوكانت مشروطة فى البيع فتمامه بقبوله ثم الدعوى يسعى فى نقض ماتم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمراد بهااحكام البيع وترغيب المشترى فيه اذ لايرغب فيه دون الكفالة فنزل منزلة الاقرار بملك البائع. قال، ولو شهد وختم ولم يكفل لم يكن تسليما وهو على دعواه، لان الشهادة لا تكون مشروطة فى البيع ولا هى اقرارا بالملك لان البيع مرة يوجد من المالك وتارة من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كُتب فى الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهدٌ بذلك فهو تسليم الا اذا كتب الشهادة على اقرار المتعاقدين.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے اس بیچنے والے کی طرف سے درک کی کفالت کر لی تو یہ قبول ہو گی۔ (ف) یعنی کفیل نے یہ کہتے ہوئے اپنے اوپر ذمہ داری قبول کی کہ اس گھر کا مالک واقعۃً یہی شخص ہے، اس

میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن آئندہ کسی دوسرے شخص نے اپنے عادل گواہ پیش کر کے اس گھر پر اپنا ہی حق ثابت کر دیا تو کفیل کا کہنا غلط اور باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کفیل نے اس گھر پر اپنی ہی ملکیت کا دعوی کیا تو باطل ہے، کیونکہ خود اس کا کہنا اسی کے خلاف ہے، خواہ اس کی کفالت کا اس بیع میں شرط ہو تو اس بیع کا مکمل ہونا اسی کفیل کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ (ف) یہاں تک کہ جب کفیل نے درک (اس پر استحقاق سے بچنے) کی کفالت قبول کر لی تب بیع مکمل ہوئی، پھر اسی کفیل کا اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعوی کر کے وہ اس معاملہ بیع کو توڑنا چاہتا ہے جو اسی کی طرف سے مکمل ہوا ہے۔ (ف) چنانچہ اس کے تناقض (دوری بات) سے اسکا دعوی قبول نہ ہوگا۔ وإن لم تكن الخ:- اور اگر یہ درک کی کفالت اس بیع میں شرط نہ ہوئی ہو تب اس کفالت کا یہ مطلب ہوگا کہ بیع پختہ اور مستحکم ہو اور خریدار اس کی طرف پوری طرح سے رغبت کرے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ خریدار اسے لینے کی رغبت نہ کرے۔ فنزل الخ:- تو اس کفالت کو اس کے اس اقرار کے قائم مقام مان لیا جائے گا کہ یہ اسی کی ملکیت ہے۔ (ف) پھر کفیل کا یہ دعوی کہ یہ اس کی نہیں بلکہ میری ہی ملکیت ہے، نہیں سنا جائے گا (ف) یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ کفیل نے درک کی کفالت کی ہو۔ ولو شهد الخ:- اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ (کہ یہ گھر اس کی ملکیت ہے، اس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) اس لئے وہ اپنے دعوی پر قائم رہ جائے گا۔ (ف) کیونکہ گواہی تو صرف اس بات کی ہوئی ہے کہ یہ بیع ہوئی ہے اگرچہ جائز اور برحق نہ ہو۔ اسی لئے اگر کسی دوسرے شخص نے اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعوی کر لیا تو بھی اس کی طرف سے ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے، چاہے خود اپنی ہی ملکیت کا دعوی بھی کر لے۔ لأن الشهادة الخ:- کیونکہ گواہی ایسی چیز نہیں ہے جس کا بیع میں ہونا شرط ہو، (ف) کیونکہ یہ تو عقد بیع کے مناسب نہیں ہے، یعنی یہ ایجاب یا قبول میں کسی کی بھی جزء نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ بیع ہو جانے پر ہمیشہ خارج سے شرط لگائی جاتی ہے۔ ولا هي الخ:- اسی طرح گواہی سے ملکیت کا اقرار بھی نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ گواہی تو طرفین یعنی بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کرنے پر ہوتی ہے، اس کے لئے مالک کے ہونے کی بھی خصوصیت یا ضرورت نہیں ہے۔ لأن البيع الخ:- کیونکہ بیع کبھی مالک کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ (ف) اسی طرح سے کہ مالک نے خود ہی اپنی چیز کسی کے پاس فروخت کی ہو، اور کبھی کسی دوسرے کے ہاتھ سے بھی ہو جاتی ہے۔ (ف) مثلاً: کسی وکیل نے یا کبھی مالک کی اجازت کے بغیر ہی فضولی نے فروخت کر دی جو مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ ولعله كتب الخ:- اور شاید اس نے گواہی اس غرض سے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو وہ یاد رکھے۔ (ف) کہ اس مکان کے بارے میں ایسا واقعہ ہوا تھا۔ اس لئے ایسی گواہی سے ملکیت کا اقرار نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف گذشتہ مسئلہ کے۔ (ف) کہ اس میں درک کی ضمانت کر لی تو اس میں بائع کی ملکیت کا اقرار ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب گواہ نے بیع نامہ پر گواہی لکھی تو اس کے مضمون سے واقفیت ضرور حاصل کی ہوگی اور اس کا اقرار بھی ہو گا یا فقط ایجاب و قبول ہی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے وقالوا: إذا كتب الخ:- ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب بیع نامہ میں یہ لکھا گیا کہ بائع نے اس گھر کو فروخت کیا، اور گواہ نے گواہی میں یہ لکھا کہ میں اس کا شاہد اور گواہ ہوں تو یہی گواہی اس کی طرف سے تسلیم ہو گی۔ (ف) یعنی یہ گھر بائع کی ملک ہے، کیونکہ بیع تو اسی وقت نافذ ہوگی جبکہ بائع واقعتہ اس کا مالک ہو۔ إلا إذا الخ:- لیکن اگر گواہ نے صرف ان متعاقدین کے گواہ کے اقرار کی گواہی ہو۔ (ف) تو یہ تسلیم نہ ہوگی، یعنی ایسی گواہی لکھی کہ متعاقدین نے میرے ساتھ ہی اس بات کا اقرار کیا ہے تو یہ تسلیم نہ ہوگی اگرچہ اس بیع نامہ میں ملکیت وغیرہ کا پورا بیان موجود ہو، کیونکہ صرف عاقد کے اقرار سے حقیقی اور سچی ملکیت کا ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور اگر گواہ نے صرف اتنا لکھا ہو کہ میں ایجاب و قبول کے اقرار کا گواہ ہوں تو یہ بدرجہ اولی تسلیم نہیں ہے (م)

توضیح:- اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے بیچنے والے کی طرف سے درک کی

کفالت کرلی، پھر بھی کسی دوسرے شخص نے اس پر گواہوں کو پیش کر کے اس کی ملکیت کا حق ثابت کردیا، اور اگر درک کی کفالت اس میں شرط نہ ہو۔ اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

فصل في الضمان قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن له الثمن اومضارب ضمن ثمن متاع رب المال فالضمان باطل لان الكفالة التزام المطالبة وهي اليهما فيصير كل واحد منهما ضامنا لنفسه ولان المال امانة في ايديهما والضمان تغيير لحكم الشرع فيرد عليه كاشتراطه على المودَع والمستعير.

ترجمہ:- یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے فروخت کیا اور اس کے لئے دام کی ضمانت کرلی (ف) مثلاً: زید نے بکر کا تھان فروخت کیا اور اسی بکر ہی کے لئے فروخت کی اور بکر ہی کے لئے دام وصول ہو جانے کی ضمانت کرلی، یعنی میں تمہارے اس کپڑے کے دام کی وصولی کا ضامن ہوں۔ اومضارب ضمن الخ:- یا مضارب نے رب المال کے سامان کے دام کی ضمانت کرلی۔

(ف) مثلاً: بکر نے زید کو مضاربت پر سامان دیا اور زید نے اس ضمان کو فروخت کر کے اس کے دام کی ضمانت کرلی، تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ **لأن الكفالة الخ**:- کیونکہ کفالت یا ضمانت مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے۔ (ف:- یعنی مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا ہے) اور مطالبہ کا حق تو انہیں دونوں کو ہوتا ہے۔ (ف) چنانچہ سامان میں سے تھان کو جس نے فروخت کیا ہے وہی مشتری سے اس کی رقم کا مطالبہ کرے اس میں مشتری مطلوب ہے، اور مضاربت میں مضارب مطالبہ کرے گا، اور خریدار مطلوب ہے۔ پھر اگر یہ ضمانت صحیح ہو تو مشتری کی طرف سے تھان بیچنے والا، اور مضارب اس اختیار سے کفیل ہو کہ بیچنے والے سے یا مضارب سے اس کی رقم کا مطالبہ کیا جائے، حالانکہ یہی ہر ایک مطالبہ کرنے والا تھا۔ **فيصير كل الخ**:- اس طرح ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے لئے ضامن ہو جائے۔ (ف) یعنی خود ہی مطالبہ کرے اور خود ہی مطالبہ کیا بھی جائے، جبکہ یہ کام باطل ہے۔ **لأن المال الخ**:- اور اس دلیل سے بھی کفالت باطل ہے کہ ان دونوں کے پاس امانت مال ہے اور دونوں ہی امین ہیں۔ (ف) یعنی ضامن نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے ہر ایک کو امین کہا ہے، پھر بھی دونوں ضامن بنتے ہیں۔ **والتضمين الخ**:- اور ضامن بنانا شریعت کو بدلنا ہوگا۔ (ف) حالانکہ ان کے بدلنے سے شریعت کا حکم نہیں بدلتا ہے، اس لئے یہ تغییر اسی پر لوٹادی جائے گی۔ (ف) یعنی ہر ایک پر پھینک ماری جائے گی، لوٹادی جائے گویا وہ ضامن نہ ہو سکے گا۔ **كاشتراطه الخ**:- جیسے کہ کسی ایک ودیعت رکھنے والے اور عاریت پر لینے والے پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے۔ (ف) مثلاً: زید نے اپنا مال بکر کے پاس امانۃً رکھا، ساتھ ہی یہ شرط بھی لگادی کہ اگر یہ برباد ہو جائے گی تو تم پر ضمان لازم آئے گا، اور جس کے وہ امانت رکھی گئی یعنی بکر نے یہ بات منظور بھی کرلی، جب بھی شرط باطل ہوگی یا زید نے بکر سے کوئی چیز عاریۃً لی اور بکر نے اسے عاریۃً دی لیکن یہ شرط لگادی کہ اگر ضائع ہو جائے تو تم ضامن ہو گے، تو اس میں بھی ضامن کی شرط کا ہونا باطل ہے۔ اگر یہ دونوں قصداً اسے ضائع کردیں تو وہ غاصب ہو جائیں گے، اسی بناء پر ضامن ہوں گے۔ الحاصل امانت رکھ کر، اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے ضامن ہونے کی شرط باطل ہوگی۔ البتہ اگر قصداً ضائع کردے تو غاصب ہونے کی بناء پر ضامن ہوگا۔ بہر صورت امانت رکھ کر اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہوگا اگرچہ اس کی شرط بھی لگادے۔ اسی طرح دلال اور مضارب بھی امین ہوتے ہیں اس لئے ان کا ضامن ہونا باطل ہے۔

توضیح:- فصل فی الضمان، ضمانت اور کفالت کے معنی۔ کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے والے کے لئے ضمان کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ضمان کا بیان:- ضمانت اور کفالت دونوں الفاظ ہم معنی ہیں یعنی ان کے ایک ہی معنی ہیں۔ لیکن جامع صغیر میں کچھ مسائل ایسے بیان کئے گئے ہیں کہ ان میں کفالت کی بجائے ضمان کا لفظ مذکور ہے۔ اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے ان مسائل کو ایک مستقل اور علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔م۔

وكذا رجلان باعا عبد صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لانه لوصح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه ولو صح في نصيب صاحبه خاصة يؤدي الى قسمة الدين قبل قبضه ولايجوز ذلك بخلاف ما اذا باعا بصفقتين لانه لا شركة الاترى ان للمشتري ان يقبل نصيب احدهما ويقبض اذا نقدثمن حصته وإن قبل الكل الخ.

ترجمہ:- اور ایسے ہی اگر دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی صفقہ میں بیچا۔ (ف) یعنی دونوں نے ایک ساتھ ایک ہی معاملہ اور صفقہ میں بیچا، لیکن ان میں ہر ایک کی رقم علیحدہ علیحدہ نہیں بتائی بلکہ دونوں نے دام ایک ساتھ بیان کیا خواہ اس طرح کہا کہ ہم دونوں نے یہ غلام ہزار درہم سے بیچا، یا اس طرح ایک نے کہا کہ میں نے اپنا حصہ پانچ سو درہم سے اور دوسرے نے بھی کہا میں نے بھی اپنا حصہ پانچ سو درہم سے بیچا، پھر دونوں نے کہا کہ ہم دونوں نے ایک ہزار درہم سے اس غلام کو بیچا۔ الحاصل ایک ہی لفظ سے اسے بیچ دیا۔

وضمن أحدهما الخ:- اور ان دونوں بیچنے والوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کے حصہ کے ثمن کی ضمانت کرلی تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ (ف:- جبکہ صفقہ ایک ہی ہو) کیونکہ مبیع میں شرکت کے رہتے ہوئے دوسرے کی ضمانت اگر صحیح مان لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کی نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی ضمانت لی ہے۔ (ف) اور یہ ضمانت ہوتی ہے، کیونکہ مبیع کے ہر ایک جزء میں دونوں مشترک ہیں، اس لئے خود ہی اس کے مطالبہ کا مستحق ہوگا یعنی خود ہی مطالبہ کرے گا اور خود ہی اس کا مخاطب اور مطلوب ہوگا، حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہے۔ ولو صح الخ:- اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس کی ضمانت اپنے حصہ کے لئے بالکل نہیں ہے بلکہ صرف شریک کے حصہ کی ہے۔ (ف) حالانکہ صفقہ تو ایک ہی ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دین پر قبضہ سے پہلے ہی دونوں میں بٹوارہ ہو جائے۔ (ف) کیونکہ دین تو اب تک وصول بھی نہیں ہوا ہے، اور اسے تقسیم کر کے اس میں شریک کا خاص کرلیا ہے، حالانکہ دین پر قبضہ سے پہلے اس کی تقسیم باطل ہوتی ہے، اس لئے شریک کا کوئی حصہ خاص نہیں ہوتا ہے۔ ایسی تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے (ف:- اس لئے کہ صفقہ ایک ہی ہے) بخلاف ما الخ:- بخلاف اُس کے اگر دونوں نے دو صفقہ میں یعنی علیحدہ علیحدہ اپنا حصہ بیچا ہو۔ (ف) پھر ایک نے دوسرے کے حصہ کی حفاظت کی تو جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں کسی قسم کی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔

(ف) زید اور بکر دونوں ایک غلام کے مالک ہیں اور دونوں نے اپنے اپنے حصہ کو خالد کے ہاتھ اس طرح فروخت کیا کہ زید نے پہلے اپنے حصہ کو پانچ سو درہم سے بیچا، اس طرح بکر نے بھی بعد میں اپنا حصہ پانچ سو درہم میں اس کے ہاتھ بیچ دیا، تو اب یہ معاملہ دو صفقوں میں طے پایا۔ اس وقت اگر ایک نے دوسرے کی رقم کی ضمانت کرلی تو جائز ہے، اور یہ صورت پہلی صورت سے متفرق ہے۔ اُلاترى الخ:- حصہ کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ کو خریدے اور اس کی رقم دے کر اس کے حصے پر قبضہ کرلے، اگرچہ پورا غلام خریدنے پر

رضامندی ظاہر کرچکا ہو۔(ف) میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ شرح عینی کے موافق کیا گیا ہے، لیکن فتح القدیر میں اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر اسی طرح مشتری نے دونوں میں سے ایک کا حصہ قبول کیا اس صورت میں کہ دونوں نے ایک ساتھ ہی فروخت کیا، لیکن دوسرے شریک کا حصہ قبول نہیں کیا تو صحیح ہے۔اور اگر اس نے پورے حصہ کو قبول کیا پھر صرف ایک کے حصہ کی رقم ادا کردی تو صرف اسی کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مالک ہوگا۔(انتہی) اس بحث کا تقاضایہ ہوا کہ مسئلہ کی عبارت یوں ہو" نصیب أحدھما أو یقبض الخ"

قال: ومن ضمن عن آخر خراجه ونوائبه وقسمته فهو جائز، اما الخراج فقد ذكرناه، وهو يخالف الزكوٰة، لانها مجرد فعل، ولهذا لا تؤدى بعد موته من تركته الا بوصيته، واما النوائب فان اريد بها ما يكون بحق ككرى النهر المشترك واجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش ونداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة على الاتفاق، وان اريد بها ما ليس بحق كالجبايات في زماننا ففيه اختلاف المشائخ وممن يميل الى الصحة الامام على البزدوى واما القسمة فقد قيل هى النوائب بعينها او حصة منها والرواية باد، وقيل هى النائبة الموظفة الراتبة والمراد بالنوائب ما ينوبه غير راتب والحكم ما بيناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمات کی ضمانت کرلی تو جائز ہے۔ **أما الخراج الخ**:- پس خراج کی کفالت کے جائز ہونے کے بارے میں ہم پہلے ہی بیان کرچکے ہیں۔ (ف) یہ کہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں، لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں، ایک خراج مقاسمہ یعنی ایسی چیز میں سے بٹوارہ جو پیدا ہو، یعنی زمین سے جو کچھ پیدا ہو اس میں سے متعین حصہ کو تقسیم کرلینا، اور چونکہ یہ چیز آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہے اس لئے اس کی کفالت بھی نہیں ہوتی ہے۔دوم خراج مؤظف اور یہ ایسا خراج ہوتا ہے جیسے: امام نے اپنا اندازہ کرکے کسی کے ذمہ مقرر کردیا، تو یہ ایسا قرضہ ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ صحیح ہے، اسی لئے اس کی کفالت جائز ہے، اسی لئے فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے یہاں خراج سے خراج مؤظف ہی مراد ہے، لہٰذا خراج موظف کی ضمانت جائز ہے۔ **وھو یخالف الخ**:- یہ خراج زکوٰۃ کے مخالف ہے، کیونکہ زکوٰۃ تو فقط ایک فعل کا نام ہے(ف) یعنی خراج میں کفالت جائز ہے مگر زکوۃ میں جائز نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ میں مال کے ایک حصہ کو مخصوص صفات کے ساتھ دوسرے کو مالک بنادینا ہے، لہٰذا زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے، اور فعل کی کفالت دوسرا شخص نہیں کرتا ہے۔ **ولھذا لا تؤدی الخ**:- اسی فعل ہونے کی وجہ سے جس پر زکوۃ لازم ہوتی ہے اس کے مرجانے کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر وصیت کردی ہو تو جائز ہوجاتی ہے۔(ف) البتہ اگر کسی نے اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کسی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہو یعنی اسے اس طرح وصیت کردی ہو کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کردی جائے، تو ضرور اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی، اس کے بغیر نہیں(م) نوائب، نائبۃ کی جمع ہے، ایسی حالت جو کسی شخص پر اچانک پیش آجائے یا بار بار آتی رہے اور اس کا برداشت کرنا اس پر گراں ہو۔ **وأما النوائب الخ**:- اب نوائب کا بیان آتا ہے۔ (ف) تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ایک کچھ تو وہ ہیں جو کسی قسم کا حق ہونے کی بناء پر لازم کردئیے گئے ہیں اور کچھ بادشاہوں یا حاکموں نے ناحق لازم کردیئے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مستقبل ماہوار وغیرہ کی صورت میں مقرر کئے ہوئے ہیں یا اتفاقی اور چند دنوں کے لئے ہیں۔ **فإن أرید الخ**:- اب اگر نوائب سے، وہ مراد ہو جو برحق ہیں جیسے مشترک طور پر نہر کھودنا یا حفاظت کرنا۔(ف:- جس سے کھیتوں میں سیرابی کا عام لوگوں کو حق ہو) اور چوکیدار کی اجرت، تنخواہ۔اور وہ جو لشکر کو تیار کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے مقرر کردیئے گئے ہوں۔ (ف) یعنی بیت المال کے خالی ہونے کے وقت امام کی طرف سے مقرر کردیئے گئے ہوں اور ان جیسی دوسری باتیں۔(ف) جو حق کے طور پر لازم کردیئے گئے ہوں۔اس سے مراد یہ ہے کہ بیت المال میں روپے نہ ہونے کی وجہ سے امام نے عموماً مؤمنین پر کچھ رقم ماہوار یا سالانہ کے حساب سے مقرر کردیئے تاکہ ان سے تمام مجاہدین کا

لشکر تیار کیا جائے اور کافروں کے قبضہ میں جو مسلمان ہوں ان کو چھڑانے اور فدیہ کے لئے انتظام کیا جائے۔ اور اس مجموعی رقم سے خرچ پورا کیا جائے۔ **جازت الکفالة الخ**:- تو ایسے نوائب کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ (ف) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے تمام معاملات میں جن میں مسلمانوں کی بہتری ہو امام کی اطاعت واجب کی ہے (ف) الحاصل جو نوائب جو حقوق سے متعلق ہیں ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ اب اگر کتاب میں نوائب سے نوائب حقہ ہی مراد ہوں تو ان کی کفالت میں ائمہ کا اتفاق ہے۔ **وإن أريد بها الخ**:- اور اگر نوائب سے وہ نوائب مراد ہوں جو حق نہیں ہیں (ف) بلکہ حاکم نے ظلماً مقرر کئے ہیں جیسے ہمارے زمانہ میں جبایات ہیں۔ (ف) جیسا کہ انگریزی ملکوں میں درزیوں اور رنگریزوں و پیشہ وروں اور ملازمین پر ان کی کمائیوں اور آمدنیوں میں سے ماہواری یا سالانہ ٹیکس مقرر ہیں (بلکہ اب ہمارے ملکوں میں بھی ٹیکس کا قانون عام کر دیا گیا ہے) **ففيه اختلاف الخ**:- تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (ف) لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ سب ظلما ہیں، لیکن جن پر یہ لازم کئے گئے ہیں ان سے اگر مطالبہ لازم اور ضروری ہو تو بعض علماء کے نزدیک ان میں کفالت کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وممن يميل الخ:- اور ان مشائخ میں سے جو اس کفالت کے صحیح ہونے کی طرف مائل ہیں ان میں فخر الاسلام علی بزدوی ہیں۔ (ف) اس دلیل کے پیش نظر کفالت صحیح ہوتی ہے کہ جب کوئی موجود ہو خواہ وہ مطالبہ پر حق ہو یا باطل ہو، اور جن لوگوں نے کفالت میں قرضہ کے اندر ملانا سمجھا ہے ان کے نزدیک یہاں صحیح نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اصل میں یہ قرضہ نہیں ہے۔ **وأما القسمة الخ**:- اور لفظ "قسمت" کے متعلق بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے بھی وہی نوائب مراد ہیں۔ (ف) اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ عبارت میں نوائب اس کی قسمت سے عطف تفسیری مراد ہے یعنی اس کے نوائب کی کفالت۔ اور وہی ایسے ٹیکس ہیں جو کسی پر قسمت و بٹوارہ کے موافق ماہواری یا سالانہ وغیرہ ہیں۔ اس لئے عبارت میں واو یہاں تفسیر کے معنی میں ہیں، یا بعض نوائب مراد ہیں۔ (ف) اس طرح سے کہ نوائب سے مراد چوکیداری وغیرہ کی جیسی چیزیں جو لازم کی ہوئی ہیں، اور قسمت سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کو امام نے کسی واقعہ کے لئے کسی خاص مصلحت کی بناء پر مسلمانوں کے مال میں کچھ لازم کر دیا ہے بشرطیکہ بیت المال خالی پڑا ہو۔ مثلاً: کوئی بڑا پل ٹوٹ گیا تب اس کے بنانے کا خرچہ سب پر ڈال دیا گیا۔ پس فی کس یا ہر ایک کے ذمہ جو کچھ خرچ لازم ہوا وہی اس کی قسمت ہے، تب اس کی کسی شخص نے کفالت کر لی، تو عبارت یہ ہوگی کہ کفالت کی نائبہ یا قسمت کی۔ **والرواية بأو**" اور اس مسئلہ میں منقول روایت حرف "أو" کے ساتھ ہے۔ (ف) حرف "واو" بمعنی "اور" نہیں ہے بلکہ "أو" بمعنی "یا" ہے جیسے مترجم نے اس جگہ ترجمہ کیا ہے۔ **وقيل هي الخ**:- اور بعض علماء نے کہا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نوائب ہیں جو وظیفہ راتبہ ہیں۔ (ف) یعنی نوائب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ذمہ میں لازم کر دیئے گئے ہیں اور ان کی وصولی کے لئے ایک خاص وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو یہ قسمت کہلاتے ہیں۔ **والمراد بالنوائب الخ**:- اور نوائب سے وہ نوائب مراد ہیں جو کسی شخص پر دائمی مقرر نہ ہوں، اور گاہے گاہے وہ لازم ہو جایا کریں۔ (ف:- یعنی نوائب سے دوسری قسم مراد ہے کہ جو آدمی پر کبھی لازم ہو جائے اور دائمی نہ ہو اور وہ معمول میں داخل نہ ہو، مثلاً: اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا) یا مسجد کی حفاظت کے لئے مرمت خاص کی ضرورت پیش آ جائے، اس کا حکم وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ اگر برحق ہوں تو ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے، اور اگر وہ ناحق ہوں تو ان کی کفالت کے صحیح ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے (ع، ک) پھر ہمارے فقہاء میں سے بعضوں نے کہا ہے کہ آدمی کے لئے افضل بات یہ ہے کہ نائبہ یا اپنے رقوم کی ادائیگی میں اپنے محلہ والوں کے ساتھ برابر کا شریک رہے، اور شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس زمانہ میں تھا، کیونکہ اس زمانہ میں مصیبت اور جہاد وغیرہ میں امداد کرنی پڑتی تھی۔ مگر ہمارے زمانے میں تو اکثر نوائب وہ ہیں جو ظلما حاکموں کی طرف سے وصول کئے جاتے ہیں۔ پس جس شخص سے یہ ممکن ہو کہ اپنی ذات سے ظلم دور کرے تو اس کے لئے اسی میں بہتری ہے۔ کہ ادا کر دے (مف) اب آئندہ دو مسئلے اقرار دین اور اقرار کفالت کے بیان کئے جا رہے ہیں، چنانچہ لکھا ہے۔

توضیح:- کسی کا دوسرے کی طرف سے اس کی خراج اور نوائب کی ضمانت کرنا، خراج کی قسمیں۔ نوائب اور قسمت کی تحقیق۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال لآخر لك على مائة الى شهر وقال المقرله هي حالة فالقول قول المدعي ومن قال ضمنت لك عن فلان مائة الى شهر وقال المقرله هي حالة فالقول قول الضامن ووجه الفرق ان المقر اقربا لدين ثم ادعى حقا لنفسه وهوتا خير المطالبة الى اجل وفي الكفالة ما اقربالدين لانه لادين عليه في الصحيح انمابمجرد المطالبة بعد الشهر ولان الاجل في الديون عارض حتى لايثبت الابشرط فكان القول قول من انكر الشرط كما في الخيار اماالاجل في الكفالة فنوع منها حتى يثبت من غير شرط بان كان مؤجلا على الاصيل والشافعي الحق الثاني بالاول وابو يوسف فيما يروى عنه الحق الاول بالثاني والفرق قد أوضحناه.

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے سے یہ کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں جن کی ادائیگی کے لئے ایک ماہ کی مدت ہے، لیکن دوسرے شخص (جس کے لئے رقم کا اقرار کیا گیا ہے) نے کہا ہے کہ مہلت نہیں ہے بلکہ فوری ادا کرنے ہیں، تو اسی دعوی کرنے والے یعنی مقر کی بات مقبول ہوگی (ف) اور مقر گواہ لائے گا، مثلاً: مقر یعنی زید نے مقرلہ بکر سے ایک مہینہ میعادی پر سو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا، مگر بکر نے کہا کہ سو درہم ہیں اور وہ میعادی نہیں ہیں بلکہ فوری ادا کرنے کے ہیں، تو اس اختلاف میں بکر کا قول (فوری کا) مقبول ہوگا۔ اس ایک جزئیہ سے یہ ایک قاعدہ نکلا کہ جب کسی شخص نے دوسرے شخص کے میعادی ادھار قرضہ کا اقرار کیا، اور جس کے لئے قرضہ کا اقرار کیا گیا تو اس نے بھی قرضہ کی رقم کا اقرار کرتے ہوئے اس کے میعادی ہونے کا انکار کیا یعنی فوری ادائیگی کا دعوی کیا تو اسی شخص (مقرلہ) کا قول مقبول ہوگا بخلاف کفالت کے اقرار کے۔ **ومن قال: ضمنت الخ**:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں شخص کا جو قرضہ ہے اس کی بابت میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ مہلت کی کفالت کرلی ہے، اور مقرلہ یعنی جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے۔ (ف) یعنی اس میں کوئی مہلت نہیں ہے، تو اس میں ضامن کی بات مقبول ہوگی۔ (ف) یعنی پہلے اس سے قسم لی جائے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے، پس دونوں مسائل میں فرق ہوگیا۔ **ووجه الفرق الخ**:- دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار کرلیا ہے اس کے بعد اس نے اپنے لئے ایک حق کا دعوی کیا کہ ایک مہینہ تک تمہاری طرف سے مطالبہ کی تاخیر ہوگی۔ (ف) اس میں قرضہ کا اقرار کرنا اس کے خلاف دلیل ہے، پھر اپنے لئے ایک مہینہ کے لئے میعاد یا مہلت کا دعوی کرنا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ مقرلہ بھی اس کا اقرار کرلے، یا اس دعوی پر اس کے گواہ موجود ہوں مگر دوسرے نے تو اس کا انکار کردیا اور اپنا کوئی گواہ بھی نہیں ہے، اس لئے مہلت نہ ہوگی۔ **وفي الكفالة الخ**:- اور کفالت کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے، کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا ہے۔ **إنما أقر الخ**:- کفیل نے تو صرف ایک ماہ کے بعد مطالبہ کا اقرار کیا ہے۔ (ف) اور یہ دو باتیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اقرار ہے یہ کہ فلاں کو مجھ سے ایک ماہ بعد مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے یہ اقرار اسی طرح رہے گا۔ اور اگر مقرلہ نے اس سے انکار کیا اور چاہا کہ فوری مطالبہ کرے تو اس پر ضروری ہوگا کہ پہلے گواہ پیش کرے، اسی طرح انکار کرنے والے پر قسم کھانا لازم ہے۔ الحاصل اس دلیل سے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ **ولأن الأجل الخ**:- اور اس وجہ سے بھی قرضہ میں مہلت اور میعاد کا ہونا ایک عارضی چیز ہے یہاں تک کہ شرط کئے بغیر مہلت اور میعاد نہیں ملا کرتی ہے، اس لئے قسم سے اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس شرط سے انکار کرے گا جیسا کہ خیار کے مسئلہ میں ہے۔ (ف) یعنی بیع میں اختیار کا ہونا بھی اصل کے خلاف ہے، اس لئے اگر بائع یا مشتری نے بیع میں خیار شرط کے ہونے کا دعوی کیا اور دوسرے نے اس سے انکار کیا تو منکر کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح قرضہ کے اقرار میں جب میعاد

اصل کے خلاف ہے تو جو کوئی بھی میعاد ہونے کا منکر ہوگا اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ أما الأجل الخ: --اور اب کفالت میں میعاد کا ہونا (ف: --کہ اس میں اصل کے کچھ خلاف نہیں ہے) بلکہ کفالت میں سے ایک قسم ہے، یہاں تک کہ شرط کئے بغیر بھی میعاد ثابت ہو جاتی ہے، اس طور سے کہ اصیل پر میعادی قرضہ ہو۔ پس جب میعادی قرضہ ہوتا ہے تو کفیل کے حق میں بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا جب کفیل نے میعادی کفالت کا اقرار کیا تو اصل کے موافق اقرار ہی اس لئے کفیل کا قول قبول کیا جائے گا۔ والشافعیؒ الخ: --اور امام شافعیؒ نے دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے، اور امام ابویوسفؒ نے نوادر کی روایت میں پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے۔ (ف) دراصل اس جگہ عبارت میں کاتب کی غلطی ہے، کیونکہ درست یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے پہلے مسئلہ کو دوسرے کے ساتھ ملایا ہے یعنی جیسے: دوسرے مسئلہ میں کفیل کا قول معتبر ہوتا ہے اسی طرح پہلے میں بھی اقرار کرنیوالے کا قول مقبول ہوگا، اور ابویوسفؒ نے ثانی کو اول سے ملایا تو جیسے پہلے میں جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے یعنی مقر لہ کا قول معتبر ہے اسی طرح دوسرے میں بھی مقر لہ کا ہی قول معتبر ہے۔ والفرق الخ: --اور ہم نے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق واضح کر دیا ہے۔ (ف) امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ میعادی قرضہ جس میں وقت معین تک ادا کرنے کی مہلت ہو، فوری قرضہ یعنی جس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یعنی کسی قسم کی مہلت نہ دی گئی ہو۔ پس میعادی قرضہ کا اقرار کرنا اس طرح ہوتا ہے گیہوں کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اقرار ہے، اور دوسری قسم لازم نہ ہوگی تو اقرار کرنے والے کا قول مقبول ہوگا جیسے کفیل کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں نے مال کے واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے، پھر ان میں سے ایک نے میعاد ہونے کا دعوی کیا ہے اور دوسرے نے انکار کیا ہے، اس لئے دلیل کے بغیر اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں جبکہ قرضہ کا اقرار کیا ہے تو اس میں میعاد کا دعوی غلط ہے، اور دوسرے میں جب میعادی قرضہ کا اقرار کیا تو اصل کے موافق ہوا، اس طرح دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔ م۔ف۔

توضیح: --ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں مگر وہ ایک مہینہ کے لئے میعادی ہیں، اور دوسرے نے میعادی ہونے کا انکار کیا تو کس کی بات قبول ہوگی؟ کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں کا جو قرضہ ہے اس کے لئے میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ کفالت کر لی ہے، لیکن مقر لہ نے فی الحال ادائیگی کی کفالت کا دعوی کیا۔ مسائل کی تفصیل، دونوں مسائل میں اگر فرق ہے تو وجہِ فرق، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اشترى جارية فكفل له رجل بالدرك فاستحقت لم ياخذ الكفيل حتى يقضى له بالثمن على البائع لان بمجرد الاستحقاق لا ينتقض البيع على ظاهر الرواية مالم يقض له بالثمن على البائع فلم يجب له على الاصيل ردالثمن فلا يجب على الكفيل بخلاف القضاء بالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية فيرجع على البائع والكفيل وعن ابى يوسف انه يبطل البيع بالاستحقاق فعلى قياس قوله يرجع بمجرد الا ستحقاق وموضعه اوائل الزيادات في ترتيب الأصل.

ترجمہ: --امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے اس خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی۔ (ف) یعنی اگر کبھی نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر کے تم سے یہ لے لی تو میں تمہارے دام کا کفیل ہوں۔ بعد میں واقعۃً وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو یہ خریدار اس کفیل کو اس وقت تک نہیں پکڑ سکتا ہے یہاں تک کہ بائع کو یہ حکم دیدیا

جائے کہ تم مشتری کو اس کی رقم واپس کردو۔ (ف) اور جب قاضی نے بائع کو مشتری کی رقم واپس کرنے کا حکم دیدیا تب اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی بائع سے مانگ لے یا اس کفیل سے وصول کرے۔ پھر اگر کفیل نے بائع کے حکم دینے پر کفالت کی ہو تو وہ بائع سے وصول کرے گا ورنہ نہیں کر سکتا ہے۔ الحاصل قاضی کے حکم کے بغیر کفیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ **لأن بمجرد الخ:-** کیونکہ باندی پر دوسرے کا صرف استحقاق ثابت ہونے سے ہی بیع ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ ظاہر الروایہ کی بناء پر کہ جب تک مشتری کو ادا کرنے کے لئے بائع پر حکم جاری نہ کیا جائے۔ (ف:- جبکہ مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ صرف استحقاق ثابت ہوا ہے) اسی لئے اصیل پر یہ لازم نہیں ہوا ہے کہ مشتری کو اس کی رقم واپس کردے، لہٰذا کفیل سے بھی مطالبہ واجب نہ ہوگا۔ (ف) جب تک کہ اصیل پر ثمن ادا کرنے کا حکم نہ کیا گیا ہو۔ **بخلاف القضاء الخ:-** برخلاف آزادی کے حکم کے (ف) یعنی اگر باندی نے یہ دعوی کیا میں اصلی آزاد ہوں، اور گواہوں سے بھی اس کی آزادی ثابت ہو گئی اور قاضی نے اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دیدیا تب کفیل سے مطالبہ کا حق ہو گیا، اگرچہ اس وقت تک بائع سے دام کی واپسی کا حکم نہ ہوا ہو، کیونکہ آزادی کا حکم دیتے ہی بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اب بیع کرنے کے لائق ہی نہیں رہی یا محل بیع باقی نہ رہی۔ (ف) یعنی آزادی کا حکم ہونے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ بیع مذکور باطل تھی اس لئے یہ عورت محل بیع نہ رہی۔ **فیرجع الخ:-** اس لئے مشتری اپنے دام وصول کرنے کے لئے بائع اور کفیل سے رجوع کرے گا۔ (ف) خواہ بائع سے وصول کرلے یا کفیل سے وصول کرے۔ الحاصل استحقاق کی صورت میں فقط استحقاق سے ظاہر الروایہ میں بیع باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور امالی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ استحقاق ثابت ہونے سے بھی بیع باطل ہو جاتی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کر کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف استحقاق سے ہی مشتری اپنی رقم واپس لے سکتا ہے۔ (ف) اگرچہ قاضی نے ثمن کی واپسی کا حکم نہ کیا ہو۔ پس مشتری کو اختیار ہوگا کہ کفیل سے اپنے دام کا مطالبہ کرے۔ **وموضعه الخ:-** اور یہ مسئلہ زیادات کی ابتدائی حصہ میں اصلی ترتیب میں مذکور ہے۔ (ف) یعنی شیخ زعفرانیؒ نے زیادات کی ترتیب بدل دی، اور اصل ترتیب جو امام محمدؒ نے زیادات کی تصنیف کے وقت کتاب الماذون سے ابو یوسفؒ کی روایت سے شروع کی تھی، اس میں کتاب کی ابتداء میں مذکور ہے (مع، ک) اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ عہدہ بھی ضمان کے معنی میں آتا ہے اگرچہ اس کے دوسرے معانی بھی ہیں۔

توضیح:- ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی، بعد میں وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو مشتری اپنی رقم کا کب اور کس سے مطالبہ کر سکتا ہے، اگر یہی صورت باندی کی آزادی کے معاملہ میں ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اشترى عبدا فضمن له رجل بالعهدة فالضمان باطل لان هذه اللفظة مشتبهة قد تقع على الصك القديم وهو ملك البائع فلا يصح ضمانه وتقع على العقد على حقوقه وعلى الدرك وعلى الخيار ولكل ذلك وجه فتعذر العمل بها بخلاف الدرك لانه استعمل في ضمان الاستحقاق عرفا ولو ضمن الخلاص لا يصح عند ابى حنيفة لانه عبارة عن تخليص المبيع تسليمه لامحالة وهو غير قادر عليه وعندهما هو بمنزلة الدرك وهو تسليم المبيع أو قيمته فيصح.

ترجمہ:- اگر کسی نے ایک غلام خریدا پھر کسی نے مشتری کے لئے عہدہ کے ساتھ ضمانت کرلی۔ (ف) مثلاً: زید نے ایک غلام خریدا، اور بکر نے اس سے کہا کہ تم یہ غلام خرید لو، اور اس کا عہدہ مجھ پر ہے، تو یہ ضمان باطل ہوگا۔ (ف) یعنی بالاتفاق یہ باطل ہے، کیونکہ عہدہ کا لفظ مشتبہ ہے۔ (ف) اس لئے کہ یہ لفظ عہدہ کئی معنوں میں بولا جاتا ہے۔ **قد تقع الخ:-** اس لئے کہ یہ

لفظ کبھی پرانے بیعنامہ اور دستاویز پر بولا جاتا ہے، حالانکہ پرانے دستاویزات اور کاغذات تو بائع کی ملک ہیں، اس لئے ان کی ضمانت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ **وقد تقع علی العقد الخ**:- اور کبھی یہ لفظ عہدہ عقد اور اس کے حقوق پر بھی بولا جاتا ہے، اور کبھی ضمان درک پر اور کبھی خیار پر بھی بولا جاتا ہے، اور یہاں ان میں سے ہر ایک معنی مراد لینے کی وجہ موجود ہے۔ (ف) اس لئے ہر ایک معنی لئے جاسکتے ہیں، حالانکہ یہاں یہ مقصود ہے کہ ضمان الدرک ہو۔ اس لئے اس لفظ پر عمل کرنا مشکل یا ناممکن ہے۔ (ف:- اس لئے ضمانت باطل ہے۔) **بخلاف الدرك الخ**:- برخلاف لفظ درک کے، کیونکہ درک کا لفظ عرف میں درک بمعنی ضمانت استحقاق مستعمل ہے، اس لئے اس لفظ سے ضمانت مراد لینا جائز ہے۔ **ولو ضمن الخ**:- اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی (ف) یعنی یہ کہا کہ میں تمہارے لئے خلاص کا ضامن ہوں یعنی مبیع کو تمہارے لئے خلاص کرنے کا ضامن ہوں، تو یہ ضمان امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ضمانت خلاص سے مراد یہ ہے کہ بہر قیمت اور بہر صورت مبیع کو پورے طور پر قبضہ میں لے کر حوالہ کردے، حالانکہ کفیل اس بات پر کسی طرح قادر نہیں ہے۔ (ف) بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید وہ مبیع کو حوالہ کرنے میں کامیاب ہو یا دام واپس لے لے۔ اور یہ بھی اسی صورت میں کہ خلاص سے لازمی طور سے مبیع ہی حوالہ کرنا مراد لیا جائے۔ **وعندهما الخ**:- اور صاحبینؒ کے نزدیک "خلاص" درک ہی کے معنی میں ہے، یعنی مبیع یا اس کی قیمت کو سپرد کرنا، اس لئے ضمان صحیح ہے۔ (ف) اس جگہ قیمت (بازاری بھاؤ) سے ثمن طے شدہ دام مراد ہے۔ یعنی مبیع کو وہ حوالہ کرے گا۔ اور اگر اس سے عاجز ہو گیا تو مشتری کی رقم واپس کردے گا۔ ع۔

توضیح:- لفظ عہدہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اس مبحث میں اس سے مراد، اگر کسی نے ایک غلام خریدا، پھر کسی نے مشتری کے لئے لفظ عہدہ کے ساتھ ضمانت کرلی، خلاص کی ضمانت کا مطلب، مسائل کی تفصیل، ان کا حکم، دلائل

باب كفالة الرجلين

واذا كان الدين على اثنين وكل واحدمنهما كفيل عن صاحبه كما اذا اشترياعبد بالف درهم وكفل كل واحد منهماعن صاحبه فما ادى احدهما لم يرجع على شريكه حتى يزيد مايوديه على النصف فيرجع بالذيادة لان كل واحد منهما في النصف اصيل وفي النصف الأخر كفيل ولامعارضة بين ما عليه الحق الاصالة وبحق الكفالة لان الاول دين والثاني مطالبة ثم هو تابع للاول فيقع عن الاول وفي الزيادة لامعارضة فيقع عن الكفالة ولانه لووقع في النصف عن صاحبه فيرجع عليه فلصاحبه ان يرجع لان ادا نائبه كا دائه فيؤدى إلى الدور.

ترجمہ:- باب۔ دو شخصوں کی کفالت، یہاں تک ایک شخص کی کفالت کا بیان تھا۔ اور اب دو شخصوں کی کفالت اور اس کے احکام بیان کئے جارہے ہیں۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے جیسے دو آدمیوں نے مل کر ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کرلی۔ (ف) تو ان میں سے ہر ایک اپنے حق میں اصیل اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے۔ اس لئے دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا اسے اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا ہے، یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا ہے وہ اتنا ہو جائے جو اس کی پوری قیمت کے نصف سے زیادہ ہو جائے۔ (ف) اس لئے وہ جب پانچ سو سے زیادہ دے گا تب یہ کہا جائے گا کہ اس نے یقیناً اب اپنے حصہ سے زیادہ دیا ہے اور زیادہ دے رہا ہے۔ اس لئے وہ اب اس زیادہ رقم کو واپس مانگ سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ اب اس نے جتنی زیادہ رقم دی ہے وہ اپنے شریک کے حصہ کی دی ہے اس لئے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ **لأن كل واحد الخ**:- اس لئے کہ

دونوں میں سے ہر ایک آدمی ایک آدھے میں اصیل اور دوسرے آدھے میں کفیل ہے۔ (ف) اس طرح ہر شخص پر دو حقوق لازم ہوتے ہیں ایک اصیل ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے کفیل ہونے کی حیثیت سے۔ **ولا معارضة الخ:** - اصیل اور کفیل ہونے کے علیحدہ علیحدہ حیثیت سے جو حقوق اس پر ہوتے ہیں ان دونوں میں کچھ معارضہ نہیں ہے، کیونکہ پہلا دین اس پر اصل ہے اور دوسرا بطور مطالبہ ہے۔ (ف) یعنی اصیل ہونے کی حیثیت سے اس پر جو حق ہے وہی اصل قرضہ ہے اور کفالت کی حیثیت سے جو حق ہے وہ مطالبہ کی حیثیت سے ہے، اس لئے ان دونوں میں کوئی منافات اور تعارض نہیں ہے، البتہ ترتیب اس طرح ہوگی کہ پہلے اصیل کی حیثیت سے ہو پھر کفیل کی حیثیت سے۔ **ثم هو تابع الخ:** - پھر کفالت اصالت کے تابع ہے، اس لئے جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ پہلے اصالت کی حیثیت سے ہوگا۔ (ف) یعنی کوئی شریک جو کچھ ادا کرے گا وہ کفالت میں شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ اصالت میں شمار ہوگا، کیونکہ کفالت تو اصالت کے تابع ہے، مگر یہ حکم اس وقت تک رہے گا کہ اصالت نصف حصہ تک رہے۔ اور جب نصف سے زیادہ ادائیگی ہوگی تب اصالت کے باقی نہ رہنے کی وجہ سے کفالت ہی کا حکم رہے گا، اور اسی کی ادائیگی ہوگی۔ **وفي الزيادة الخ:** - اور نصف سے زیادہ ہونے کے بعد کوئی معارضہ باقی نہیں رہے گا۔ (ف) یعنی اس وقت یہ بات ہوگی کہ یہ ادائیگی اصیل کی حیثیت سے ہے یا کفیل کی۔ کہ اس کے بعد اصالت کو ترجیح دے کر کفالت کی ادائیگی کو چھوڑ دیا جائے، بلکہ جب نصف سے زائد کی ادائیگی میں اصالت کا حصہ باقی ہی نہ رہا تو فقط کفالت ہی میں باقی رہے گا۔ **فيقع الخ:** - الحاصل اس وقت ادائیگی صرف کفالت سے ہوگی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر پہلے حصہ کی ادائیگی کو دوسرے شریک کی طرف سے بطور کفالت مان لیا جائے (ف) یعنی یہ کہا جائے کہ یہ ادائیگی کفالت کی بناء پر ہے اور اصالت کی بناء پر نہیں ہے تب وہ اپنے اس ساتھی سے اتنے کا مطالبہ کرے گا۔ (ف) حالانکہ وہ شریک بھی اس کی کفیل اور مطالبہ کا مستحق ہے، تو اس کے اس ساتھی کو بھی اس رقم سے واپس لینے کا حق ہوگا۔ **لأن أداء الخ:** - کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام ہے، اس کے نتیجہ میں دور اور چکر لازم آجائے گا (ف) اور کوئی فائدہ بھی حاصل نہ ہوگا، یعنی ایک ساتھی نے جو کچھ ادا کیا ہے اگر اس کو اپنے ساتھی کی طرف سے ادائیگی مان لے تو ساتھی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا ادا کرنا میرے ادا کرنے کے مثل ہے۔ پس جب ہم نے ادا کی ہوئی رقم میں سے کچھ میری طرف سے مان لیا ہے اور مجھے واپس لے لیا ہے تو مجھے بھی اختیار ہے کہ میں بھی ادا کی ہوئی رقم کو تمہاری طرف سے مان لوں تب تم سے واپس لوں، اس طرح دور لازم آجائے گا۔ ک۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا ہے کیونکہ یہ الٹی بات ہے، اس لئے پہلی صورت ہی بہتر ہے، تفصیل فتح القدیر میں ہے۔ الحاصل نصف قیمت تک جو کچھ ادا کرے گا وہ اسکی اپنی طرف سے ہوگا، اس سے زائد میں اس کا کفیل ہوگا اس لئے اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے۔

توضیح: - باب کفالۃ الرجلین۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل، باب، دو آدمیوں کی گواہی کا بیان، ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذا كفل الرجلان عن رجل بمال على ان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيئ اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه قليلا كان او كثيرا ومعنى المسالة في الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل وبالكل عن الشريك والمطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان على مامر وموجبها التزام المطالبة فتصح الكفالة عن الكفيل كما تصح الكفالة عن الاصيل وكما تصح الحوالة من المحتال عليه واذا عرف هذا مما أداه احدهما وقع شائعا عنهما اذا لكل كفالة فلا ترجيح للبعض على البعض بخلاف ماتقدمه فيرجع على شريكه بنصفه ولا

يؤدي الى الدورلان قضيته الاستواء وقد حصل برجوع احدهما بنصف ماادى فلاينقض برجوع الآخر عليه بخلاف ماتقدم ثم يرجعان على الاصيل لانهما اديا عنه احدهما بنفسه والاخر بنائبه وان شاء رجع بالجميع على المكفول عنه لانه كفل بجميع المال عنه بأمره.

ترجمہ:-اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے، توان دونوں میں سے ہر ایک جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ اس کا نصف اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے، اداشدہ مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔(ف) لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ کے معنی اگر یہ لئے جائیں کہ دونوں نے مثلاً ہزار درہم کی کفالت کی تو ہر شخص پانچ سو درہم کا ضامن ہوا اور ہر ایک جب دوسرے کا کفیل ہے تو لازم تھا کہ نصف یعنی پانچ سو درہم تک واپس نہ پائے، اس طرح یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہو جاتا اس لئے مسئلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ غلط ہیں۔**ومعنى المسئلة الخ**:-اور قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اصیل کی طرف سے کل مال کی کفالت کی اور ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے بھی کل مال کی کفالت کی اور کل مال کے مطالبہ ہر ایک کے ذمہ علیحدہ علیحدہ ہے، اس طرح دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو جائیں گی، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔(ف) یعنی ہر ایک کفیل پر ایک تو اصیل کی طرف سے ہزار درہم کا مطالبہ ہے اور دوم دوسرے ساتھی کی طرف سے بھی ہزار درہم کا مطالبہ ہے، اسی طرح مطالبات تو کئی ہیں جیسا کہ بیان ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے نفس کی کفالت کی اور دوسرے نے بھی اس کی جانی ضمانت (بروقت حاضری کی ضمانت) کی اس لئے دونوں کفیل ہو جائیں گے، کیونکہ مطالبے کئی ہیں، اگرچہ یہاں ایک ہی مال ہے مگر مطالبے کئی ہیں۔ **لأن موجبها الخ**:-کیونکہ کفالت کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ مطالبہ کو لازم کیا جائے، اسی طرح ہر ایک کفیل نے اپنے اوپر ہر ایک کفالت سے مطالبہ لازم کرلیا ہے، اس لئے کفیل کی طرف سے بھی کفیل بنانا صحیح ہوا، جیسے کہ اصیل کی طرف سے کفالت صحیح ہوتی ہے۔(ف) اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اصیل پر جو قرضہ ہے اس کا مطالبہ مجھ سے کیا جائے کیونکہ میں نے خود یہ بات لازم کرلی ہے کہ اگر وہ کفیل کفالت کے مطابق کام نہ کرے یا اس کا حق ادا نہ کرے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اگرچہ اس جگہ بندہ (مترجم) نے یہ کہہ کر شرط لگائی ہے مگر شرط سمجھانے کے لئے ہے، اس بناء پر بہر صورت ہر ایک سے مطالبہ جائز ہے۔ **كما تصح الخ**:-جیسے محتال علیہ سے حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے (ف) مثلاً زید نے اپنے قرض کا ذمہ دار بکر کو بنادیا، یا اپنا قرض بکر پر ڈال دیا تو بکر محتال علیہ ہوا، اور پھر اگر بکر نے بھی اپنا بار خالد پر ڈال کر اسے ذمہ دار بنایا تو صحیح ہوگا، اسی طرح کفیل نے اگر اپنی طرف سے کسی کو کفیل بنادیا تو بھی صحیح ہے۔ پس موجودہ مسئلہ میں قرضہ کے ہزار درہم میں ہر کفیل پر دوسری کفالت ہے ایک تو اصیل کی طرف سے اور دوسرے کفیل کی طرف سے۔ پھر اگر اصیل نے قرضہ ادا کیا تو سب کی کفالت ختم ہو گئی اور کفیل بری ہو گئے۔ اس بیان کا مقصود یہ ہوا کہ کفیلوں میں ادا کرنے اور واپس لینے کی کیا صورت ہو گی، کیونکہ کفیل کا ادا کرنا صرف اصیل کی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کفیل کی طرف سے بھی ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے پہلے تو یہ بیان فرمایا ہے کہ یہ کفالت دونوں جانب سے صحیح ہے۔ **وإذا عرف الخ**:-اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جتنا حصہ بھی دونوں کفیلوں میں سے کسی نے ادا کیا وہ دونوں کی طرف سے شائع یعنی غیر منقسم ادا ہوگا، کیونکہ سب کی کفالت ہے۔ اس لئے کسی ایک حصہ کو دوسرے حصہ پر ترجیح نہیں ہے۔ **بخلاف ما تقدم الخ**:-گذشتہ مسئلہ کے برخلاف۔(ف) کہ اس میں آدھی رقم ادا کرنے سے پہلے تک کچھ بھی ادا کی ہو رقم دوسرے سے نہیں مانگ سکتا، کیونکہ جو اصل ہے اس کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ خاص ہونا وجہ ترجیح ہے۔ جبکہ یہاں پر کوئی ترجیح نہیں ہے اس لئے سب کفالت اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ آدھی رقم واپس لے، اس لئے وہ اپنے شریک سے اپنی ادا کی ہوئی رقم کا نصف لے سکتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں دور کا الزام بھی نہیں آتا ہے۔(ف) کیونکہ جب اس نے اپنے ساتھی سے واپس لے لیا تو اب وہ ساتھی اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ ترجیح کے بغیر پوری کفالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دونوں کی حالت

برابر ہے، حالانکہ ایک کی ادا کی ہوئی رقم کا نصف واپس لینے سے برابری حاصل ہو چکی ہے۔ (ف) یعنی جب ایک شریک نے ادا کی ہوئی رقم کا نصف دوسرے شریک سے واپس لے لیا تو نصف نصف میں دونوں برابر ہو گئے، یہاں تک کہ اب اگر اس کا دوسرا شریک اس سے دوبارہ نصف واپس مانگے گا تو اس کے پاس تین چوتھائی رقم جمع ہو جائے گی اور دوسرے کے پاس صرف ایک چوتھائی رہ جائے گی جس کی وجہ سے دونوں میں برابری باقی نہیں رہے گی۔ فلاینقض الخ:- اس لئے دوسرے سے واپسی کا مطالبہ کر کے برابری کی نسبت ختم نہیں کی جائے گی بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف) کیونکہ اس مسئلہ میں ہر ایک شریک نے کل مال کی کفالت نہیں کی ہے، بلکہ ہر شخص ایک نصف مال میں اصیل ہے اور دوسرے نصف میں کفیل ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں مساوات ہونے سے دور کا موقع ہے، پھر جب دونوں کفیل ادا کر دیں گے تو کفالت خود ہی ختم ہو جائے گی۔ ثم یرجعان الخ:- اس کے بعد دونوں کفیل اپنے اصیل سے واپس لے سکتے ہیں۔ (ف) اگرچہ قرض خواہ کو ایک ہی کفیل نے خود ہی ادا کیا ہو، کیونکہ دونوں ہی اصیل کی طرف سے ادا کرنے والے ہو گئے، اس طرح سے کہ ایک شریک نے خود اپنے ذمہ کا حصہ ادا کیا اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب یعنی کفیل کے ذریعہ سے ادا کیا ہے۔ (ف) اور نائب کا ادا کرنا خود اپنے ادا کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، اس لئے گویا ہر ایک نے اپنے اصیل کی طرف سے ادا کیا، اس لئے دونوں شریک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ جس کفیل نے ادا کیا اس نے اپنے ساتھی کفیل سے نصف وصول کر لیا ہو، حالانکہ اس کو اصیل سے لینے کا بھی اختیار ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اپنے ساتھی کفیل سے نصف واپس لے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ وإن شاء الخ:- اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی پوری رقم کو مکفول عنہ سے واپس لے، کیونکہ اس نے مکفول عنہ یعنی اصیل کی طرف سے اس کے حکم سے پورے مال کی کفالت کی ہے۔ (ف) اس لئے جو کچھ ادا کیا وہ سب اپنے اصیل سے واپس لے سکتا ہے۔ اس طرح پورے بیان کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مکفول عنہ سے سب واپس لے اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی رقم کا نصف کفیل سے واپس لے، پھر دونوں مل کر اصیل سے واپس لیں۔ چنانچہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کئے اور وہ کفیل سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لئے پھر دونوں نے اصیل سے ہزار درہم لے کر آپس میں نصف نصف کے حساب سے تقسیم کر لئے تو ہر ایک کو اس کا اپنا مال مل گیا۔

توضیح:- اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی۔ محتال علیہ کا دوسرے پر ذمہ کو حوالہ کرنا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإذا أبرأ رب المال احدهما اخذ الأخر بالجميع لان ابراء الكفيل لايوجب برائة الاصيل فبقى المال كله على الاصيل والأخر كفيل عنه بكله على مابيناه ولهذا ياخذه به قال واذا افترق المتفاوضان فلاصحاب الديون ان ياخذ واايهما شاؤا بجميع الدين لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ماعرف فى الشركة ولا يرجع احدهما على صاحبه حتى يؤدى اكثر من النصف لمامر من الوجهين فى كفالة الرجلين.

ترجمہ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ نے ایسے دو کفیلوں میں سے ہر ایک کو بری کر دیا (ف) تو دوسرا اس کفالت سے بری ہو گیا مگر اصیل کی کفالت سے بری نہ ہوگا، یہاں تک کہ قرض خواہ کو اس سے مطالبہ کا حق باقی ہے، اس لئے دوسرے کفیل کو پورے مال کے مطالبہ میں پکڑ سکتا ہے، کیونکہ کفیل کو بری کر دینے سے اصیل کو بری کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ (ف) بلکہ اصیل تو اب بھی قرض دار باقی رہ گیا ہے۔ لہٰذا اصیل پر ابھی کل مال باقی رہ گیا ہے، اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے کل مال کا کفیل موجود ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ مسئلہ میں یہ مراد ہے کہ ہر ایک کفیل اپنے اصیل

سے کل مال کا کفیل ہے۔ ولھذا الخ:-اور اس وجہ سے کہ وہ کل مال کا کفیل موجود ہے، اس لئے قرض خواہ اس پر کل مال کے لئے دباؤ ڈال سکتا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ کتاب الشرکۃ کی شرکت مفاوضہ کی بحث میں گذرا ہے کہ اس شرکت کے دونوں متفاوضتین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے۔ قال: وإذا الخ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب متفاوضتین اپنے عقد شرکت ختم کردیں تو بھی قرض خواہوں کو اختیار باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہیں اپنے پورے قرضے کے لئے پکڑیں، کیونکہ متفاوضتین میں سے ہر ایک اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب الشرکہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ (ف) اور وہ قرضہ اس زمانے کا ہے جبکہ عقد شرکت کیا تھا، اس لئے دونوں کی شرکت کے معاملہ کو ختم کر کے جدا ہو جانے سے وہ کفالت باطل نہ ہوگی، اس لئے قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس سے چاہے کل قرضہ وصول کرلے، لیکن خود ان دونوں کے درمیان برابری کی شرکت تھی اس لئے ہر ایک اپنے حصہ میں اصل ہے لیکن اپنے شریک کے حصہ میں کفیل ہوگا۔ ولا یرجع الخ:- پس ان دونوں متفاوض شریکوں میں سے جس نے بھی قرض خواہ کو قرضہ ادا کیا ہو وہ بھی اپنے ساتھی سے اسے نہیں مانگ سکتا ہے یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ادا کردے۔ لمامر الخ:-اس دلیل سے جو ان دونوں صورتوں کے دو آدمیوں کے کفیل ہونے کی گذریں۔ (ف) اگر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک پورے مال کا کفیل ہو اور خود اصیل نہ ہو تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کا نصف واپس لے گا، خواہ رقم تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نصف کے برابر اصیل بھی ہو تو جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کردے تب تک اپنے شریک سے واپس مانگنے کا حقدار نہیں ہو سکتا ہے، اور جب نصف سے زیادہ ادا کردے تو اس زائد تمام حصہ کو اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مولی جب اپنے کسی غلام کو ایسا پائے کہ وہ اپنا خرچ آسانی سے حاصل کرسکتا ہے تو بہتر یہ ہوگا کہ اسے مکاتب بنادے یعنی اسے لکھ کر یہ دیدے کہ جب تم مجھے اتنی رقم مثلاً ایک ہزار درہم ماہوار اتنی رقم مثلاً: سو درہم کے حساب سے ادا کروگے تم آزاد ہو جاؤگے۔

توضیح:- اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ اپنے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کردے تو دوسرا کفیل اور اصیل بھی اس سے بری ہوگا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: إذا كوتب العبد ان كتابة واحدة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيئ اداه احدهما رجع علي صاحبه بنصفه ووجهه ان هذا العقد جائز استحسانا وطريقه ان يجعل كل واحد منهما اصيلا في حق وجوب الالف عليه فيكون عتقهما معلقابا دائه ويجعل كفيلا بالالف في حق صاحبه وسنذكره في المكاتب ان شاء الله تعالىٰ واذاعرف ذلك فما اداه احدهما رجع بنصفه على صاحبه لاستوائهما ولو رجع بالكل لاتتحقق المساواة

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو غلام ایک ہی کتابت میں مکاتب بنائے گئے ہوں (ف) مثلاً: مولی نے دو غلاموں کو دو ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب کیا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا (ف) تو قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کفالت جائز نہ ہو، کیونکہ یہ صحیح قرضہ نہیں ہے، لیکن مکاتب غلام میں ایک دوسرے کا کفیل ہونا استحسانا جائز ہے۔ فکل شیء الخ:-اس بناء پر دونوں مکاتبوں میں سے کوئی ایک بھی جو کچھ بھی کم ہو یا زیادہ ادا کرے گا اس کا نصف دوسرے سے مانگ سکتا ہے۔ (ف) حالانکہ اس میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب تک اپنے ذمہ کے نصف سے زیادہ ادائیگی نہ ہو جائے تب تک واپس نہیں لے سکتا ہے، لیکن اس مسئلہ میں جائز ہے۔ وجھه الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالت استحسانا جائز ہے۔ وطریقه الخ:- اور اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک کو عقد کتابت کا پورا مال مثلاً: ہزار درہم ہر

ایک پر اس کے اصیل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے۔ (ف) یعنی دونوں کی کتابت کا کل مال مثلاً: ایک ہزار درہم ہر ایک پر اصیل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے، اور ایسانہ کیا جائے کہ مثلاً: ہزار درہم کے ہر ایک نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے، جس میں راز یہ ہے کہ اگر دونوں غلام ادا کردیں تو آزاد ہوں گے ورنہ پہلے کی طرح اب بھی غلام ہی رہ جائیں گے، اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پورا مال ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے واجب کیا جائے تاکہ ان میں سے ہر ایک نصف واپس لے سکے، اور ہر ایک کے پاس اس کی آمدنی موجود رہے، پس ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے پورا مال واجب کیا گیا۔ **فیکون عتقهما الخ** :-اس لئے دونوں کا آزاد ہونا اس مقدار کے ادا کرنے پر مشروط ہوا۔ (ف) گویا مولی نے دونوں سے یہ کہا کہ تم میں سے جس نے بھی ہزار درہم ادا کردیئے تو تم دونوں آزاد ہو، اس طرح ایک ہزار درہم کے ادا کرنے میں دونوں ہی اصیل ٹھہرائے گئے۔ **وكفيلا بالألف الخ** :-اور ہر ایک کو دوسرے کے بارے میں کفیل بھی ٹھہرایا گیا۔ (ف) اس طرح یہ مقصود حاصل ہو گیا۔ اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب المکاتب میں بیان کریں گے۔ (ف) اور میں مترجم بھی وہاں: اس کی ضروری وضاحت کردوں گا، یہاں پر تو صرف کفالت کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ **وإذا عرف الخ** :-اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جو کچھ ایک مکاتب نے ادا کیا ہوگا وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے وصول کرلے گا، کیونکہ حق میں دونوں برابر ہیں۔ (ف) اور برابری اس طرح پوری ہوگی۔ اور اگر ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ سب دوسرے سے وصول کرلے (ف) اور وہ دوسرا بعد میں اس سے کچھ بھی واپس نہ لے، تو اس طرح بھی برابری ثابت نہ ہوگی۔ (ف) بالآخر یہی بات مناسب ہوئی کہ اداشدہ رقم میں سے صرف نصف رقم واپس لے۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ کسی نے مال ادا کیا ہو۔

توضیح :-اگر دو غلام ایک ہی تحریر سے مکاتب بنائے گئے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے کفالت کرلی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو لم يؤديا شيئا حتى اعتق المولى احدهما جاز العتق لمصادفته ملكه وبرئ عن النصف لانه مارضى بالتزام المال الاليكون المال وسيلة الى العتق وما بقى وسيلة فيسقط ويبقى النصف على الأخر لان المال فى الحقيقة مقابل برقبتهما وانما جعل على كل واحد منهما احتيا لا لتصحيح الزمان واذا جاء العتق استغنى عنه فاعتبر مقابلا برقبتهما فلهذا ينتصف وللمولى ان ياخذ بحصة الذى لم يعتق ايهما شاء المعتق بالكفالة وصاحبه بالاصالة فان اخذ الذى اعتق رجع على صاحبه بما يؤدى لانه مؤدعنه بامره وان اخذ الأخر لم يرجع على المعتق بشيئ لانه ادى عن نفسه والله أعلم.

ترجمہ: اور دونوں مکاتبوں میں سے کسی نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہیں کیا تھا کو مولی نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کردیا تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا، کیونکہ مولی کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس کی اپنی ملکیت باقی رہنے کے زمانہ میں ہی ہوا ہے۔ (ف) اور آزاد کرنا اسی وقت اثر کرتا ہے جبکہ اپنے غلام کو آزاد کرے، حالانکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام ہی رہتا ہے، اسی لئے مولی کی طرف سے اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، اور وہ مکاتب مالی کتابت کے نصف سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ کل مالی کتابت دونوں میں سے ہر ایک پر اصیل کے طور سے لازم کرکے ایک کو دوسرے کی طرف سے کفیل بنایا گیا تھا، لیکن اس صورت میں اس حیلہ کو ختم کردیا جائے گا، اور وہ حقیقت حال کے موافق نصف رقم سے بری ہو جائے گا۔ **لأنه ما رضى الخ** :- کیونکہ وہ غلام اپنے اوپر مال کو لازم کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ وہ مال اس کے آزاد ہونے کا وسیلہ ہو جائے۔ (ف) حالانکہ وہ تو اب بغیر مال کے ہی آزاد ہو گیا ہے، اور اس کا مال اب اس کی آزادی کے لئے وسیلہ باقی نہیں رہا، اس لئے مال ساقط ہو گیا۔ (ف) اس لئے پورے مال کتابت میں سے نصف ساقط ہو گیا، اور دوسرے مکاتب پر نصف مال باقی رہ گیا۔

لأن المال الخ:-اس لئے کہ حقیقت میں تو وہ مال مقررہ (بدل کتابت) ان دونوں کی گردن کے مقابل تھا۔ (ف:- لیکن صرف حیلہ کے طور پر علیحدہ علیحدہ ہر ایک کے مقابل کیا گیا تھا)، وإنما جعل الخ:-اور ہر ایک مکاتب پر مال صرف اس لئے لازم کیا گیا تھا کہ کفالت کے صحیح ہونے کا ایک حیلہ بن جائے،، اور اب جب کہ ایک فرد آزاد ہو چکا ہے تب حیلہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ (ف) اس لئے حکم اپنی حقیقت حال پر لوٹا دیا گیا۔ اسی لئے اس بدل کتابت کو دونوں مکاتبوں کی ذات کے مقابل مانا گیا اور اسی لئے اسے نصف نصف تقسیم کیا گیا۔ (ف) پھر جو غلام آزاد کر دیا گیا اس کے حصہ کا نصف مال ساقط ہو گیا، اور دوسرے کے ذمہ کا ایک نصف باقی رہ گیا، لیکن جو آزاد ہوا یہ اس نصف کا کفیل باقی ہے۔ وللمولی أن یأخذ الخ:-اور مولی کو یہ اختیار ہو گا کہ جو مکاتب آزاد نہیں ہوا اس کے نصف حصہ کے لئے دونوں میں سے جسے بھی چاہے پکڑے اور مطالبہ کرے۔ ان میں سے آزاد شدہ کو چاہے تو اس لئے پکڑے کہ وہ کفیل تھا، اور چاہے تو دوسرے کو اس لئے پکڑے کہ وہ اصیل تھا۔ (ف) کیونکہ اصل میں یہ مال اسی کے ذمہ ہے۔ فإن أخذ الخ:-اگر مولی نے آزاد شدہ کو پکڑا (ف) اور اس نے وہ مال ادا کر دیا، تو وہ اس رقم کو اپنے دوسرے ساتھی سے واپس لے، کیونکہ اسی کے حکم سے ادا کرنے والا ہوا۔ وإن أخذ الآخر الخ:-اور اگر مولی نے دوسرے سے وصول کیا جو آزاد نہیں کیا گیا ہے تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کو آزاد کئے ہوئے سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا ہے۔ (کسی دوسرے پر احسان نہیں کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:-اگر دونوں مکاتبوں میں سے ایک نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہ کیا ہو کہ مولی نے ان دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

باب کفالة العبد وعنه

ومن ضمن عن عبده مالا لایجب علیه حتی یعتق ولم یسم حالاولا غیره فهو حال لان المال حال علیه لوجود السبب وقبول الذمة الاانه لا یطالب به لعسرة اذ جمیع مافی یده ملك المولی ولم یرض بتعلقه به فی المال والکفیل غیر معسر فصار کما اذا کفل عن غائب اومفلس بخلاف الدین المؤجل لانه متاخر بمؤخر ثم اذا ادی رجع علی العبد بعد العتق لان الطالب لا یرجع علیه الابعد العتق فکذا الکفیل لقیامه مقامه ومن ادعی علی عبد مالا وکفل له رجل بنفسه فمات العبد بری الکفیل لبرائة الاصیل کما اذا کان المکفول بنفسه حرا.

ترجمہ:-باب۔ غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے اور کفیل نے فی الحال یا کسی وقت کا ہونا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت فی الحال سمجھی جائے گی، کیونکہ غلام پر مال فی الحال واجب الاداء ہے، اس لئے کہ سبب موجود ہے اور ذمہ کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ (ف) یعنی ذمہ اس قابل ہے، اور اس کے لئے کوئی وقت معین بھی نہیں ہے، اس لئے غلام پر یہ مال فی الحال اور فوراً واجب ہوا۔ إلا أنه الخ:-البتہ اس غلام سے اس کی اپنی ناداری اور سخت مجبوری کی وجہ سے اس سے فی الحال ادا کرنے کے لئے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (ف:-یعنی وہ بالکل نادار اور نادہندہ ہے) کیونکہ اگر اس کے قبضہ میں کچھ ہے بھی تو وہ بھی اس کے مولی کی ملکیت ہے۔ اور مولیٰ نے فی الحال اس غلام کے ذمہ قرض کے تعلق کو پسند نہیں کیا ہے۔ (ف) یعنی مولی کی طرف سے اس بات کی رضامندی نہیں ہے کہ اس غلام سے فی الحال قرضہ کا مطالبہ ہو، اس لئے مولیٰ کے حق کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ فی الحال ٹال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جائے۔ لیکن کفیل میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ نیز وہ کفیل تنگدست اور مجبور بھی نہیں ہے۔ (ف) یعنی کفیل کی ملکیت میں اتنا مال موجود ہے کہ جس سے کفالت کا مال ادا کر دے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت کی ہے جس کا ادا کرنا در اصل فی الحال واجب ہے اسی لئے کفیل سے فوری مطالبہ

ہو گا، بشرطیکہ اس قرض کی ادائیگی کے لئے مہلت کے طور پر وقت میں تاخیر نہ کی گئی ہو (میعادی نہ ہو)۔ **فصار کما الخ:**- پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا مفلس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔ (ف) کہ ایسی صورت میں کفیل سے فوراً مطالبہ ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے بکر کی طرف سے فوری ہزار درہم کی کفالت کی اور اس جگہ بکر موجود بھی نہیں ہے بلکہ سفر میں دور نکل گیا ہے، اس لئے فی الحال مطالبہ ہو گا، کیونکہ اس نے خود اپنی زبان سے اقرار کیا ہے، اگرچہ فی الحال بکر سے وصول ہونا اس کی دوری کی وجہ سے مشکل ہے، اور جیسے زید نے مفلس بکر کی طرف سے کفالت کی، یعنی قاضی نے بکر کے مفلس ہونے کا اعلان کر دیا جس کی وجہ سے کسی بھی حقدار کو اس وقت اس سے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں رہا، پس جب زید نے اس کی طرف سے کفالت کی تو زید سے اسی وقت سے مطالبہ ہو گا اگرچہ بکر سے اس وقت مطالبہ نہیں ہو گا۔ اسی طرح زید پر مولیٰ کا حق ہونے کی مجبوری کی وجہ سے اس زید سے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے مگر کفیل سے، تو فوراً ہی اسی وقت سے مطالبہ ہو سکتا ہے، لیکن یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ کفالت میں یا قرضہ کی ادائیگی کے لئے کچھ وقت معین تک کے لئے مہلت نہ دی گئی ہو۔ **بخلاف الدین الخ:**- برخلاف میعادی قرضہ کے (ف) کہ کفیل سے بھی اس میعاد تک مواخذہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مؤخر کرنے والے سب سے وہ متاخر ہے۔ (ف) یعنی اس میں میعاد ہونے یا مہلت دینے نے وقتی طور سے مطالبہ کو متاخر کر دیا ہے جبکہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں تاخیر کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے، اسی لئے کفیل سے بالفعل یا بغیر مہلت کے فوراً وصول کیا جائے گا۔ **ثم إذا أدى الخ:**- پھر جب کفیل نے نقد یا فی الفور ادا کر دیا تو غلام آزاد ہونے کے بعد اپنے اصیل سے واپس لے گا۔ **لأن الطالب الخ:**- کیونکہ اصل طالب اس سے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے واپس لے سکتا ہے تو یہی حال کفیل کا بھی ہے، کیونکہ کفیل تو اس طالب کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، جب کفیل نے ادا کر دیا تو وہ خود طالب کے بجائے قرضہ کا مالک ہو گیا اگرچہ وہ کفیل طالب کو دوسری جنس ادا کر دے۔ **ومن ادعی الخ:**- اور اگر ایک شخص نے ایک غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے کسی نے ذات غلام کو بروقت حاضر کرنے کی (حاضر ضامنی) کر لی تھی پھر یہ غلام مر گیا تو کفیل بری ہو گیا۔ (ف:- یعنی کفالت سے بری ہو گیا) کیونکہ اصیل بری ہو گیا ہے۔ (ف) اور اصیل کی براءت سے کفیل بھی بری ہو جاتا ہے، جیسے کہ اگر مکفول یا کوئی آزاد انسان ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں غلام اور آزاد حکم میں برابر ہوتے ہیں، اسی لئے اگر زید نے ایک آزاد کی اور ایک غلام کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت (حاضر ضامنی) کر لی ہو پھر دونوں مکفول بہ یا کوئی ایک مر گیا تو جو مر گیا زید اس کی کفالت سے بری ہو گیا، خواہ مرنے والا آزاد ہو یا غلام ہو۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا ہو۔

توضیح:- باب: غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت لی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں وقت کی تحدید کے ہونے یا نہ ہونے کا تذکرہ نہ کیا ہو، یا میعادی قرضہ ہو، تفصیلی مسائل، حکم، دلائل

ومن ضمن عن عبد الخ:- اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جو اس پر فی الحال واجب الادا نہیں ہے یہاں تک کہ وہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں فی الحال ادا کرنے یا دوسرے مقررہ وقت پر ادا کرنا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت نقد اور فی الحال کی سمجھی جائے گی۔ (ف) یعنی کفیل سے اسی وقت مطالبہ ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام پر جو مال واجب ہو وہ دو حال سے خالی نہ ہو گا۔ اول یا تو اس کی ادائیگی فی الحال لازم ہو گی اور وہ اسی کے لئے ماخوذ ہو گا جیسے مولیٰ کی اجازت سے اس نے کسی عورت سے نقد پر نکاح کر کے وطی بھی کر لی۔ یا ایسی لونڈی سے نکاح کیا جس کے مولیٰ نے اس کے ساتھ رات

گذار نے کا پورا موقع دیدیا، جس کی بناء پر اس عورت کا نان ونفقہ اس غلام کے ذمہ واجب بھی ہو گیا، تو وہ غلام اس مال کی وصولی کے لئے فی الحال فروخت کیا جاسکتا ہے۔ دوسری قسم وہ مال ہے جس کے لئے فی الحال اسے پکڑا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد وہ پکڑا جاتا ہے، یعنی وہ جب کبھی بھی آزاد ہو گا اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جیسے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی لونڈی سے نکاح کر کے وطی بھی کر لی تو اس وطی کی وجہ سے اس پر مال واجب ہوا، مگر اس سلسلہ میں اسے فی الحال نہیں پکڑا جائے گا بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد جب بھی ہو اسے پکڑا جائے گا اور جیسے کسی غلام نے کسی شخص کا مال ضائع کر دینے کا اقرار کیا حالانکہ خود مولی نے اسے جھوٹا کہا، یا کسی آدمی نے ایک غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا خالانکہ اس غلام کو کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہے، تو بہر صورت مال ان کے ذمہ فی الفور لازم تو ہوا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد (اگر قسمت میں ہو) اسے پکڑا جائے گا۔ جب یہ باتیں معلوم ہو گئیں تو مسئلہ کی صورت اس طرح سمجھیں کہ ایک غلام پر ایسا مال واجب ہے جس کے ادا کرنے کے لئے فوری مطالبہ یا پکڑ نہ ہو بلکہ اس وقت اس سے مطالبہ ہو کہ جب وہ آزاد ہو جائے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کر لی اور کفالت میں فی الحال مطالبہ کی یا تاخیر سے مطالبہ کی کوئی تفصیل نہیں کی تو اس کفیل پر فوری مطالبہ واجب الاداء ہو گا۔

قال. فان ادعى رقبة العبد و كفل به رجل فمات العبد فاقام المدعي البينة انه كان له ضمن الكفيل قيمته، لان على المولى ردها على وجه تخلفها قيمتها وقد التزم الكفيل ذلك وبعد الموت يبقى القيمة واجبة على الاصيل فكذا على الكفيل، بخلاف الاول، قال واذا كفل العبد عن مولاه بامره فعتق فاداه بعد العتق، لم يرجع واحد منهما على صاحبه، وقال زفر يرجع، ومعنى الوجه الاول ان لا يكون على العبد دين، حتى تصح كفالته بالمال عن المولى اذا كان بامره اما كفالته عن العبد فتصح على كل حال، له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامره والمانع وهو الرق قد زال، ولنا انها وقعت غير موجبة للرجوع لان المولى لا يستوجب على عبده دينا وكذا العبد على مولاه، فلا تنقلب موجبة ابدا كمن كفل عن غيره بغير امره فاجازه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مدعی نے ایک غلام کی ذات اور اس پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص غلام کا حاضر ضامن بن گیا پھر غلام مر گیا، اس کے بعد مدعی نے کفیل کے خلاف اس بات پر گواہ پیش کئے وہ غلام جو مر گیا ہے میرا مملوک تھا۔ف۔ یعنی وہ میری ملکیت میں تھا جس کو یہ شخص اپنی کفالت میں لے کر اسے چھڑانے گیا تھا، تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

لان علی المولی الخ کیونکہ مولیٰ یعنی وہ شخص جو اس غلام پر قابض ہوا اس پر واجب ہے کہ اس غلام کی گردن یا اس کی ذات کو ایسی صورت سے واپس کرے کہ اس کی قیمت اس کی ذات کے قائم مقام ہو جائے۔ف۔ یعنی اس پر واجب ہے کہ اصل غلام ہی کو واپس کر دے اور اگر کسی وقت اس کی واپسی سے عاجز ہو جائے تو اس کی قیمت واپس کر دے، اور کفیل نے بھی اسی طرح کی واپسی خود پر لازم کی ہے۔ف۔ یعنی اس کی پوری ضمانت لے رکھی ہے۔ **وبعد الموت الخ** اور غلام کے مر جانے کے بعد (قابض) پر قیمت واجب رہ جاتی ہے تو اسی طرح کفیل پر بھی قیمت واجب رہ جائے گی۔ف۔ کہ اس صورت میں مالیت کی کفالت نہیں ہے، یعنی ذات غلام کی کفالت نہیں ہے، بلکہ صرف زندہ غلام کو حاضر کر دینے کی کفالت ہے اور جب غلام کے مر جانے کی وجہ سے اسے حاضر ہونا ساقط ہو گیا تو کفیل سے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی ساقط ہو گئی، العنایہ۔

قال واذا کفل الخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی طرف سے مولی کے حکم سے کفالت کر لی پھر وہ آزاد کر دیا گیا، اس کے بعد اس نے مال کفالت ادا کیا۔ف۔ مثلاً: زید کے کہنے سے اس کے غلام نے اس کی کفالت کر لی اس کے بعد مالک یعنی زید نے اسے آزاد کر دیا اور اب اس نے اپنے مولیٰ کی طرف سے کفالت کا مال ادا کر دیا۔ یا مولی نے اپنے غلام کی طرف سے

کفالت کی پھر غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد مولیٰ نے کفالت کا مال ادا کیا، توان دونوں مولیٰ یا اس کا غلام اپنی ادا کی ہوئی رقم میں سے دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ف۔ خواہ غلام کے کفیل ہونے کی صورت ہو یا مولیٰ کی کفالت ہو)

وقال زفرؒ الخ لیکن امام زفرؒ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ف۔ معلوم ہوتا کہ اس جگہ غلام سے مراد ماذون ہے یعنی جسے مالک کی طرف سے کاروبار اور معاملات کرنے کی اجازت حاصل ہے، پھر اس جگہ دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ غلام کی کفالت کی پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غلام پر کسی کا قرض باقی نہ ہو اسی بناء پر مولیٰ کی طرف سے غلام کا کفالت کرنا (مولیٰ کا کفیل بننا) صحیح ہوگا بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو (ف۔ کیونکہ اگر تاجر غلام پر کسی کا قرض باقی ہو تو اس کی جان سے دوسرے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اس لئے مولیٰ کا اسے اپنے لئے کفالت میں مکفول بنانا صحیح نہ ہوگا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ اس مسئلہ سے یہی مراد ہے کہ غلام کا کفیل بننا اسی صورت میں صحیح ہو کہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو، اور چونکہ غلام کے کفیل بننے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ غلام کی جان اور اس کا بدن اس کفالت میں مکفول ہوا ہے اس لئے مولیٰ کی اجازت سے ایسا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ اگر مولیٰ نے اسے کفیل بننے کی اجازت نہ دی ہو اور وہ از خود کفیل بن گیا ہو تو اس وقت اس غلام سے کسی قسم کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اما کفالته الخ لیکن مولیٰ کا ہر حال میں اپنے غلام کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہے۔ف۔ خواہ غلام پر کسی کا قرض ہو یا نہ ہو، پھر ہمارے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرے سے مطالبے کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ **له انه الخ** امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ واپس لینے کی اصل وجہ پائی گئی ہے یعنی مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے۔ف۔ اور جو کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل اس کا مطالبہ کر سکتا ہے بشرطیکہ غلامی وغیرہ مانع نہ ہو۔ **والمانع الخ** اور اس مسئلہ میں جو چیز رکاوٹ تھی یعنی غلام ہونا تو وہ ختم ہو چکی ہے۔ف۔ کیونکہ وہ غلام اب آزاد ہو چکا ہے اس لئے وہ اپنی جان اور مال سب کا مالک ہو گیا اس وجہ سے اس سے کفالت کا مال لیا جا سکتا ہے اور وہ خود بھی دوسرے سے مال واپس لے سکتا ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ کفالت واپسی کا سبب نہیں ہوئی ہے۔ف۔ یعنی جس وقت میں یہ کفالت ہوئی ہے اس وقت اس نے اس بات کو لازم نہیں کیا ہے کہ کفیل قرض ادا کر کے اصیل سے واپس بھی لے گا۔

(**لان المولیٰ الخ** کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے یعنی غلام پر اس کے مولیٰ کا کوئی قرض نہیں ہوتا ہے۔ف: اس لئے غلام کی جان اور اس کا مال سب مولیٰ کی ملکیت اور مملوک ہے لہٰذا مولیٰ کا اس کے غلام پر کوئی قرضہ واجب نہیں رہ سکتا ہے، تو جب ابتداء ہی میں یہ حکم ہے پھر غلام آزاد ہو گیا تو جب بھی وہ مقدر نہیں بدلے گا۔ **وکذا العبد الخ** اسی طرح غلام اپنے مولیٰ پر۔ف۔ قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ غلام پر اتنا قرض نہ ہو گیا ہو جس سے اس کی پوری جان قرض میں ڈوب جائے جس کی وجہ سے غلام اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نکل کر دوسروں کا ہو گیا اور مولیٰ کے لئے اجنبی ہو گیا، اب اگر ایسی حالت میں اس نے مولیٰ کی کفالت کی تو جائز ہوگی، اور جب وہ ادا کر دے گا تو مولیٰ سے قرضہ کے مطالبہ کا حق دار ہوگا، جیسا کہ تمام اجنبیوں کے بارے میں حکم ہے، اور یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ غلام بہت زیادہ قرض دار نہیں ہے، بلکہ مقروض ہے، اس لئے یہ کفالت شروع سے ہی ایسی نہ ہوئی کہ اسے واپسی لینے کا حق ہوتا ہو۔

فلا تنقلب الخ اس لئے یہ کفالت کبھی بھی ایسی نہ ہو گی کہ واپسی کا موجب ہو سکے۔ف۔ ابتداء ہی میں اس کفالت سے یہ واجب نہیں ہوا تھا کہ کوئی بھی کفیل وہ خواہ مولیٰ ہو یا غلام ہو ادا کر دینے کے بعد اپنے اصیل سے واپس لینے کا مستحق ہے، پس جب ابتداء کا حکم یہ تھا تو انتہاء میں بھی کبھی واجب کرنے والی نہ ہوگی۔ **کمن کفل الخ** جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفالت کر لی۔ف۔ تو کفیل کو مال ادا کر دینے کے بعد اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا، اسی طرح جب اس نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت قبول کر لی اس کے بعد مکفول عنہ نے اس کی کفالت کی اجازت دیدی۔ف۔ تو بھی وہی حکم رہے گا کہ ادا

کر دینے کے بعد وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ جب ابتداء میں واپس لینے کا سبب نہ تھا تو وہ حکم بدل کر واپس لینے کا سبب نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ جب دو مکاتبوں میں ایک ہی کتابی ہو تو استحساناً ایک دوسرے کا کفیل ہونا جائز ہے، جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے، اور اس کے ماسوا پر قیاساً جائز نہیں ہے، اسے مصنفؒ نے آئندہ ذکر فرمایا ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے ایک غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس غلام کا حاضر ضامن بنا، غلام کا اپنے مولیٰ سے اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے وکیل بننا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

ولا يجوز الكفالة بمال الكتابة حر تكفل به او عبد لانه دين ثبت مع المنافي فلا يظهر في حق صحة الكفالة ولانه لو عجز نفسه سقط ولا يمكن اثباته على هذا الوجه في ذمة الكفيل و اثباته مطلقاً ينافي معنى الضم لان من شرطه الاتحاد و بدل السعاية كمال الكتابة في قول ابى حنيفة رحمة الله عليه لانه كالمكاتب عنده.

ترجمہ:۔اور مال کتابت کی کفالت جائز نہیں ہے، خواہ اس مال کی کفالت کوئی غلام قبول کرے یا کوئی آزاد قبول کرے۔ف۔ کیونکہ یہ حقیقت میں صحیح قرضہ نہیں ہے، لانه دين الخ اس لئے کہ یہ ایسا قرضہ ہے جو منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے۔ف۔اس طرح سے کہ وہ غلام بھی ہے اور اس پر مالک کا قرض بھی باقی ہے جبکہ ان دونوں میں منافات ہے، اور غلام پر جبتک کہ ایک درہم بھی باقی رہ گیا ہو وہ غلام ہی رہتا ہے، اس طرح اس کے غلام ہونے کے باوجود اس پر مولیٰ کا قرضہ یعنی مال کتابت کو باقی رکھا گیا ہے) اس بناء پر کفالت کے صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ف۔ یعنی اس دین کو صحیح نہیں مانا جائے گا کہ کفیل کی کفالت صحیح ہو، حالانکہ اس مولیٰ اور اس کے مکاتب دونوں کا مل کر ہوگا لیکن دوسرے کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔

ولانه لو الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر مکاتب اپنے آپ کو اس مال کتابت کے ادا کرنے سے عاجز کردے تو یہ قرضہ ختم ہو جائے۔ف۔ لہٰذا یہ قرض ایسا ہوا کہ قرض دار کے اختیار میں ہے کہ جب چاہے اسے ساقط، ختم ہو جائے، ولا يمكن الخ لیکن کفیل کے اس طرح قرضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی یہ کہ جب چاہے اپنے ذمہ سے قرضہ کو ساقط کردے، اور خود عاجز ہو جائے کیونکہ کفیل کسی کا مملوک نہیں ہے اور مملوک ہو تو عین کتابت اس پر نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ کفیل پر اس طور سے اگر قرضہ نہ ہو تو اس پر قرضہ ثابت ہو سکتا ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت کفالت باقی نہیں رہے گی۔

واثباته الخ قرضہ کو مطلقاً ثابت کرنے کے معنی منافی ہے۔ف۔ کیونکہ کفالت کے معنی میں مطالبہ ذمہ داری کو بھی شامل کر لیتا ہے لیکن یہاں مکاتب پر جس طرح سے مطالبہ ہے ویسا مطالبہ کفیل پر نہیں ہو رہا ہے اس لئے اس میں کفالت اور ملانا نہیں پایا گیا۔

لان من شرطه الخ کیونکہ ذمہ ملانے میں متحد ہونا شرط ہے۔ف۔ یعنی اوصاف متحد ہوں تب اس میں ملانے کے معنی ثابت ہو گا کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اصیل پر قرضہ میعادی ہو اور اس کے کفیل نے قرضہ کی مطلقاً کفالت کر لی اور میعاد کی بات نہ کی تو کفیل پر بھی وہ قرضہ میعادی لازم ہوگا، اسی طرح اگر اصیل پر کھوٹے درہم لازم ہوں اور اس کے کفیل نے مطلقاً درہموں کی کفالت کی، لیکن قرضخواہ نے کھرے درہم کا مطالبہ کیا تو کفیل پر کھرے لازم نہ ہوں گے، یا کھرے درہم لازم تھے مگر کفیل کھوٹے درہم دینا چاہے تو قرض خواہوں پر اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا یعنی کھرے درہم کا مطالبہ کر سکتا ہے، کیونکہ اصیل پر جیسے لازم ہوتے ہیں وکیل پر بھی اسی صفت کے لازم ہوں گے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بدل کتابت کی کفالت ممکن نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مولیٰ نے مثلاً: اپنے غلام یا باندی کے حصہ بدن میں سے کسی حصہ کو آزاد کیا تو اتنا حصہ اسی وقت آزاد ہو جائے گا، پھر وہ غلام اپنے بدن کے باقی حصوں کو آزاد کرانے کے لئے مال جمع کرنے اور ادا کرنے کی کوشش کرے گا، یہ قول امام

اعظمؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا پھر بھی باقی مال جمع کر کے ادا کر دینا لازم ہوگا، گویا وہ آزاد قرض دار ہے، لیکن بالاتفاق اسے اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ خود کو عاجز بنا کر اپنی آزادی کے لئے کوشش چھوڑ دے، کیونکہ وہ اب غلام نہیں بنایا جائے گا اتنا جان لینے کے بعد ایک بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ۔

بدل السعاية الخ سعایہ کا عوض کتابت کے عوض کے مانند ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ سعایت کرنے والا امام کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے، پس جس مملوک کو سعایت لازم ہوئی اور مال سعایت کیلئے کسی نے کفالت کر لی تو یہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں قرضہ مستقر اور پختہ نہیں ہوا ہے اور جیسے مکاتب کی گواہی جائز نہیں ہے، اور بیک وقت وہ نکاح میں دو بیویوں سے زیادہ نہیں رکھ سکتا ہے، اسی طرح سعی کرنے والا بھی مکاتب کے مثل ہے، کیونکہ اس پر غلامی کا اثر اب تک باقی ہے، اور اس پر قرضہ ثابت کیا گیا تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ثابت نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک سعایہ کرنے والے کی طرف سے سعایہ کے مال کی کفالت جائز ہے، اس لئے سعایہ کرنے والے سے معاوضہ بھی ساقط ہو سکے گا، اس لئے وہ آزاد قرض دار کے مثل ہے، اس لئے اس کی کفالت ہوگی۔ **واللہ تعالیٰ أعلم۔**

توضیح:۔ مالِ کتابت کی کفالت کا حکم، ایسا مال قرض ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿کتاب الحوالۃ﴾

یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے۔

توضیح:۔ کتاب الحوالہ، حوالہ اور اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ اور ان کی تفصیل، اس کی شرطیں، تفصیل

اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا، محیل اترائی کرنے والا (اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈالنے والا) محتال علیہ جس پر اترائی کی گئی (جس پر ذمہ ڈالا گیا) محتال لہ جس کے لئے اترائی کی گئی (جس کے لئے ذمہ داری ڈالی گئی) مثلاً: زید نے بکر پر خالد کی ذمہ داری ڈالی اور اس نے یہ ذمہ داری قبول کر لی تو اس میں زید محیل اور خالد محتال علیہ ہے، اور بکر محتال لہ ہے، اسی کو صرف محتال بھی کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی درست ہے اب معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت اور حوالہ دونوں میں وہی چیز لازم ہوتی ہے جو اصیل پر لازم ہوتی ہے یعنی اصیل پر جو کچھ قرضہ ہے کفیل نے اسی کو خود پر لازم کیا ہے، اسی طرح محتال علیہ نے بھی قبول کیا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ کفالت میں اصیل بری نہ ہوگا تو وہ حوالہ کے بجائے کفالت ہو جائے گی، اور اسے مجازاً حوالہ کہا جائے گا اور اگر کفالت میں یہ شرط ہو کہ اصیل بری ہو گا تو وہ حوالہ ہوگا اور اسے مجازاً حوالہ کہا جائے گا اور اصطلاحی تعریف پورے قرضہ کو ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دیدینا، پھر بعض مشائخ کے نزدیک حوالہ ہو جانے کی صورت میں محیل جس طرح مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ فقط مطالبہ سے براءت ہوتی ہے، اور اصل قرضہ سے براءت نہیں ہوتی ہے۔ ف: اور جب حوالہ نقل قرضہ کے معنی میں ہیں تو بالضرورۃ محیل بھی بری ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ النہر سے ظاہر ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حوالہ کے لئے چند شرطیں ہیں، اور ہم اب ان ہی شرطوں کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ کتاب سمجھنے میں آسانی ہو، چنانچہ حوالہ کا رکن ایجاب و قبول ہے، ان میں سے محیل کی طرف سے ایجاب (پیشکش) کا اور محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کی طرف سے قبول ہونا چاہئے، مثلاً: محیل محتال لہ میں سے ہر ایک یوں کہے کہ میں نے اسے قبول کیا یا راضی ہوا، یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔ البدائع۔

حوالہ کی شرطوں کی یہ چند قسمیں ہیں:۔ جن میں سے بعض شرطوں کا تعلق محیل سے اور کچھ کا محتال لہ سے اور کچھ کا محتال علیہ سے اور چند کا محتال بہ یعنی مال سے ہے، اور اب محیل سے تعلق رکھنے والی شرطیں، ان میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) وہ عاقل ہو اس لئے دیوانہ اور نا سمجھ بچہ کا حوالہ کرنا صحیح نہ ہو گا۔

(۲) وہ بالغ بھی ہو، اور یہ شرط نافذ ہونے کی ہے، اس بناء پر سمجھ دار بچہ کا حوالہ کرنا منعقد تو ہو جائے گا لیکن اس کے کسی بالغ کی اجازت کے بعد نافذ ہو گا اور اس سے پہلے نہیں، اور غلام کا حوالہ کرنا صحیح ہو تا ہے، اس لئے اگر ماذون غلام ہو تو جیسے ہی محتال علیہ ادا کرے خود اگر واپس لے، بشر طیکہ اس حوالہ کے مثل ماذون کا قرضہ محتال علیہ کے ذمہ نہ ہو، اور یہ حق ماذون غلام کے رقبہ اور اس کی ذات سے متعلق ہو گا، اس بناء پر اگر وہ ادا نہ کر سکے گا تو اس کے لئے بیچا بھی جا سکتا ہے، اور اگر غلام کو اجازت نہ ہو بلکہ اسے مجبور یعنی منع کر دیا گیا ہو تو اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے وصول کیا جائے گا، مریض کا حوالہ کرنا صحیح ہو تا ہے۔ البدائع۔

اگر طالب (قرض خواہ) کی رضامندی سے مگر قرض خواہ کے حکم یا رضامندی کے بغیر ہی کسی نے حوالہ قبول کر لیا اور قرض خواہ کو ادا بھی کر دیا تو قرض دار بری ہو جائے گا، مگر بعد میں محتال علیہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ النہایہ۔ اور اب: محتال لہ سے متعلق شرطیں، (۱) عاقل ہونا۔ (۲) اس کے نافذ ہونے کے لئے بالغ ہونا، اس لئے اگر سمجھدار بچہ کو حوالہ کیا جائے تو اس کے کسی بالغ ولی کی اجازت سے حوالہ نافذ ہو جائے گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ جس پر حوالہ قبول گیا ہے وہ قرض دار اصیل سے زیادہ مالدار ہو۔ البدائع۔ اسی لئے اگر باپ یا وصی قبول کرے تو بھی زیادہ مالدار ہونے کی شرط کا اعتبار باقی رہے گا، اور اگر محتال علیہ بھی محیل کے جیسا ہی مالدار ہو تو اس میں دو قول ہیں۔ البحر۔ (۳) رضامندی کا ہونا، اس لئے کسی سے زبردستی حوالہ قبول کرانے سے حوالہ صحیح نہ ہو گا۔ (۴) مجلس کا متحد ہونا، یہ شرط امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک انعقاد کی ہے، اس لئے اگر محتال لہ مجلس گفتگو سے دور ہو لیکن خبر پاتے ہی اس نے اجازت دیدی تو حوالہ جائز نہ ہو گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ البدائع۔

لیکن اگر اسی مجلس میں محتال لہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کر لیا اس کے بعد اس غائب شخص نے بھی اجازت دیدی تو حوالہ جائز ہو جائے گا۔ القاضی خان۔ اور اب، محتال علیہ سے متعلق شرطیں۔ عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا اور یہ شرط بھی انعقاد کی ہے، اسی بناء پر کسی سمجھدار بچہ کا خود پر حوالہ کو قبول کر لینے سے حوالہ منعقد نہیں ہو تا ہے، اگر چہ اسے کاروبار کی اجازت بھی ہو، اور اگر چہ اس کی طرف سے ولی قبول بھی کر لے۔ البدائع۔ (۳) حوالہ کی رضامندی اور قبول کا ہونا۔ اگر چہ اس پر محیل کا قرضہ نہ ہو۔ یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔ المحیط۔ اس میں محتال علیہ کا مجلس میں موجود ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے اگر قرض دار نے قرض خواہوں کو کوئی حوالہ کر دیا اور اس نے خبر پانے پر اسے قبول کر لیا تو حوالہ صحیح ہو جائے۔ القاضی خان۔

اور اب، محتال بہ سے متعلق شرطیں:۔

(۱) وہ قرض لازم ہو، اس نے عین یا غیر لازم قرض مثلاً: بدل کتابت نہ ہو، اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ جس قرضہ کی کفالت صحیح نہیں ہے اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اب حوالہ کے احکام (۱) محیل قرضہ سے بری ہو جاتا ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی لئے اگر حوالہ کے بعد محتال لہ نے محیل کو قرضہ سے بری کر دیا یا اسے ہبہ کر دیا تو حوالہ صحیح نہ ہو گا، اسی پر فتویٰ بھی ہے، الظہیریہ۔ (۲) اگر حوالہ کے بعد محیل نے اسے رہن دیا تو صحیح نہیں ہے۔ الکافی۔ (۳) اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کا حوالہ دیدیا تو اپنا رہن واپس لے گا۔ محیط السرخسی۔ (۴) اگر شوہر نے عورت کو اس کے مہر کا ذمہ کسی دوسرے کو دیدیا تو عورت اب خود کو شوہر کے پاس جانے سے نہیں روک سکتی ہے۔ البحر۔ (۵) محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہو تا ہے مگر اس وقت جبکہ اس کا حق ڈوب گیا ہو، اور امام اعظمؒ کے نزدیک ڈوب جانا دو باتوں میں سے ایک بات سے مانا جاتا ہے (اول یہ) محتال علیہ نے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا حالانکہ محتال لہ یا محیل میں سے کسی کے پاس گواہ موجود نہیں ہے، (دوم یہ) کہ محتال علیہ اتنا مفلس

ہو کر مرا کہ مال عین یا کسی پر دین یا کفیل تک نہ چھوڑا۔ التبیین۔ اس طرح ڈوب جانے پر محیل کے ذمہ قرض لوٹ آتا ہے۔ الخزانہ
(۶) اگر محتال علیہ مر جائے اور محتال لہ دعوی کرے کہ مفلس ہو کر مرا لیکن محیل اس کا انکار کرے، تو امام شافعیؒ اور مبسوط میں ہے کہ محتال لہ سے اس کے غلام کے مطابق قسم لے کر اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ النہایہ۔ (۷) اگر محیل نے دیا اور محتال لہ نے اس کے قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ قبول کرنے اور ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔
خلاصہ کلام و مسائل یہ ہوا کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں ایک حوالہ مطلقہ دوم حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ اس میں کوئی قید نہ ہو، اب اگر محیل کا محتال علیہ پر قرض یا اس کے پاس کوئی ودیعت وغیرہ ہو اور حوالہ مطلقہ ہو تو حوالہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہو گا، اسی بناء پر محیل کو یہ بات جائز ہوگا کہ اپنا قرضہ یا ودیعت وغیرہ وصول کرے۔ الکافی۔ پھر حوالہ مطلقہ بھی دو قسم پر ہے۔ فی الحال و میعادی پس فی الحال یہ ہے کہ ہزار درہم کا حوالہ کر دیا تو وہ فوری طور سے جائز ہوگا، اور میعادی یہ ہے کہ مثلاً: ایک سال کی مہلت کے ساتھ ایک ہزار قرض کے تھے اور محتال لہ کو بھی ایک ہی سال کی میعاد پر حوالہ کر دیا تو محتال علیہ پر بھی میعاد کا کوئی ذکر نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ محتال علیہ کے حق میں بھی میعاد ثابت ہونا چاہئے۔ النہایہ۔ اور اگر محیل پر قرض ضروری ہو اور اس نے محتال علیہ پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ حوالہ کیا تو جائز ہو گا، یا دوم حوالہ مقیدہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید کے بکر پر پانچ سو درہم قرض ہیں اور بکر کے خالد پر ہزار درہم ہیں پس بکر نے پانچ سو خالد کے حوالہ کر دیا یعنی اسے ذمہ دار بنادیا یہ کہہ کر میرے قرضہ میں سے اسے دیدو تو جائز ہو گا۔ الذخیرہ۔ ع۔ م۔

قال وهي جائزة بالديون قال عليه السلام من احيل على ملئي فليتبع ولانه التزم ما يقدر على تسليمه فتصح كالكفالة وانما اختصت بالديون لانها تنبئ عن النقل والتحويل والتحويل في الدين لا في العين قال و تصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه اما المحتال فلان الدين حقه وهو الذى ينتقل بها والذمم متفاوتة فلا بد من رضاه واما المحتال عليه فلانه يلزمه الدين ولا لزوم بدون التزامه واما المحيل فالحوالة تصح بدون رضاه ذكره في الزيادات لان التزام الدين من المحتال عليه تصرف في حق نفسه وهو لا يتضرر به بل فيه نفعه لانه لا يرجع عليه اذا لم يكن بامره.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرضوں میں حوالہ جائز ہے۔ ف۔ مصنفؒ نے حدیث اور قیاس سے اس کا استدلال کیا ہے) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس مالدار شخص پر حوالہ کیا جائے وہ اسے مان لے۔ (یعنی اس حوالہ کو قبول کر کے وہ محتال علیہ سے مطالبہ مان لے، اس حدیث کو امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں اور شیخین نے اپنی صحیح میں اور احمدؒ نے اپنی مسند میں اور طبرانی نے اپنی اوسط میں اور ابن ماجہ نے اپنی کتاب سنن میں روایت کیا ہے یہ "فلیتبع" صیغہ امر کا ہے جس کا درجہ کم از کم جواز کا ہوتا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کا قبول کرنا شرط ہے۔ ولانه التزم الخ اور اس قیاس سے کہ اس نے ایسی چیز کو خود پر لازم کیا ہے جسے وہ ادا کرنے اور دینے کی قدرت بھی رکھتا ہے، اس لئے اس حوالہ کا التزام صحیح ہو گا جیسے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف۔ اس جگہ مصنفؒ نے دیون کو حوالہ کے لئے مخصوص کیا ہے)
وانما اختصت الخ اور حوالہ کو دیون کے ساتھ صرف اس لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ لفظ حوالہ کہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ میں کسی چیز کو نقل اور دوسرے کے حوالہ کرنا معلوم ہوتا ہے۔ (ف۔ لہذا جس چیز میں حوالہ کرنا ممکن ہو گا اسی میں حوالہ صحیح ہو گا، ورنہ نہیں) اور یہ حوالہ کرنا، (تحویل) تو صرف دین اور قرض ہی میں ممکن ہے عین میں ممکن نہیں ہے۔ (ف۔ کیونکہ دین غیر متعین ہوتا ہے اس لئے محتال علیہ کے لئے اس کی ادائیگی ممکن ہو گی، اور عین چونکہ متعین ہوتا ہے اس لئے اسے وہی شخص دے سکتا ہے جس کے پاس وہ چیز موجود ہو گی۔ م۔
قال و تصح الخ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ محیل اور محتال لہ اور محتال علیہ سب کی رضامندی سے حوالہ (یا محتال یا قرض

خواہ) صحیح ہوتا ہے (ف۔ تو جس ذمہ داری پر حق منتقل ہوا ہے اس پر وہ نظر کرے) اور ذموں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف۔ اس طرح سے کہ کچھ لوگ اپنے مطالبہ کے وقت سخت اور کھرے ہوتے ہیں تو کچھ چشم پوشی کرنے والے اور نرم ہوتے ہیں اس لئے اصل حق دار کی رضامندی ضروری ہوگی، **واما المحتال علیه الخ** اور محتال علیہ کی رضامندی اس لئے ضروری ہے کہ اب وہی قرض وصول کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور خود مانے بغیر کوئی چیز حق پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے لازم کردے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ یہ قرض محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر لازم ہو جاتا ہے)

واما المحیل الخ اور محیل کی رضامندی کے بغیر بھی حوالہ صحیح ہو جاتا ہے، اسے محمدؒ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے (اور محیل کی رضامندی جو قدوری کی عبارت سے ظاہر ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہے) پس اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ صحیح ہو جاتا ہے

لان التزام الدین الخ اس لئے کہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ لازم کر لینا اپنی ذات میں تصرف کرنا لازم آتا ہے۔ (ف۔ اور ہر شخص کو اپنے ایسے ذاتی تصرف کا اختیار ہوتا ہے، جس میں دوسرے کسی کا نقصان نہ ہو) اور اصیل قرض دار کے حق میں محتال علیہ کے قبول کرنے سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض دار کا تو اس میں نفع بھی ہے۔ **لانه لا یرجع الخ** کیونکہ جب قرض دار کے حکم سے حوالہ نہ ہو تو محتال علیہ ادا کر کے اس سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے (ف۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ حوالہ کے معنی ہیں اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا۔

اور جب قرض دار نے حوالہ نہیں کیا تو محتال علیہ کے قرضہ برداشت کرنے سے کیا قرض دار سے قرض اتر جائے گا، ورنہ دوسرے کے تصرف کا اثر اس کی رضامندی کے بغیر اس کی اپنی ذات پر ہوگا، اگرچہ محتال علیہ کے لازم کر لینے سے اس پر قرض لازم آگیا ہے، پھر اگر قرض دار سے ساقط نہ ہوا تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ و عیسیٰ بن ابانؒ نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ کچھ غیرت مند انسان ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنا بار دوسروں پر ڈالنا پسند نہیں کرتے ہیں، اور مصنفؒ کی دلیل سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ محتال علیہ کے خود پر لازم کرنے میں نقصان نہیں ہے، اس لئے اس کا نتیجہ یہ کہ محتال علیہ پر قرضہ لازم آیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ قرضدار سے اس کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو جائے، پس اگر زید کو بکر کے احسان سے عار ہو اور زید قرض دار ہو اور بکر نے قرض خواہ سے قرضہ کا حوالہ قبول کر لیا تو اس قول پر یہ لازم آتا ہے کہ زید کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو گیا، اور یہ نظر فقہ میں تامل ہے۔ فتامل فیه. م.

توضیح: حوالہ کو دیون کے ساتھ مخصوص کرنا،

حوالہ کے صحیح ہونے کی شرط، تفصیل مسائل، دلائل

قال واذا تمت الحوالة برئ المحيل من الدين بالقبول و قال زفرؒ لا يبرأ اعتباراً بالكفالة اذ كل واحد منهما عقد توثق ولنا ان الحوالة النقل لغة ومنه حوالة الغراس والدين متى انتقل عن الذمة لا يبقى فيها اما الكفالة فللضم والاحكام الشرعية على وفاق المعانی اللغوية والتوثق باختيار الاملا والاحسن فی القضأ وانما يجبر على القبول اذا نقد المحيل لانه يحتمل عود المطالبة اليه بالتوى فلم يكن متبرعاً.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب حوالہ پورا ہو گیا تو اس کے قبول ہوتے ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا (ف۔ یعنی محیل کا بری ہونا طالب (قرض خواہوں) کے وصول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ محتال علیہ اور محتال لہ کے قبول کر لینے کے ساتھ ہی محیل سے قرض منتقل ہوا اور وہ خود بری ہو گیا، البتہ اگر حق ڈوب جائے تو حق لوٹ آئے گا) **و قال زفرؒ الخ** اور امام زفرؒ نے کہا

ہے کہ کفالت پر قیاس کرتے ہوئے محیل بھی بری نہ ہوگا۔ (ف۔ یعنی جیسے کفالت میں بری نہیں ہوتا ہے حوالہ میں بھی بری نہ ہوگا، اور قیاس صحیح ہونے کے لئے علت مشترکہ موجود ہے، کیونکہ کفالہ اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے۔ ف۔ یعنی وثاقت اور مضبوطی کے لئے کفالت کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس میں اور بھی زیادہ پختگی آجاتی، اس طرح کہ محیل اور محتال علیہ دونوں سے مطالبہ باقی رہے جیسے کفالت میں ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس بناء پر دونوں کے معنی ایک ہی ہو جائیں گے اور فرق بے فائدہ ہوگا۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ کے معنی نقل کرنے کے ہیں (ف۔ یعنی کسی بھی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پر منتقل کرنا) اسی لغوی معنی میں حوالہ الغراس بولا جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی بیاد ڑ (چاروں اور پودوں) کو ایک جگہ سے اکھیڑ کر دوسری مناسب جگہ پر لگانا حوالۃ الغراس کہلاتا ہے، چنانچہ دین کو حوالہ کرنا بھی اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر آگیا۔

والدین متیٰ الخ اور جبکہ قرض ایک ذمہ سے منتقل ہو گیا تو وہاں باقی نہ رہا۔ (ف۔ اور یہ بات کفالت میں نہیں ہے) واما الکفالۃ الخ: اور کفالت تو لغت میں ملانے کے واسطے ہی موضوع ہے (ف۔ اس لئے جس ذمہ پر دین کا مطالبہ ہے اس کے ساتھ اپنا ذمہ ملانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے ذمہ سے وہ منتقل ہو جائے، کیونکہ وہ خود اپنی جگہ پر رہتا ہے، صرف پختگی اور مناسب کے لئے دوسرا ذمہ بھی اس میں ملا دیا گیا، یعنی اب دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، قول اصح یہ ہے کہ کفالت میں کفیل کے ذمہ صرف مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے، اور اصل قرض مکفول عنہ کے ذمہ باقی رہتا ہے اور اصول میں ہمارے نزدیک یہ بات طے پاچکی ہے کہ الاحکام الشرعیۃ الخ شرعی احکام اپنے لغوی معنی کے موافق ہی ہوتے ہیں (ف۔ یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے اس کی صورتوں پر جائز و صحیح اور باطل ہونے کا حکم ہوا کرتا ہے، پس اگر کفالت میں کوئی یہ کہے کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوا تو وہ کفالت نہیں ہے، اور اگر حوالہ میں یوں کہا کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ منتقل نہیں ہوا تو وہ حوالہ نہیں ہے، اور اب یہ کہنا کہ توثیق اور پختگی میں حوالہ اور کفالہ مشترک ہیں تو یہ صحیح ہے، لیکن ہر ایک میں اپنے مناسب معنی کے لحاظ سے توثیق ہے)۔

والتوثق الخ اور توثق یا اعتماد کی پختگی کی صورت یہ ہے کہ اس نے ایک زیادہ اچھے کردار ادا کرنے والے ذمہ دار اور مالدار شخص کو اختیار کیا ہے (ف۔ یعنی حقدار نے یہ اندازہ لگالیا کہ قرض دار سے زیادہ مالدار محتال علیہ ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینے میں بھرپور اعتماد ہے، یا محتال علیہ کا ادا کرنے میں اچھا برتاؤ ہوگا، اسی لئے اسے پسند کیا ہے اور ایک حدیث میں ہے: مطل الغنی ظلم: یعنی جو شخص صاحب حیثیت ہو کر اور ادائیگی کی صلاحیت رکھ کر بھی حقوق ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے اور ڈھیل دے تو وہ بدترین ظالم ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ آپ تو یہ کہتے ہیں کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محتال علیہ پر چلا جاتا ہے، حالانکہ یہاں پر مسئلہ یہ ہے کہ اگر محیل نے قرض خواہ کو مال ادا کر دیا تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، تو منتقل ہونا کہاں پایا گیا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب یہ دیا ہے)۔

وانما یجبر الخ کہ جب محیل نے ادا کر دیا تو محتال لہ کو قبول کرنے پر صرف اس لئے مجبور کیا جاتا ہے کہ شاید مال ڈوب جانے کی وجہ سے محیل سے ہی مطالبہ کا حق لوٹ آئے، (ف۔ اور اس وقت تو اس کے لئے ادائیگی آسان اور ممکن ہے جو بعد میں ممکن نہ رہ سکے، اس لئے مطالبہ کے خوف سے ادا کر دیتا ہے) اس طرح محیل ادا کرنے میں کوئی احسان کرنے والا نہیں ہے (ف۔ تاکہ محتال لہ کو یہ کہنے کا موقع ملے کہ میں کسی کا احسان پسند نہیں کرتا ہوں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر محتال علیہ پر مال ڈوب جائے تو محیل پر مطالبہ لوٹ آئے گا، ڈوب جانے کے معنی پہلے بیان کر دیئے گئے ہیں۔

توضیح: حوالہ کا کام پورا ہو جانے سے اور اس کے قبول کر لینے سے محیل قرضہ سے بری

ہو جاتا ہے، تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا یرجع المحتال علی المحیل الا ان یتوی حقہ و قال الشافعی لا یرجع وان توی لان البرأۃ قد حصلت مطلق فلا یعود الا سبب جدید ولنا انہا مقیدۃ بسلامۃ حقہ لہ اذ ہو المقصود او تفسخ الحوالۃ لفواتہ لانہ قابل للفسخ فصار کوصف السلامۃ فی المبیع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ قرضخواہ یعنی محتال لہ کو محیل سے دوبارہ مانگنے کا حق نہیں رہتا ہے، البتہ اس صورت میں جبکہ حقدار کا حق ڈوب جائے (ف- کیونکہ ڈوب جانے کی صورت میں محتال لہ کا مطالبہ اصل قرض دار پر ہی لوٹ آئے گا، لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ محتال لہ کبھی بھی محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اس کا حق ڈوب ہی جائے، کیونکہ محیل کی براءت مطلقاً ثابت ہو چکی ہے (ف- کہ اس کی براءت ثابت ہوتی تھی) اس لئے کسی نئے سبب پیدا ہو جانے کے بغیر محیل سے قرضہ کے مطالبہ کا حق نہیں لوٹے گا (ف: مثلاً: محیل نے بیع یا حوالہ کے ذریعہ اسی مال کو لے لیا، اس طرح نئے مطالبہ کا اس پر محتال لہ کا حق لوٹ آیا، اس دلیل کی اصل بنیاد اس بات پر تھی کہ وہ براءت کسی قید کے بغیر مطلقاً تھی، اور یہ بات اب اگرچہ ظاہر ہے لیکن قید کبھی حالت کے مناسب اور مطابق بھی ہوا کرتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ): ولنا انہا الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ براءت میں اس کا قید کا ہونا معتبر ہے کہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، کیونکہ یہی چیز تو حوالہ سے مقصود ہے (ف- کہ قرض خواہ کو اس کا حق مل جائے اگرچہ ظاہر لفظ میں براءت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، یا فوت ہونے سے مقصود حوالہ کا فسخ ہونا ہے (ف- یعنی ہم نے مان لیا کہ حوالہ میں براءت مطلقہ ہے، لیکن جب حوالہ کا مقصود یعنی اپنے حق کا وصول ہونا ختم ہو گیا اس طور پر کہ مال ڈوب گیا ہے تو یہ حوالہ خود بخود فسخ ہو گیا۔

لانہ قابل الخ کیونکہ، حوالہ فسخ ہونے کے قابل ہوتا ہے (ف- اس لئے مقصود فوت ہو جانے پر فسخ کر دیا گیا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے مبیع میں سالم ہونے کا وصف ہے (ف- کہ کسی چیز کی خریداری کے وقت کوئی سلامت کی کوئی قید نہ لگائی گئی ہو بلکہ مطلق ہو پھر بھی جب اس مبیع میں کوئی عیب نکل آتا ہے تو وہ بیع منسوخ ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود یہ تھا کہ مبیع سالم ہو، اس لئے مقصود پر نظر کرتے ہوئے اس قید کا اعتبار تھا کہ سالم بیع حاصل ہو اور اسی مقصود کی بناء پر مبیع فسخ ہوئی، یا مطلق بیع میں مقصود کے پیش نظر یہ قید معتبر تھی لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہ مسئلہ مشکل ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

توضیح:- قرض خواہ (محتال لہ) کو محیل سے دوبارہ مطالبہ کا حق رہتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتوی عند ابی حنیفۃؒ احد الامرین وہو اما ان یجحد الحوالۃ و یحلف ولا بینۃ لہ علیہ او یموت مفلساً لان العجز عن الوصول یتحقق بکل واحد منہما وہو التوی فی الحقیقۃ و قالا ہذا ان الوجہان ووجہ ثالث وہو ان یحکم الحاکم بافلاسہ حال حیاتۃ وہذا بناء علی ان الافلاس لا یتحقق بحکم القاضی عندہ خلافا لہما لان المال غادورائح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض ڈوب جانے کی یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یا تو یہ ہو کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے ساتھ ہی قسم بھی کھالے اور محتال علیہ کے خلاف محیل کے گواہ بھی نہ ہوں (ف- نہ محیل کے گواہ اور نہ محتال لہ کے اس کے خلاف گواہ ہوں) تب حق ڈوب جانا سمجھا جائے گا۔ اویموت مفلسا الخ۔

(۲) یا یہ ہو کہ محتال علیہ مفلسی کی حالت میں مر جائے (ف- یعنی اس حالت میں مر گیا کہ نہ تو نقد کچھ مال چھوڑا نہ کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور نہ کسی کو اپنا کفیل چھوڑا، تب قرض ڈوب جانا سمجھا جائے گا، پس جب ان دو باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو

محتال لہ کو اختیار ہوگا کہ محیل سے دوبارہ اپنا مطالبہ کرے۔ لان العجز الخ کیونکہ ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے حقیقی مجبوری پائی جائے گی اور حقیقت میں ڈوب جانا یہی ہے کہ حق وصول ہونے سے عاجزی ہو جائے۔ ف۔
خلاصہ یہ ہوا کہ حق ڈوب جانے کے معنی یہ ہیں کہ وصول ہونے سے عاجزی ہو اور وہ ان دو باتوں سے ہی پائی جاتی ہے۔
وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حق ڈوب جانے کی یقیناً یہ دو جہتیں ہیں ان کے علاوہ ایک اور تیسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے مفلس ہونے کا اعلان کر دے۔ ف۔ یعنی اس طرح اعلان کرا دے کہ فلاں شخص اب مفلس ثابت ہو چکا ہے، اس لئے اب اس پر کسی کے قرض اور باقی کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا، تو اس صورت میں بھی حقیقت میں حق وصول ہونے سے عاجزی ثابت ہے۔
وھذا بناء الخ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس تیسری وجہ کو امام اعظمؒ نے اس لئے اعتبار نہیں کیا کہ قاضی کے حکم دینے اور اعلان کرنے سے حقیقت میں کسی کی مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے، البتہ صرف فرق آجاتا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف قاضی کے پاس مطالبہ اور تقاضا نہیں سنا جا سکتا ہے) برخلاف صاحبینؒ کے قول کے (ف۔ کہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے ایسے شخص کی مفلسی متحقق ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اب اس سے اپنا حق وصول کرنے سے قانونی طور سے عاجزی ثابت ہو گئی، اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد یہ بات ضرور ثابت ہو گئی کہ وہ اس وقت مفلس ہے مگر حق کے وصول کرنے سے عاجزی دیانۃً نہیں ہے اور اس پر اخلاص لازم ہو سکتا ہے، کیونکہ مال تو ایسی چیز اور ایسا چھاؤں یا سایہ ہے جو کہ آتا جاتا اور چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے (ف۔ کیونکہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے طرف سے آتا ہے پس ایک آدمی صبح کو فقیر اور اسی شام کو مالدار بھی ہو جاتا ہے، اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات بہت ممکن ہے کہ جبتک وہ زندہ ہے اس وقت تک آخر دم تک مالدار ہو جائے، یہی قول تو زیادہ بہتر اور مدلل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح :۔ قرض کے ڈوب جانے اور اس سے بالکل ناامیدی کا حکم کب لگایا جا سکتا ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا طالب المحتال علیه المحیل بمثل مال الحوالة فقال المحیل احلت بدین لی علیك لم یقبل قوله الا بحجة وكان علیه مثل الدین لان سبب الرجوع قد تحقق وھو قضاء دینه بامره الا ان المحیل یدعی علیه دینا وھو منكر والقول للمنكر ولا یكون الحوالة اقراراً منه بالدین علیه لانھا قد تكون بدونه.
ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا (ف۔ مثلاً: محیل نے محتال علیہ پر ہزار کھرے درہم کا حوالہ کیا تھا اور یہ حوالہ مطلقہ یا مقیدہ تھا، تب محتال علیہ نے ادا کر کے اسی کے برابر اور اسی جیسا مطالبہ کیا اور حوالہ اس کے حکم سے تھا، فقال المحیل الخ تب محیل نے کہا میں نے اپنے اس قرضہ کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو میرا باقی تھا۔ ف۔ یعنی محیل نے کہا تھا اور یہ کہا تھا کہ میں نے اپنے اس قرض خواہ کو تمہارے حوالہ کیا اس تفصیل کے ساتھ میرے ہزار درہم جو تم پر باقی ہیں وہ تم ان کو دیدو، تو اس محیل کا قول بغیر حجت مقبول نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی حجت کے بغیر صرف دعویٰ کر دینے سے قابل قبول نہ ہوگا اور حجت کے معنی یہ ہوں گے کہ محتال علیہ اسی بات کا اقرار کرے یا محیل اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے اور جبتک گواہ نہ ملے اس وقت تک اس کا دعویٰ قبول نہیں ہوگا۔
وکان علیه الخ اور محیل پر قرضہ کے مثل واجب ہوگا۔ ف۔ یعنی محتال علیہ نے جو قرضہ ادا کیا ہے اسی کے جیسا اس محیل پر بھی ادا کرنا واجب ہوگا، کیونکہ واپسی کا سبب ثابت ہو چکا ہے یعنی محیل کا اس کے حکم سے قرضہ ادا کرنا۔ ف۔ یعنی جب کفیل یا

محتال علیہ نے اصیل کے حکم سے اس کا قرض ادا کیا تو اسے اس بات کا حق ہو جاتا ہے کہ اصیل سے واپس لے، اس طرح واپس پانے کا سبب اس صورت میں پایا گیا، اس لئے محیل پر قرض کے جیسا لازم آیا۔

الا ان المحیل الخ البتہ محیل اپنے محتال علیہ سے قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ف: اس طرح سے کہ تم پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، لیکن محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے والقول بمنزلہ الخ اور قاعدہ ہے کہ منکر کی اپنی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔ف۔ اور مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہے، اس لئے مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح محیل پر لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کردے، ورنہ قسم سے منکر کا قول قبول ہو جائے گا، لیکن اس جگہ قسم لازم کرنے میں یہ کھٹکارہ جاتا ہے کہ مثلاً: محتال علیہ پر حقیقت میں قرضہ باقی ہو، لیکن حوالہ کے وقت کوئی قید نہ تھی یعنی حوالہ مطلق تھا، اتنا کہ محیل نے اس سے اپنا قرض وصول کرلیا، پھر محتال علیہ نے مال حوالہ کردیا تو اسے محیل سے واپس لینے کا حق ہوگا۔

اس لئے وہ ایسی قسم نہیں کھا سکتا ہے کہ مجھ پر محیل کا قرضہ باقی نہیں ہے، پس شاید کہ قسم نہ ہو، یہ ہو کہ یہ شخص جس طرح سے قرضہ کے حوالہ کا دعویٰ کرتا ہے، اسی طرح نہ ہو۔ فافہم۔م۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ جب محتال علیہ نے حوالہ کا اقرار کرلیا تو گویا یہ بھی اقرار کرلیا کہ مجھ پر محیل کا قرض تھا، تو جواب یہ کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یعنی ایسا لازم نہیں آتا، ولا یکون الخ اور حوالہ اس کی طرف سے اپنے اوپر قرض کے رہنے کا اقرار نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ حوالہ کے لئے قرض ہونا لازم نہیں ہے) اس لئے کہ حوالہ تو قرض کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ف۔ یعنی محتال علیہ پر کچھ قرض نہیں ہوتا ہے اور وہ حوالہ قبول کرلیتا ہے، اس لئے حوالہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قرضہ ہو۔

توضیح:- اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا، تب محیل نے کہا کہ میں نے اپنے اس قرض کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو تم پر میرا باقی تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، اشتباہ، جواب، دلائل

قال واذا طالب المحیل المحتال بما احالہ بہ فقال انما احلتك لتقبضہ لی و قال المحتال لابل احلتنی بدین کان لی علیك فالقول قول المحیل لان المحتال یدعی علیہ الدین وھو ینکر ولفظۃ الحوالۃ مستعملۃ فی الوکالۃ فیکون القول قولہ مع یمینہ۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا۔ف۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کو خالد پر ہزار درہم کا حوالہ کیا پھر زید نے بکر سے یہ ہزار درہم مانگے) اور یوں کہا کہ میں نے تمہیں حوالہ اس لئے کیا تھا کہ تم اس کو وصول کرکے مجھے دو۔ف۔ یعنی یہ حوالہ تمہارے قرضہ کی ادائیگی کے لئے نہیں تھا کیونکہ تمہارا کچھ بھی میرے ذمہ باقی نہیں ہے، بلکہ میں نے اس لئے تمہارے حوالہ کیا تھا کہ تم خالد سے یہ مال وصول کرکے مجھے دیدو۔

وقال المحتال الخ اور بکر محتال نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرا قرض جو تمہارے ذمہ تھا اسی کی ادائیگی کے لئے وہ قرض میرے حوالہ کیا تھا، تو یہاں زید محیل کا قول معتبر ہوگا۔ف۔ لہٰذا محتال لہ (بکر) پر لازم ہوگا کہ جو مال وصول کیا ہے وہ محیل (زید) کو دیدے اور اگر محتال لہ دے کر اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کردے تب اسی کا دعوی ثابت ہوگا اور محیل کا قول رد کردیا جائے گا۔

الحاصل محیل کا قول اور محتال لہ کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔ لان المحتال الخ کیونکہ محتال لہ (بکر) محیل (زید) پر قرضہ کا دعوی کرتا ہے، لیکن محیل (زید) اس کا انکار کرتا ہے (ف۔ اس لئے منکر کا قول اور مدعی کے گواہ لازم ہیں) پس اس جگہ اگر یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جو کچھ کہا گیا یہ کس طرح درست ہوگا کیونکہ دونوں نے اس جگہ حوالہ کے واقع ہونے پر اتفاق کیا ہے اور حوالہ کی

صورت یہ ہوئی کہ محیل پر جو قرض ہے اس کے وصول کرنے کے لئے طالب پر حوالہ کر دیا اس طرح خود قرض ثابت ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ اگر مذکورہ معنی میں ہو تو یقیناً یہی مراد ہے ویسے اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ معنی مراد ہی نہ ہو۔

ولفظة الحوالة الخ اور حوالہ کا لفظ تو وکالت کے معنی میں بھی مستعمل ہے لہٰذا قسم کے ساتھ محیل کا قول معتبر ہوگا۔ف۔ یہ کہ حوالہ کہنے سے میری مراد وکالت کی تھی اور میں نے اسے صرف اپنا قرض وصول کرنے کے لئے وکیل کیا تھا، الحاصل محیل کے دعویٰ میں صرف لفظ کو اس کے ظاہر حقیقت سے اس کے مجازی معنی میں مراد لینا موجود ہے، اور محتال لہ کے دعویٰ میں قرضہ کے مال پر دوسرے کا دعویٰ ہے، اس لئے اس کے گواہ کا ہونا لازم ہے، اور محیل کے لئے صرف اپنی مراد بیان کر دینا ہی کافی ہے، جس کے لئے صرف قسم کھا لینے سے تصدیق کر لی جائے گی۔ **فافهم**۔ م۔

توضیح:۔اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا اور محتال لہ نے کہا کہ نہیں بلکہ میرا قرض تمہارے ذمہ باقی تھا اس کی وصولی کے لئے میرے حوالہ کیا تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ومن اودع رجلاً الف درهم واحال بها عليه اخر فهو جائز لانه اقدر على القضاء فان هلكت برئى لتقيدها بها فانه ما التزم الاداء إلا منها بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمغصوب لان الفوات الى خلف كلا فوات وقد تكون الحوالة مقيدة بالدين ايضاً وحكم المقيدة في هذه الجملة ان لايملك المحيل مطالبة المحتال عليه لانه تعلق به حق المحتال على مثال الرهن وان كان اسوةً للغرماً بعد موت المحيل وهذا لانه لو بقيت له مطالبة به فياخذه منه لبطلت الحوالة وهي حق المحتال بخلاف المطلقة لانه لا تعلق لحقه به بذمته فلا تبطل الحوالة باخذ ما عليه او ما عنده.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے۔(ف۔ یعنی مثلاً: زید نے بکر کے پاس ہزار درہم امانۃً رکھے) اور ان درہموں کے ساتھ دوسرے شخص کو اس کے حوالہ کیا(ف۔ مثلاً: بکر کے پاس جو ہزار درہم ودیعۃً رکھے تھے ان کو خالد کے حوالہ کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ میرے ہزار درہم جو تمہارے پاس امانۃً ہیں وہ تم اس خالد کو دیدو) تو یہ جائز ہے(ف۔ اور یہ حوالہ مقیدہ ہے یعنی وہ ہزار درہم دو جو تمہارے پاس ودیعت ہیں) **لانه اقدر الخ**۔ کیونکہ اسی طرح کرنے میں زیادہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ف۔ کیونکہ محیل کی طرف سے خود اپنا مال ادا کرنے کے لئے موجود ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو اور محتال علیہ پر مطلقاً حوالہ کر دیا ہو تو وہ ودیعت نہیں دے سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہزار درہم حاصل کرنے میں اسے تکلیف اٹھانی پڑے، اس سے ثابت ہوا کہ جب محتال علیہ کے حوالہ ایسا مال کیا گیا ہو جو کسی کے ساتھ مقید ہو تو وہ حوالہ جائز ہوتا ہے)۔

فان هلكت الخ اب اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے تو محتال علیہ بری ہو جائے گا۔ف۔ کیونکہ امانت کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے اس لئے جب محتال علیہ کے پاس امانت کا مال نہیں رہا تو وہ حوالہ سے بری ہو گیا) کیونکہ وہ حوالہ تو اسی امانت کے ساتھ مقید تھا۔ف۔ پس جب وہ مال موجود نہیں رہا تو اس پر ادائیگی بھی لازم نہیں رہی) کیونکہ محتال علیہ نے خود پر مال کی ادائیگی اسی صورت سے لازم کی تھی کہ اسی امانت سے ادا کر دے گا۔ف۔ اس لئے اس پر کسی دوسرے طریقہ سے ادائیگی لازم نہیں رہی اور یہ حکم اسی وقت ہوگا جبکہ ودیعت کی قید لگائی گئی ہو کہ اس کے ضائع ہو جانے پر اس کا کوئی بدل لازم نہیں ہوتا ہے)

بخلاف ما الخ اور ودیعت کے خلاف اگر حوالہ غصب کے مال سے مقید ہو(ف۔ مثلاً: اگر اس طرح کہا کہ تم نے جتنا مال میرا غصب کیا ہے اس سے اتنا مال اس کو میرے حوالہ سے ادا کر دو، یا یوں کہے کہ اس کو میرے اپنے مغصوب مال میں سے اتنا مال

اس کو میرے حوالہ سے ادا کردو، یا یوں کہے کہ میں نے اس کو میرے اپنے مغصوب مال میں سے اتنا ادا کرنے پر تم پر حوالہ کیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا اور اگر غصب کا مال ضائع ہو گیا تو حوالہ باطل نہ ہوگا، کیونکہ محتال علیہ پر اگر مغصوب مال موجود ہے تو وہی ورنہ اس کا ضمان واجب ہوتا ہے، یعنی حوالہ بالکل فوت نہیں ہوگا، لان الفوات الخ کیونکہ کسی چیز کا اس طرح فوت ہونا کہ اس کا خلیفہ اور بدل موجود ہو وہ نہ فوت ہونے کے حکم میں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی اگر مال مغصوب باقی نہیں رہا تو اس کا خلیفہ یعنی تاوان موجود ہے، اس لئے وہ حوالہ کو قیمت سے پورا کرے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ حوالہ مقیدہ کسی مال عین مثلاً: ودیعت یا غصب کے ساتھ مقید ہو، وقد یکون الخ اور کبھی حوالہ مال دین کے ساتھ مقید بھی ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی میرے تم پر جتنے درہم بطور قرض باقی ہیں ان میں سے اس مخصوص مقدار کے لئے فلاں شخص کو تم پر حوالہ کیا ہے، تو یہ حوالہ جائز ہے)۔

حکم المقیدہ الخ اور تمام صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل کو محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی محیل جس مال ودیعت یا غصب یا قرض کا حوالہ میں معاملہ کیا ہے اس کے حوالہ کر دینے کے بعد محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ مال مذکورہ سے محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے، جیسا کہ رہن میں ہے۔ف۔ کیونکہ جب مال مرہون سے مرتہن، کا حق متعلق ہو گیا تو اس قرض کے ادا کر دینے سے پہلے راہن کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ع۔ اسی طرح محیل کو بھی محتال علیہ سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے۔

وان کان اسوۃ الخ اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ اس کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق دار ہو (ف۔ بخلاف مرتہن کے کہ وہ راہن کے قرضخواہوں سے رہن کا زیادہ حقدار اور مقدم ہوتا ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ جب حوالہ کسی مال عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہوں اور وہ مر جائے اور سوائے اس مال کے جو محتال علیہ کے پاس ہو یا جو محتال علیہ پر قرض ہو وہ کوئی ترکہ نہ چھوڑے تو اس صورت میں اس کے جتنے قرض خواہ ہوں ان کا اور اس محتال علیہ کا حال برابر ہوگا، یعنی یہ تمام افراد اس مال میں برابر کے حق دار ہوں گے کہ کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور مرتہن کی صورت میں اگر راہن اس حال میں مر جائے کہ اس کے مال مرہون کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے دوسرے بھی قرض خواہ ہیں، تو اس مسئلہ میں مرتہن کا حق اس کے مال مرہون میں تمام قرض خواہوں سے مقدم ہوگا، یہاں تک کہ مال مرہون سے مرتہن اپنا حق وصول کر لے اس کے وصل کر لینے کے بعد بھی مال مرہون کی رقم سے کچھ بچ جائے تو وہ باقی قرض خواہوں کا حق ہوگا۔ع۔

الحاصل اس کا مطلب یہ ہوا کہ محیل نے جس چیز کے ساتھ اپنا حوالہ مقید کیا ہے، محتال علیہ اس سے خود اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ وھذا لانہ الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا ہے۔ف۔ یعنی وہ مطالبہ کر سکتا) اور محتال علیہ سے واپس لیتا، تو وہ حوالہ ہی باطل ہو جاتا۔ف۔ کیونکہ جس چیز کے حوالہ کا معاملہ کیا تھا وہی چیز باقی نہیں رہی، لہذا عقد حوالہ ختم ہو گیا۔ وھی الخ حالانکہ حوالہ محتال لہ کا حق ہو گیا تھا۔ف۔ جبکہ محیل کو محتال لہ کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اسے اس مال مذکورہ کے مطالبہ کا بھی اختیار نہیں ہے، یہ ساری تفصیل حوالہ مقید میں ہے)۔

بخلاف المطلقۃ الخ برخلاف حوالہ مطلقہ کے۔ف۔ یعنی وہ حوالہ جس میں محیل نہیں محتال علیہ پر ہزار درہم کا حوالہ کیا اور اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ میری ودیعت یا غصب یا قرضہ سے حوالہ کیا ہے، تو اس صورت میں محیل کو محتال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے) کیونکہ محتال لہ کا اس مال سے کوئی حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے۔ف۔ یعنی جب حوالہ میں کسی مال کی قید نہ ہو تو محتال علیہ کے ذمہ حوالہ ہے) اس لئے حوالہ باطل نہ ہوگا، اس مال کے وصول کرنے کی وجہ سے جو محتال علیہ پر ہے (ف۔ یعنی قرضہ یا غصب، یا جو اس کے پاس ہے۔ف۔ یعنی امانت کے طور پر)۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے ان کو خالد کے حوالہ یہ کہتے ہوئے کہ میرے وہ درہم جو تمہارے پاس امانۃ ہیں خالد کے حوالہ کردو، اور اگر یہ امانت ہلاک ہوجائے اور اگر مال غصب یا مالِ دین یا مالِ رہن ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویکرہ السفاتج وھی قرض استفاد بہ المقرض سقوط خطر الطریق ولھذا نوع نفع استفید بہ و قد نھی الرسول علیہ السلام عن قرض جرنفعاً۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ سفاتج مکروہ ہیں۔ف۔ سفاتج، سفتجہ کی جمع ہے) سفتجہ ایسے قرض کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے قرض دینے والے نے راستہ کا خطرہ (چوری، ڈکیتی وغیرہ قسم کا) کیا ہو (ف۔ یعنی اپنی منزلِ مقصود تک مال پہنچانے میں راستہ کا خطرہ اس طرح دور کیا کہ کسی ایسے سفتجہ شرط پر تو یہ حرام ہے اور اس شرط سے قرض لینا دینا بھی فاسد ہے اور اگر سفتجہ کی شرط نہ ہو تو قرض جائز ہے۔ف۔ یہی حکم واقعات و کفایۃ المنتہی اور بزازیہ میں ہے، اوپر مصنفؒ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے اس سے اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ اس کے مکروہ ہونے کی بنیاد نفع حاصل کرنے پر ہے خواہ اس نفع حاصل کرنے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کمافی النہر۔ لیکن فتح القدیر میں بظاہر فتاویٰ صغریٰ و واقعات کے اقوال پر اعتماد کیا ہے۔ ش۔

واقعات میں صورت اس طرح ہے کہ زید نے بکر کو اس شرط پر قرض کا کچھ مال دیا کہ وہ بکر اسے ایک تحریر فلاں شہر میں (کسی شخص کو اس کی ادائیگی کے لئے) لکھ دے، جیسے: کہ آج کل ہنڈی ہوا کرتی ہے اور اگر دینے والے نے اس کی شرط تو نہیں کی پھر بھی قرض دار نے خود ہی اسے ایک تحریر لکھ دی تو یہ جائز ہے، اسی طرح اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم میرے لئے ایک سفتجہ فلاں شہر کے کسی شخص کو لکھ کر مجھے دو، جس میں یہ تحریر ہو کہ میں تم کو یہاں مال دے رہا ہوں اور وہاں ان سے میں وصول کرلونگا تو اس میں بہتری نہیں ہے (یعنی جائز نہیں ہے) اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر قرض دار نے اپنے قرض کی ادائیگی میں جو اس پر لازم ہوتا تھا اس سے بہتر ادا کیا تو یہ مکروہ نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ اس بات کی شرط نہ کی۔

مصنف نے لکھا ہے کہ مشروط نہ ہونے کی صورت میں یہ بات اسی وقت جائز ہوگی ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یعنی لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ شرط کردینے سے معاملہ نہیں ہوتا ہے اور بغیر شرط کے جائز ہوتا ہے تو انہوں نے ایسا ہی کرنا شروع کردیا کہ ایک آدمی نے لے جاکر دوسرے کو مال دیدیا اور یہ کہدیا کہ یہ قرض ہے، پھر اس نے اسے ایک تحریر فلاں شہر میں فلاں کے نام کی اسے دیدی اور وہاں اس کا رواج ہو تو یہ عمل جائز نہ ہو، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے قرض دیا پھر معلوم ہوا کہ خود قرض دینے والا فلاں شہر کو جارہا ہے اور قرض دار کا اس شہر میں تعلق ہے، اس لئے اس نے یہ کہا کہ تم میری اس تحریر کے ذریعہ اپنا قرضہ وہاں لے لینا، یا خود قرض خواہ نے کہا کہ اگر ممکن ہو تو مجھے میرا قرضہ فلاں شہر میں ادا کرادو، تو یہ جائز ہے، اور ایسا کوئی رواج بھی نہیں ہے، بلکہ اتفاق ہے جس کا قرض دینے کے وقت کوئی خیال بھی نہ تھا، لیکن قرض کے ذریعہ سے بے شک حاصل ہوا، پس اس صورت میں تردد ہونے کی بناء پر جبکہ کتاب میں عبارت مطلق رکھی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب قرض میں سفتجہ کی شرط ہو تو وہ حرام ہے۔

وھذا نوع الخ اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو قرض کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے، جس کے ذریعہ نفع حاصل ہو۔ (ف لیکن مرفوع کی حیثیت سے اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، بلکہ ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنفؒ میں کہا ہے کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن عطاء قال کا نوایکرھون کل قرض جر منفعۃ، یعنی عطاءؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے جس سے کچھ نفع بھی حاصل ہو، وروی محمد عن ابراہیم النخعی، کہ ہر ایسا

قرض جس سے نفع حاصل ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے، محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ الحاصل صحیح روایت سے ثابت ہے۔

توضیح:۔ سفاتج کی تحقیق اور اس کا حکم، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) زید نے بکر کو اپنے قرض دار خالد پر حوالہ کیا حالانکہ بکر کا زید پر کچھ حق نہیں ہے، تو یہ صورت حوالہ کی نہیں بلکہ وکالت کی ہے، الخلاصہ یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے اپنی طرف سے حوالہ کے لفظ سے وکیل کیا ہے۔ م۔

(۲) کوئی دیہاتی اپنا مال مثلاً: غلہ پھل وغیرہ کو بازار میں بیچنے کے لئے لایا اور دلال نے ان سب کو کسی خریدار کے ہاتھ بیچ ڈالا، پھر دیہاتی کو واپس جانے کی جلدی ہونے کی وجہ سے دلال نے اپنی طرف سے اس شرط پر رقم فروخت دیدی کہ میں اس دیہاتی سے وصول کرلوں گا، لیکن عجیب اتفاق ہوا کہ دیہاتی کے عاجز اور مفلس ہو جانے کی وجہ سے اس رقم کا وصول ہونا دلال کے لئے ناممکن ہو گیا، تو استحسان یہ ہو گا کہ دلال اپنے مال کو اس دیہاتی سے واپس لے، القنیہ۔

(۳) جس صورت میں حوالہ فاسدہ واقع ہوا اور محتال علیہ نے مال ادا کیا تو محتال علیہ کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وصول کرنے والے یعنی محتال لہ سے واپس لے یا محیل سے واپس لے۔ الخلاصہ۔

(۴) اور اگر زید نے بکر کو خالد اس شرط سے حوالہ کیا کہ محتال لہ یعنی بکر کو اختیار ہے تو یہ جائز ہے اور بکر کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس حوالہ پر پورا پورا عمل کرے اور اگر چاہے تو محیل سے رجوع کرلے۔

(۵) اسی طرح اگر اس پر اس شرط کے ساتھ حوالہ کیا کہ محتال لہ جب چاہے اس محیل سے رجوع کرے تو بھی جائز ہے، اور محتال لہ کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ محیل یا محتال علیہ میں سے جس کی جانب چاہے رجوع کرلے۔ المحیط۔

(۶) زید نے بکر کے ہاتھ کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بائع مشتری پر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کردے تو یہ بیع باطل ہو گی، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

(۷) اور اگر اس شرط پر بیع کی ہو کہ بائع اپنے ثمن اور رقم کے لئے حوالہ قبول کرے تو صحیح ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے مقصد عقد کی تاکید ہوتی ہے۔ الکافی۔

(۸) بائع نے اگر اپنے قرض خواہ کو مشتری پر حوالہ مقیدہ بہ ثمن کر دیا تو بائع کو مبیع روکنے کا حق باقی نہ رہے گا۔

(۹) اور اگر مشتری نے بائع کو اپنے قرض دار پر ثمن حوالہ کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں بائع کو روکنے کا حق باقی رہے گا۔

(۱۰) زید نے بکر سے سو درہم کے عوض ایک جانور خریدا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا اور بکر کو ثمن کے لئے خالد کے حوالہ کر دیا، پھر مشتری نے جانور میں عیب پاکر قاضی کے حکم سے واپس کر دیا تو اس مشتری کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ بائع سے درہم وصول کرے، لیکن بائع ان کے لئے مشتری کو محتال علیہ پر حوالہ کرے گا خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو اور اس معاملہ میں بائع کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے سو درہم وصول نہیں کئے ہیں، اسی طرح اگر واپسی قاضی کے حکم کے بغیر ہو تو بھی وہ بائع سے مال نہیں لے سکتا ہے۔

(۱۱) اور اگر یہ بیع فاسد ہو اس لئے قاضی نے اس کو باطل کر دیا اور جانور واپس کر دیا تو مشتری کا جو کچھ مال اس محتال علیہ پر آتا تھا وہ محتال علیہ سے واپس لے گا۔ القاضی خان۔

(۱۲) محتال علیہ کو ادا کر دینے کے قبل یہ اختیار نہیں ہے کہ محیل سے واپس لے۔ المحیط۔

(۱۳) اور جب اس نے محتال لہ کو ادا کر دیا، یا محتال لہ نے اس کو یہ مال ہبہ کر دیا یا اس کو صدقہ میں دیا، یا محتال لہ مر گیا اور محتال

علیہ نے یہ مال میراث میں پایا تو ان تمام صورتوں میں محیل سے واپس لے سکتا ہے اور اگر محتال لہ نے محتال علیہ کو بری کر دیا تو وہ بری ہو گیا، لیکن محیل سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ الخلاصہ۔

کتاب ادب القاضی

ترجمہ:- کتاب ادب قاضی کے بیان میں ہے۔

توضیح:- کتاب ادب القاضی۔ ادب کے معنی، ادب القاضی سے مراد

چونکہ بیوع اور کفالت وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے مصنفؒ ان امور کے بعد ایسا امر بیان کر رہے ہیں جو منازعات اور اختلافات وغیرہ کو ختم کرنے والا ہے، یعنی فیصلہ قاضی۔ ف۔ ادب کے معنی ہیں اخلاق جمیلہ اور خصائل حمیدہ (اچھے اخلاق اور پسندیدہ خصلتوں) سے مزین اور آراستہ ہونا خود اپنی ذات میں اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں "ادب القاضی" سے مراد ایسے امور ہیں جو شریعت میں بھلائی اور عمدگی کے بیان کئے گئے ہیں قاضی ان پر خود عمل کرے اور دوسروں سے ان پر عمل کرائے، مثلاً: عدل پھیلانا، ظلم مٹانا اور حدود شرع اور سنت پر قائم رکھنا اور قضاء کے لغوی معنی ہیں لازم کرنا و اجبار وغیرہ ہے ،اور شریعت میں قضاء وہ فیصلہ کن قول ہے جو دلالتِ عامہ سے صادر ہو۔ خزانۃ المفتیین۔ یعنی جس شخص کو ولایتِ عامہ (تمام لوگوں پر اختیار) حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مطلب ہے لازم ہو۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایک آدمی اپنی ذات پر تصرفات کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور دوسرے کو اس کی ذات پر قدرت نہیں ہوتی ہے، جبتک کہ حکومت یا سرپرستی حاصل نہ ہو، مثلاً: باپ کو اپنے چھوٹے بچوں پر شرعی ولایت یا سرپرستی حاصل ہے، مگر بالغ اولاد پر نہیں ہے، پھر جب ہر ایک کو اختیار تصرف حاصل ہے تو کبھی دو آدمیوں کے تصرفات میں اعتراض و اختلاف ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ اگر سب لوگ شریعت کے قانون پر چلتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے تو کوئی جھگڑا ہی نہ ہوتا مگر کسی نے اس کے خلاف حد سے بڑھنے کی کوشش کی تو اس وقت ان میں مصالحت پسندیدہ اور مندوب عمل ہے اور جب صلح نہ ہو سکے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر ان کو ان کے اختیارات اور ان کی پسند پر چھوڑ دیا جائے تو شاید کہ وہ بڑھ کر بالآخر قتل و قتال تک معاملات کو بڑھا دیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت میں ایک عام حکم اور قانون نافذ فرما دیا کہ لوگ اپنی زندگی کے تصرفات اور معاملات اسی طرح کریں کہ اپنی جان اور مال میں جسے اپنے رب عزوجل کے ہاتھ بہت پہلے ہی فروخت کر دیا ہے، اپنی مرضی سے کچھ تصرف نہیں کر سکتے ہیں، برابر عمل کریں، جب دو آدمیوں نے جھگڑا کھڑا کیا تو وہ ان کے نفس و خواہش کا فریب ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے اختیارات ختم کر دیئے اور اپنا ایک نمائندہ و خلیفہ مقرر کر دیا کہ ان سب لوگوں کے اختیارات سلب ہو کر اس کے قبضہ میں چلے گئے، اس حد تک کہ وہ نمائندہ شرع کے موافق حکم نافذ کرے وہ ہر ایک شخص پر اپنے ذاتی فعل کے مثل ہو گا اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قاضی کو ولایتِ عامہ حاصل ہوتی ہے تو خود ایسے معزز و مکرم قاضی کے لئے کچھ اوصاف شرط کئے گئے ہیں وہی آداب کہلاتے ہیں۔ م۔

قال ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة ويكون من اهل الاجتهاد اما الاول فلان حكم القضا يستبقى من حكم الشهادة لان كل واحد منهما من باب الولاية فكل من كان اهلا للشهادة يكون اهلاً للقضاء وما يشترط لا هلية الشهادة يشترط لاهلية القضاء والفاسق اهل للقضاء حتى لو قلد يصح الا انه لاينبغي ان يقلد كما في حكم الشهادة فانه لا ينبغي ان يقبل القاضي شهادة ولو قبل جاز عندنا ولو كان

القاضی عد لا ففسق باخذ الرشوة او غیرہ لا ینعزل ویستحق العزل وھذا ھو ظاھر المذھب وعلیہ مشائخنا رحمھم اللہ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو متولی کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، یہانتک کہ جس کو متولی کیا جائے اس میں گواہی کی مشہور شرطیں موجود ہوں۔ (ف۔ عاقل بالغ، مسلمان عادل اور آنکھوں والا وغیرہ کا ہونا) اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو۔ (ف۔اس طرح وہ اول تو اہل شہادت سے ہو دوم اہل اجتہاد سے ہو) پھر اول یعنی اہل شہادت سے ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے۔(ف۔ یعنی اسی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ع۔ **لان کل واحد الخ** اس لئے کہ قضاء و شہادت میں سے ہر ایک ولایت کی قسم سے ہے، اس لئے جو شخص کہ گواہی کے لائق ہو گا وہ قضاء کے لائق بھی ہو گا۔ (ف۔ یعنی گواہی یہ کہ اس کا قول دوسروں پر نافذ ہو خواہ دوسرا راضی ہو یا نہ ہو اور قضاء کا بھی یہی حکم ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ قاضی وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں گواہی دینے کی صلاحیت ہو۔ **وما یشترط الخ** اور جو چیز کہ گواہی کی صلاحیت ہونے کے لئے شرط ہے وہ قاضی بننے کی صلاحیت ہونے کے لئے بھی شرط ہے۔ ف۔اور وہ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) اسلام (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) آزادی کا ہونا، اور اندھا اور محدود فی القذف (کسی عورت پر زنا کی تہمت لگانے پر سزا یافتہ ہو) و گونگا اور بہرا نہ ہونا اور اگر وہ اونچا (کم) سنتا ہو تو **علی القول الاصح** اس کے قاضی ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہر۔اس بناء پر یہ مسئلہ سامنے آیا کہ فاسق شخص قاضی ہو سکتا ہے یا نہیں۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ **والفاسق اھل الخ** فاسق میں قاضی ہونے کی لیاقت ہوتی ہے، اس لئے اگر اسے اس کا متولی (ذمہ دار) بنالیا گیا تو صحیح ہے، البتہ اسے (فاسق کو) قاضی نہیں بنانا چاہئے، جیسے کہ گواہی کے بارہ میں حکم ہے کہ قاضی کو فاسق کی گواہی قبول نہیں کرنی چاہئے اس کے باوجود اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔اور امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے اور ہمارے بعض مشائخؒ کا بھی یہی قول ہے اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صواب ہے، اور امام غزالیؒ کے وسیط میں ہے کہ اجتہاد و عدالت وغیرہ کی شرطوں کو جمع ہونا اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، کیونکہ ہمارا زمانہ مجتہد سے خالی ہے، اب فیصلہ یہ رہا کہ طاقت و اختیار کا مالک جس شخص کو مقرر کر دے اگرچہ وہ جاہل ہو اس کا فیصلہ نافذ ہو گا۔ کلام ختم ہوا۔

اور خلاصہ میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز ہے، **کذافی العینی. ولو کان القاضی الخ** اور اگر قاضی ابتداء میں عادل ہو مگر بعد میں رشوت لینے یا کسی دوسری وجہ سے وہ فاسق ہو گیا ہو (ف۔ مثلاً: شراب پی یا زنا کیا) تو وہ معزول نہ ہو گا (ف۔ یعنی فسق کی وجہ سے وہ از خود معزول نہ ہو گا، اس صورت میں کہ سلطان نے اس کی تقرری کے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ اگر تم رشوت وغیرہ حرام کام کے مرتکب ہوں گے تو معزول ہو جاؤ گے۔ ع۔ **ویستحق العزل** اور وہ معزول ہونے کا مستحق ہو جائے گا۔ ف۔ لیکن جب تک وہ معزول نہ کیا گیا تب تک رشوت خوری وغیرہ کے باوجود جو حکم وہ جاری کرے گا وہ نافذ ہو جائے گا اور فخر الاسلامؒ نے بھی اسی طرف ارادہ کیا ہے۔ ع۔

الحاصل: فاسق ہو جانے سے صرف معزول ہونے کا مستحق ہوتا ہے اور معزول نہیں ہو جاتا، یہی ظاہر المذہب ہے اور ہمارے مشائخ کا اسی پر اعتماد ہے (ف۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے، لیکن سلطان پر اسے معزول کر دینا واجب ہے۔ الفصول۔ اور اگر سلطان نے اس کی تقرری کے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ تم اگر فسق کرو گے تو تم معزول ہو جاؤ گے، تو اس کے فسق کرتے ہی وہ از خود معزول ہو جائے گا۔ البزازیہ۔ اور فاسق کے قضاء کے زمانہ کے احکام نافذ ہوں گے جب تک ان میں حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ البدائع۔

توضیح:- قاضی بننے کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں، قاضی بن جانے کے بعد اگر فسق کرلے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

وقال الشافعیؒ الفاسق لا یجوز قضاؤه کما لا یقبل شهادته عنده وعن علمائنا الثلثة رحمهم الله فی النوادرانه لا یجوز قضاؤه و قال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداءً یصح ولو قلد وهو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم یکن راضیاً بتقلیده دونها وهل یصلح الفاسق مفتیاً قیل لا لانه من امور الدین وخبره غیر مقبول فی الدیانات و قیل یصلح لانه یجتهد الفاسق حذراً عن النسبة الی الخطأ واما الثانی فالصحیح ان اهلیة الاجتهاد شرط الاولویة فاما تقلید الجاهل فصحیح عندنا خلافاً للشافعی رحمة الله علیه وهو یقول ان الامر بالقضاء یستدعی القدرة علیه ولا قدرة دون العلم ولنا انه یمکنه ان یقضی بفتوی غیره مقصود القضاء یحصل به وهو ایصال الحق الی مستحقه.

ترجمہ:-اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فاسق کا حکم قضاء جائز نہیں ہے جیسا کہ اس کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اور نوادر میں ہمارے تینوں ائمہ احناف سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کا فیصلہ قضاء جائز نہیں ہے۔ف۔ جیسے کہ امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے) اور بعض مشائخ کا ہے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر ابتداء ہی کسی فاسق کو قاضی کا عہدہ دیا گیا تو اس کا حکم صحیح ہوگا (ف۔اگرچہ بعد میں اسے عہدہ سے برخواست کرنا واجب ہے) اور اگر عہدہ قضاء دیتے وقت تو وہ عادل تھا مگر بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو وہ اپنے فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، کیونکہ قاضی بنانے والے حاکم نے یا ذمہ دار نے اس وقت اس کے عادل ہونے کی وجہ سے اس پر اطمینان کیا تھا اس لئے بعد میں اس کے عادل نہ رہنے کی وجہ سے اس کے قاضی بنانے پر ان کی رضامندی ثابت نہیں ہوئی۔ف۔ یعنی جبتک وہ صفت عدل پر باقی یعنی عادل ہے اس وقت تک اس کی تقرری کا فیصلہ اپنی حالت پر باقی اور نافذ رہے گا اور جیسے ہی وہ اس صفت عدل سے پھر جائے گا یعنی فاسق ہو جائے گا اس کے اس حالت پر آجانے کی وجہ سے قاضی بنانے والے سلطان ہو یا حاکم وقت ہو اس کی رضامندی ثابت نہ رہنے کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا۔

وهل یصلح الخ اور کیا فاسق آدمی مفتی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ (ف۔ قاضی کے فاسق ہونے یا رہنے میں تو کلام ہو چکا، اب اس کے مفتی ہونے میں سوال ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے یا نہیں ہے تو اس میں اختلاف اس طرح ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ فتویٰ دینا تو دین کے معاملات میں سے ایک معاملہ ہے جبکہ دینی معاملات میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اگر چند فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا ہے تو ان کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ وہ خود اپنی غلطی کی طرف منسوب رہنے کے ڈر سے صحیح فتویٰ دینے کی کوشش میں رہے گا (ف۔یعنی فتویٰ لکھتے وقت بڑی محنت وکوشش کے ساتھ تحقیق مسئلہ کرے گا، کیونکہ اپنے اس شرم فسق کی وجہ سے اسے یہ ڈر بھی رہے گا کہ کہیں غلطی نہ رہ جائے تو لوگ مزید طعنے دیں گے اور مجھے عالم بھی نہیں سمجھیں گے، اب یہ سوال کہ قاضی ومفتی میں کیا فرق ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ قاضی تو واقعہ کو اپنی صوابدید پر دریافت کرتا ہے۔ مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعا علیہ حاضر ہے تو قاضی طریقہ (کے مطابق جو بعد میں ذکر کیا جارہا ہے)، اقرار اور بیان اور گواہوں سے بحث وتفتیش کر کے جو کچھ ثابت کرے گا اور اب استفتاء اور فتویٰ کی شکل ہو گی، اب اگر قاضی خود مجتہد ہے تو خود ہی اس کا جواب تلاش کرے گا ورنہ کتابوں کے حوالہ سے جواب دے گا اور ان کی تقلید کرے گا، ورنہ دوسرے کسی مفتی کو لکھ بھیجے گا کہ واقعہ کی تحقیقات کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں تو اب اس سوال کا شرعی جواب کیا ہوگا، پس مفتی نقل کرے گا جس پر فتویٰ ہے تو قاضی اسی کے مطابق حکم لکھ دے گا۔م۔

اور قدوری نے تو قاضی کی شرطوں میں ایک مجتہد ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے، **اما الثانی** یعنی

دوسری شرط کا بیان کہ اجتہاد بھی ایک شرط ہے، الصحیح الخ اس میں قول صحیح یہی ہے کہ بہتر اولی ہونے کی شرط تو یہ ضرور ہے کہ قاضی میں اجتہاد کرنے کی بھی صلاحیت ہو (ف۔ لیکن اس کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، اور اب کسی جاہل کو قاضی بنانا تو ہمارے نزدیک جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا صحیح ہے (ف۔ یعنی جو شخص مجتہد نہ ہو اسے قاضی بنانا ہمارے نزدیک جائز ہے، اس جگہ جاہل سے مراد وہ شخص ہے جو مجتہد نہ ہو) اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے (ف۔ یعنی ان کے نزدیک غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے) وہ دلیل میں فرماتے ہیں، کہ قاضی کے عہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس کام پر پوری قدرت ہو اور علم کے بغیر اس پر کچھ قدرت نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ اس لئے اجتہادی علم و صلاحیت کے بغیر کوئی قاضی نہیں ہو سکتا ہے کہ اسے تو حق و باطل کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے)۔

ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مجتہد قاضی بھی یہ کام کر سکتا ہے اس طرح سے کہ وہ ایسے کسی شخص سے فتوی لے کر جو مجتہد ہو اس کے مطابق فیصلہ سنا سکتا ہے اور قاضی بنانے کا جو مقصد ہے وہ اس طرح پورا کر سکتا ہے، وهو ایصال الخ یعنی اس کا مقصود یہ ہے کہ کسی حقدار کو اس کا حق پہنچا دینا (ف۔ تو دعویٰ اور جواب دعویٰ سننے اور اس کے لوازمات پورے کرنے یعنی گواہوں سے گواہی وغیرہ لینے کے بعد جس نتیجہ پر وہ خود پہنچا اس کا شرعی حکم غیر جو باصلاحیت ہے اس سے لے کر فیصلہ سنا سکتا ہے اور یہ اس وقت اس شخص کے جیسا ہو گا جو خود اجتہاد کر کے استنباط کرتا ہو، کیونکہ خود مجتہد سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ خود شافعیہ کے ہاں بھی اسی قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ پہلے وسیط الغزالی کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمانہ مجتہدوں کے وجود سے خالی ہے، اس مفہوم کے اعتبار سے باقی رہنے والے سب جاہل رہ گئے ہیں، یعنی مجتہد مطلق نہ ہوں، اس طرح یہاں جاہل یعنی اجتہاد سے جاہل دو طرح کے ہیں، اول وہ جن کو ائمہ مجتہدین کے کلمات و دلائل، اور اصول و فروع میں غور و فکر کی صلاحیت موجود ہو جس کے نتیجہ میں یا تو وہ خود ہی نئے پیدا شدہ مسائل میں اپنی نظر اصولی سے اجتہادی حکم استنباط کر سکتا ہے، اور یا اسے گذشتہ احکام میں تمیز دینے کی صلاحیت ہے تا کہ وہ قوی و ضعیف کو سمجھ سکتا ہے، پس ایسے شخص کو لازمی طور سے اتنی کوشش کرنی ہو گی۔

دوم وہ جن کو فتاوٰی میں لیاقت و تمیز نہ ہو، وہ اپنے وقت کے اہل تمیز یعنی جن کو اس بات کی صلاحیت ہو ان سے دریافت کریں گے اور استفتاء کریں گے، اور اگر ایسے لوگ بھی اسے نہ ملیں تو گذشتہ فتاوٰی اور اقوال میں سے جسے صحیح اور اصح کہا گیا ہو اور جس پر اس زمانہ میں عمل درآمد ہو رہا ہو اور جو زیادہ عملی لحاظ سے مفید اور آسان ہو اسی کو اختیار کرے، کیونکہ ایسا کرنا اس کے لئے لازم ہے، اگرچہ یکساں اقوال میں سے جسے بھی وہ قبول کرے گا جائز ہو جائے گا، جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں جس کسی نے بھی اپنے متعلق مجتہد ہونے کا دعوی کیا وہ جمہور محققین علماء و فقہاء کے مخالف ہے، اب میرے نزدیک صحیح بات یقیناً یہی ہے کہ وہ موجود ہیں بلکہ ان کا موجود رہنا لازم ہے تا کہ نت نئے واقعات و حوادثات وحالات میں شرعی حکم سے نادانی کی بناء پر گمراہی نہ ہو، بہر صورت یہ بات لازم ہو گی کہ ہمارے اسلاف علماء مجتہدین کے اصول و فروع اور ان کے استنباطات (بیان کردہ مسائل) جمع کئے جائیں، تا کہ اہل نظر کو اپنے فیصلوں کے صحیح و غلط کہنے اور سمجھنے میں مدد ملے اور بہت سے مسائل قابل اعتماد و جواب میسر ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ موجودہ احکام میں اس کے پیش نظر تصحیح مختلف بھی ہو جائے، اور اہل علم کا عمل اسی کے مطابق ہوتا رہا ہے، جب کہ بحر الرائق نے تصحیح و تقویت میں بعض مسائل میں اختلاف کیا ہے، اور پہلے سے ایسا ہی عمل جاری ہے لہذا جس نے اس زمانہ میں یہ خیال کیا کہ فتاوٰی اور مسائل کو جمع کرنا غلط ہے اور ہر شخص خود ہی مجتہد ہے تو وہ غلط در غلط اور راہمن سے احمق یعنی جہل مرکب میں مبتلا ہے، پس صحیح راستہ یہی ہے کہ اسباب اجتہاد و اعیان علوم قران وحدیث و آثار فتاوی اور فیصلے و اجتہادات و اصول و فروع کو جمع کر کے ہر جزوی مسئلہ اور اس کے باب میں اپنی تصحیح و ترجیح کو داخل کرے اور اگر لوگ اسے ضائع کریں یعنی قبول نہ کریں تو موجودہ زمانہ کے لوگوں کے ہاتھوں میں سوائے اپنی حماقت کے سوا کچھ بھی نہ ہو گا،

اوران کے استفتاء سب جہالت پر مبنی ہو کر گمراہی کے سبب بنیں گے، فافہم وتدبر۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
۔م۔

توضیح:۔ فاسق کو قاضی بنانا اور ایسے قاضی کا فیصلہ صادر کرنا، فاسق کا مفتی ہونا، قاضی و مفتی کے درمیان فرق، قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط، غیر مجتہد کو قاضی بنانا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وینبغی للمقلد ان یختار من هو الاقدر والاولی لقوله علیه السلام من قلد انساناً عملاً و فی رعیته من هو اولیٰ منه فقد خان الله ورسوله و جماعة المسلمین و فی حد الاجتهاد کلام عرف فی اصول الفقه حاصله ان یکون صاحب حدیث له معرفة بالفقه لیعرف معانی الاثار او صاحب فقه له معرفة بالحدیث لئلا یشتغل بالقیاس فی المنصوص علیه و قیل ان یکون صاحب قریحة مع ذلك یعرف بها عادات الناس لان من الاحکام ما یبتنی علیها۔

ترجمہ: اور مقلد (ف۔ یعنی قاضی کے عہدہ کا ہار پہنانے والے یا عہدہ دینے والے سلطان وحاکم) کو چاہئے کہ ایسے شخص کو عہدہ قضاء کے لئے جو زیادہ قدرت والا اور بہتر ہو (ف۔ یعنی اس عہدہ کے لئے جن باتوں مثلاً: اجتہاد وغیرہ کی ضرورت ہے ان میں اس علاقہ میں جو سب سے زیادہ اس پر قادر اور بہتر ہو) **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس حاکم نے کسی ایسے آدمی کو کوئی کام حوالہ کیا (اس کا ذمہ دار بنایا) کہ اس کی رعایا میں ایسا شخص بھی ہو جو اس سے بہتر ہو تو اس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کی جماعت سے خیانت کی (ف۔ کیونکہ امام اور حاکم وقت تمام مسلمانوں کی طرف سے ذمہ دار اور متولی ہے اور سبھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی ہے کہ ہم فرمانبرداری کریں گے تو اس کی شریعت کی طرف سے ذمہ داری ہو گئی کہ وہ تمام مسلمانوں کی بھلائی کا خیال رکھے، پس جب بیعت کرنے والوں یعنی رعایا میں ایک عہدہ کے لائق دو شخص ہوں لیکن ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہو اس کے باوجود دوسرے غیر اولیٰ کو اس پر مقرر کر دیا تو اس نے ایسا کر کے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ اور جماعت مسلمین سب کی خیانت کی اور ان میں اولیٰ وافضل ہونے کا معیار قرآن پاک اور سنت رسول علیہ السلام کے علم کے اعتبار سے ہوگا، جیسا کہ طبرانی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، لیکن یہ حدیث جسے طبرانی و حاکم و عقیلی نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کے کلام سے مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسے معاملہ میں حضرت عمرؓ کا کلام بھی کافی ہے۔م۔ اب مجتہد ہونے کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا ہے **وفی حد الاجتهاد الخ** اور اجتہاد کی تعریف میں وہی کلام اور تفصیل ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات چاہیے یا تو وہ ایسا صاحب حدیث یعنی محدث ہو جسے علم فقہ کی بھی واقفیت ہو، تاکہ آثار کے معانی پہچان سکے (ف۔ یعنی اصل میں تو محدث ہو مگر ایسا ہو کہ اسے فقہ کا بھی علم ہو، تاکہ وہ حدیث سے مسائل نکالتا اور استنباط کرتا جائے، یا ایسا فقیہ ہو جس کو حدیث کی بھی معرفت حاصل ہو، تاکہ ان احکام کو جو کہ نص میں موجود ہوں اپنے قیاس سے ثابت کرنے کی کوشش میں نہ لگ جائے، (ف۔ کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں قیاس کرنا ممنوع ہے، اور بندہ مترجم نے اپنے مقدمہ کتاب میں کافی حد تک اس کی وضاحت کر دی ہے اور بعضوں نے ان دونوں باتوں میں سے ایک کے باوجود طبعی لیاقت وصلاحیت کے ہونے کو زیادہ کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقیل ان یکون الخ یعنی کہا گیا ہے کہ ان دونوں باتوں میں ایک کے باوجود اس کو صاحب قرینہ بھی ہونا چاہئے (ف۔ یعنی صاف ذہن کا مالک بھی ہو، کہ مدارک شرعی یعنی دینی ہمانیت و مسائل کو اپنے روشن ضمیری اور فہم و فراست سے جانے اور اپنی لطافت بیعت سے لوگوں کے طور و طریق و عادات کو پہچانے، کیونکہ کچھ احکام شریعت کی بنیاد ان ہی باتوں پر ہے (ف۔ مثلاً کاریگروں سے چیزیں بنوانا اور حمام میں اجرت دے کر جانا، لوگوں کے عرف پر مبنی ہے، کیونکہ عقد بیع میں فریقین کی رضامندی کے ساتھ مالی مبادلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی لئے شریعت میں ایسی صورتیں ممنوع قرار دی گئی ہیں جن سے اختلاف پیدا ہو اور جب کاریگری میں لوگوں میں کوئی کام اور طریقہ رواج پایا ہوا ہو تو وہ جائز ہوتا ہے۔

توضیح :- عہدہ قضاء کے لئے کیسے شخص کو منتخب کرنا چاہئے، اس کی پوری تفصیل، مع دلائل

قال ولا بأس بالدخول فی القضاء لمن یثق بنفسه انه یؤدی فرضه لان الصحابة تقلدوه وکفی بهم قدوة ولانه فرض کفایة لکونه امراً بالمعروف.

ترجمہ :- اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ عہدہ قضاء کے قبول کر لینے میں ایسے شخص کے لئے کوئی مضائقہ نہیں ہے جو اپنی ذات پر بھروسہ رکھتا ہو کہ وہ حق فرض پورے کرے گا (ف۔ یعنی جس شخص کو اپنی ذات پر اتنا اعتماد اور غالب گمان ہو کہ اگر میں قاضی بنا دیا جاؤں تو اس کا حق پورے طور پر ادا کروں گا، تو ایسے شخص کو اس عہدہ کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے بعض علماء نے اس کے قبول کر لینے کو جو مطلقاً ممنوع سمجھ لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، لان الصحابة الخ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے بھی تو اس عہدہ قضاء کو قبول کیا ہے، ان کی پیشوائی ہی ہمارے لئے کافی ہے۔ م۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قاضی بننا بھی ایک فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ بھی ایک امر بالمعروف ہے اور امر بالمعروف فرض کفایہ ہوتا ہے، اس لئے قاضی بننا بھی فرض کفایہ ہوا، یعنی مسلمانوں کے معاملات کی اصلاح سے اگر سارے ہی مسلمان کنارہ کش اور اپنا اپنا دامن سمیٹ لیں تو سب گنہگار ہوں گے، اور جو چیز فرض کفایہ ہوتی ہے اسے قبول کرنا کم از کم مستحب ہوتا ہے، البتہ یہ کام امر بالمعروف کا چونکہ بہت بڑا بوجھ ہوتا ہے کہ ہر شخص اسے پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا ہے اور اس میں بڑے خطرات ہیں (کہ یہ ایک آگ کا دریا ہے اور اس میں ڈوب کر جانا ہوتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے اسے صرف جائز کہا ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ لفظ "مضائقہ نہیں ہے" تو ایسی جگہ میں بولا جاتا ہے کہ اسے نہ کرنا ہی بہتر ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ ان آنے والے بڑے بڑے خطرات کی وجہ سے ہی اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے، اور حدیث میں حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قاضی تین قسم کے ہوجاتے ہیں، ایک جنت میں اور دو دوزخ میں ہوں گے، ایک وہ کہ جس نے حق اور اسی کے مطابق حکم کیا تو وہ جنت میں ہوگا اور دوم وہ کہ جس نے حق جانا مگر اس کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ ظلم کا حکم کیا تو وہ جہنم میں ہوگا، اور سوم وہ کہ جس نے حق کو پہچانا بھی نہیں پھر جہالت پر لوگوں کے لئے حکم کیا تو وہ بھی جہنم میں ہوگا، رواہ ابو داؤد علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث ایسے جاہل قاضی پر محمول ہے کہ جس نے اپنی جہالت کے مطابق حکم دیا اور علماء سے اس کا فتویٰ نہیں چاہا، لیکن امام مالک و شافعی واحمدؒ کے نزدیک جاہل قاضی کی تقلید صحیح نہیں ہے بلکہ اس روایت کی مراد یہ ہے کہ وہ خود مجتہد ہو جو شریعت سے حکم کو معلوم کرلے تو وہ جاہل باقی نہیں رہا، معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ بات واجب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد موجود ہو جسے قاضی بنایا جاسکے، کیونکہ ہر زمانہ میں قاضی کا ہونا ضروری ہے، اور ہمارے نزدیک بھی اتفاق امت اور علماء کے پیش نظر یہ فتویٰ مناسب ہے، اس بناء پر یہ خیال کرنا کہ اجتہاد کا دروازہ ہر اعتبار سے بلند ہو گیا ہے بہت بعید بات ہے بلکہ صحیح بھی نہیں ہے، اور اس کے نقصان بے شمار ہیں۔ فافہم۔

پھر قاضی ہونے کے پانچ احکام ہیں۔

اول: اسے قبول کرنا واجب ہے اس صورت میں کہ کوئی دوسرا شخص اس کام کے لئے اہل نہ ہو

تو ایسی حالت میں اسے قبول کرلینا واجب ہے۔

دوم: مستحب ہے اس صورت میں کہ دوسرا شخص بھی موجود ہو لیکن یہ ایک شخص دوسرے شخص کی نسبت سے زیادہ لائق وفائق ہو۔

سوم: جائز ہے اس صورت میں جبکہ دوسرا شخص بھی ہو اور دونوں صلاحیت میں مساوی ہوں تو ان میں سے ایک کو اختیار ہے وہ یہ کہ اگر چاہے تو اسے قبول کرلے یا اس سے انکار کردے۔

چہارم: مکروہ ہے اس صورت میں کہ دوسرا بہتر آدمی موجود ہو۔

پنجم: قاضی بننا حرام ہے اس صورت میں کہ آدمی کو خود اپنے بارے میں یہ معلوم ہو کہ میں انصاف کا کام نہیں کرسکتا ہوں بلکہ ظلم کا گمان غالب ہے، حالانکہ لوگوں کو اس کی اندرونی حالت اور راز معلوم نہ ہو، مگر وہ خود میں نفس پرستی کی کمزوری پر واقف ہو، خزانۃ المفتیین، اسی لئے مصنفؒ نے آگے فرمایا ہے:

توضیح:- کیسے شخص کو عہدہ قضاء قبول کرلینا چاہئے، قاضی کتنے قسم کے ہوتے ہیں، قاضی ہونے کے کتنے احکام ہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و یکره الدخول فیه لمن یخاف العجز عنه و لایأمن علی نفسه الحیف فیه کیلا یصیر شرطا لمباشرته القبیح وکره بعضهم الدخول فیه مختار القولہ علیه السلام من جعل علی القضاء فکانما ذبح بغیر سکین والصحیح ان الدخول فیه رخصة طمعاً فی اقامة العدل والترك عزیمة فلعله یخطی ظنه ولایوفق له اولا یعینه علیه غیره ولا بد من الاعانة الا اذا کان هو الاهل للقضأ دون غیره فحینئذ یفترض علیه التقلد صیانة لحقوق العباد واخلاءً للعالم عن الفساد.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اپنی ذات پر عہدۂ قضاء کے فرائض سے عاجزی کا خوف ہو اور اپنی ذات پر حکم قضاء میں ظلم سے محفوظ رہنے کا خیال نہ کرتا ہو اسے اس عہدہ کو قبول کرنا مکروہ ہے (ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے جو حرام کے درجہ میں ہوتا ہے) تاکہ یہ عہدہ اس کے ناجائز اور حرام کاموں کے کرنے اور اس میں مبتلاء ہونے کا وسیلہ نہ ہو (ف۔ یعنی عہدہ قضاء قبول کرنا اس کے ظلم وزیادتی کا ذریعہ نہ ہو جائے، اور بعض علماء نے اس عہدہ کے قبول کرنے کو مطلقاً ہر شخص کے لئے مکروہ خیال کیا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ من جعل الخ جو شخص عہدہ قضاء پر مقرر کیا گیا گویا وہ چھری کے بغیر ہی ذبح کردیا گیا (ف۔ اس جملہ سے انتہائی مشکل اور جان کنی کی طرف ہونے کا اشارہ فرمایا ہے اس حدیث کو سنن اربعہ نے ذکر کیا ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، اسے امام احمدؒ، وابو یعلی ودار قطنی اور ابن ابی شیبہؒ نے بھی روایت کیا ہے) والصحیح الخ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ قضاء کے عہدہ کو اس نیت سے قبول کرنا کہ عدل اور صحیح انصاف ہو جائے اس کی اجازت ہے (ف۔ ایسا شخص اگر قاضی ہو گیا تو گناہ نہ ہوگا اور اسے قبول نہ کرنے ہی میں بہتری ہے (ف: اس کی نظیر موزوں پر مسح کرنا اور سفر میں روزہ ہے یعنی موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے لیکن پاؤں کو دھولینا بہتر ہے) اسی طرح سفر میں افطار کرنا اگرچہ جائز ہے لیکن رکھ لینا ہی بہتر ہے اسی طرح عہدہ قضاء کو قبول کرلینا جائز ہے مگر اس سے بچنا بہتر ہے) اس خوف سے کہ شاید اس کے اجتہاد وگمان میں کچھ چوک اور لغزش ہو جائے اور صحیح بات تک نہ پہنچ سکے (ف۔ اگرچہ مجتہد بھی ہو) اولا یعینه الخ یا اس کے دوسرے مددگار صحیح طریقہ سے اس کی مدد نہ کریں حالانکہ مدد ضروری ہو رہی ہو (ف۔ جبکہ قاضی مجتہد نہ ہو اسی لئے قبول نہ کرنا ہی بہتر ہے) لیکن جبکہ قاضی بننے کے لائق اسی ایک شخص کے سوا دوسرا کوئی اور نہ ملے، تو ایسی حالت میں اسے اس عہدہ کا قبول کرلینا فرض ہو جائے گا، تاکہ دوسرے بندگان خدا کے حقوق کی حفاظت کرے اور ملک کو ظلم اور

فساد سے بچا سکے (ف. اور شیخ کرخی و خصاف اور علمائے عراق نے کہا ہے کہ جب تک قاضی بننے پر مجبور نہ کیا جائے اس وقت تک اسے قبول کرنا جائز نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب مختار بھی یہی ہے۔ الوجیز للکردری۔ م۔

توضیح:- عہدہ قضاء قبول کرنے کی اجازت یا ممانعت اور اس کے حالات تفصیل کے ساتھ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وينبغي ان لا يطلب الولاية ولا يسألها لقوله عليه السلام من طلب القضأ وكل الى نفسه ومن اجبر عليه نزل عليه ملك يسدده ولان من طلبه يعتمد على نفسه فيحرم ومن اجبر عليه يتوكل على ربه فيلهم ثم يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل لان الصحابة تقلد وامن معاويةؓ والحق كان بيد عليؓ في نوبته والتابعين تقلد وامن الحجاج وهو كان جائراً الا اذا كان لا يمكنه من القضأ بحق لان المقصود لا يحصل بالتقلد بخلاف ما اذا كان يمكنه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ آدمی کے لئے مناسب بات یہی ہے کہ قاضی کے عہدہ کو نہ تلاش کرے اور نہ اس کی درخواست کرے۔ ف۔ یعنی دل سے اس کی خواہش نہ کرے کہ میں قاضی یا حاکم ہو جاؤں اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے کہ مجھے قاضی بنادیا جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عہدہ قضاء کا مطالبہ کیا (اور اسے دیدیا گیا) تو اسے اس کے نفس کے بھروسہ پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور جس شخص کو قاضی بننے پر مجبور کیا گیا تو اس پر ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے جو اسے سیدھی راہ پر چلنے کی تلقین اور مدد کرتا رہتا ہے (ف۔ ترمذی نے اس کی روایت کی پھر یہ بھی کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ مف) کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿ان النفس لامارة بالسوء﴾ اور آدمی کا نفس اسے سیدھی راہ پر چلنے بھی نہیں دیتا ہے، اور بر عکس جس شخص کو متولی بننے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے، اس لئے اسے الہام کیا جاتا (ف۔ تو وہ فرشتہ کے الہام کی وجہ سے سیدھی راہ پر چلتا رہتا ہے)

ثم يجوز التقلد الخ پھر ظالم بادشاہ کی طرف مجبور کئے جانے پر بھی عہدہ قضاء قبول کرنا جائز ہے جس طرح عادل بادشاہ کی طرف سے جائز ہے (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص غلط طریقہ سے بادشاہ بن گیا، مثلاً: بغاوت کر کے غالب آگیا اور وہ کسی کو قاضی بننے پر مجبور کرے تو اسے بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسے کہ سلطان عادل کی طرف سے قاضی بننا جائز ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے معاویہ بن ابی سفیانؓ کی طرف سے اس عہدہ کو قبول کر لیا تھا (ف۔ حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علیؓ کے عہدہ خلافت میں حضرت امیر معاویہؓ بغاوت میں حاکم شام تھے **والحق كان بيد علي رض في نوبته** اور حضرت علی رضؓ کے بارے میں حق خلافت حضرت علیؓ کے ہاتھ میں تھا (ف۔ اور معاویہؓ کی نسبت بغاوت تھی اگر چہ حضرت معاویہؓ اس شبہ سے کہ حضرت علیؓ کی طرف سے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے میں تاخیر ہوئی حضرت علیؓ کی خلافت کو ماننے سے انکار کر دیا تھا، وراسی شبہ کی وجہ سے ان کی یہ خطاء معاف بھی ہے، لیکن یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کر لی تو وہ بغاوت ختم ہو گئی۔

پس حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں جبکہ حضرت معاویہ سے بغاوت ثابت تھی اور صحابہ کرامؓ نے ان کی طرف سے مسلمانوں کے امور کے فیصلہ کے لئے اس عہدہ کو قبول کیا تو معلوم ہوا کہ ظالم حاکم کی طرف سے دیئے ہوئے عہدہ کو قبول کر لینا بھی جائز ہے۔

والتابعين تقلدوا الخ اور تابعینؒ نے حجاج بن یوسف مشہور ظالم کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کیا تھا، حالانکہ حجاج مشہور ظالم تھا (ف۔ اور جب حسن بصریؒ نے حجاج کا مرنا سنا تو اللہ تعالیٰ کا سجدہ شکر ادا کیا اور دعا کی کہ الٰہی! جب تو نے اسے موت دی تو اس کا

طریقہ بھی ہم سے ختم کردے، اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ اگر ہر امت اپنے اپنے ظالم کو پیش کرے اور ہم اس حجاج کو لائیں تو ہم ہی سب پر غالب ہوں گے۔ ع۔ ابو اسحٰقؒ سے روایت ہے کہ کوفہ پر ابوبُردہ بن ابی موسیٰ قاضی تھے ان کو حجاج نے معزول کر کے ان کے بھائی کو ان کی جگہ پر مقرر کیا، اسے بخاریؒ نے اپنی تاریخ اوسط میں رُوایت کیا ہے، اور دوسری جگہ میں بخاری نے تاریخ میں روایت کی ہے کہ حجاج نے ابوبردہ بن موسیٰ کو قاضی بنایا اور ان کے ساتھ میں سعید بن جبیر کو بٹھلایا پھر سعید بن جبیر کو قتل کروادیا اور اس کے چھ ماہ بعد حجاج مر گیا اور پھر کسی کو قتل نہیں کیا اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں روایت کی ہے کہ عبداللہ بن ابی مریم نے قضائے اصبہان کو حجاج کی طرف سے قبول کیا پھر حجاج نے ان کو معزول کر کے اوسط میں قید کیا پھر جب حجاج مر گیا تو عبداللہ بن ابی مریم اصبہان میں واپس آگئے اور وہیں انتقال کیا۔ مفع۔ واضح ہو کہ مصنفؒ کے ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے کہ حجاج اور معاویہؓ دونوں ہی ظلم کرنے میں برابر تھے، حالانکہ مصنفؒ کی مراد صرف اتنی ہے کہ جو شخص ظلماً بغیر حق سلطان ہو گیا یعنی غالب ہو گیا اس کی طرف سے عہدہ قضاء کو قبول کرنا جائز ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے زمانہ خلافت میں جس نے آپ کے خلاف کیا وہ حق پر نہیں تھا، اسی بناء پر حضرت معاویہؓ بھی حق پر نہیں تھے، اگرچہ ان کے مجتہد ہونے کی وجہ سے ان کی یہ خطا معاف ہے، اور تمام اہل سنت والجماعت کا یہی اعتقاد صحیح اور حق ہے اور حجاج اپنی ذات میں بھی ظالم تھا، اس لئے دونوں کے درمیان فرق بالکل ظاہر ہے کہ امیر معاویہؓ اپنے فیصلہ واحکام قضاء میں حق وسنت کے خلاف حکم نہیں دیتے تھے اور نہ قصداً کسی پر ظلم کرتے تھے، لیکن ہمیں نصوص سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مخالفت کرنا ان کی غلطی تھی اور مجتہد کی خطاء معاف ہے، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کرلی تو بالاجماع معاویہؓ کے لئے حکومت حق کے طور پر ثابت ہوگئی اور ان کی خلافت خلافت نبوت نہیں تھی بلکہ خلافت اسلام تھی، بر خلاف حجاج مذکور کے کہ وہ بالکل ناحق مسلط ہوا اور ہزاروں بندگان حق بلکہ بندگان حق میں بڑے بڑے نیک کاروں اور بزرگوں مثل صحابہ و تابعین کو ناحق ظلماً قتل کیا، اور اس کا ظلم دنیا میں مشہور ہے، پھر بھی اس کی طرف سے کچھ نیک بندوں نے عہدہ قضاء کو صرف اس لئے قبول کیا کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کا غلبہ اور جس کی حکومت ناجائز طور پر ہو اس کی طرف سے بھی انصاف اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی نیت سے قضاء قبول کرلینا جائز ہے الا اذا کان الخ مگر اس صورت میں کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو (ف۔ تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے، اس عبارت میں اگر لفظ یمکنہ تمکین مصدر سے مشتق ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ مگر اس صورت میں کہ وہ ظالم حاکم قاضی کو حق اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی طاقت اور موقع نہ دے تو اس عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کو قبول کرنے کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوگا (ف: یعنی اس عہدہ کو قبول کرنے کی غرض تو یہ ہوگی کہ ملک میں انصاف قائم کرے اور ظلم وناانصافی سے حفاظت کرے تو جب یہ بات اسی ظالم وحاکم کی طرف سے ممکن نہیں رہی تو اس کی طرف سے عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا) برخلاف اس صورت کے جبکہ قاضی سے یہ بات ممکن ہو (ف۔ یعنی حق کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہو تو عہدہ قبول کرنا جائز ہے، یا لفظ یمکنہ تمکین سے لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ بر خلاف ایسی صورت کے کہ سلطان ظالم ہونے کے باوجود قاضی کو صحیح اور فیصلہ کرنے دے تو اس قاضی کو یہ عہدہ قبول کرنا جائز ہوگا۔

توضیح:- عہدہ قضاء کو طلب کرنا یا اس کی درخواست کرنا، ظالم حاکم کی طرف سے عہدہ قضاء کے قبول کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں قبول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اصولیوں کی رائے اس بات پر متفق ہوگئی ہے کہ مفتی وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو اس لئے جو مجتہد نہ ہو وہ حقیقی مفتی نہیں

ہے، بلکہ وہ مجتہدوں کے اقوال یاد رکھتا ہے اور جب اس سے کوئی فتویٰ پوچھا جائے تو اس پر یہ واجب ہے کہ کسی مجتہد کا قول نقل کر دے، جیسے حضرت ابوہریرہؓ کا نام لے لیا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ہمارے زمانہ میں موجودہ علماء کا جو فتویٰ ہوتا ہے وہ حقیقتاً فتویٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مفتی سابق کے کلام کی نقل ہے، تاکہ فتویٰ پوچھنے والا اسے قبول کر کے اس پر عمل کرے۔

(۲) کسی مجتہد سے اسے نقل کرنے کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک بات ہے، اول یہ کہ اس مجتہد تک اس کی کوئی سند ہو، اور دوم یہ کہ کسی مشہور و معروف کتاب سے نقل کرے جو ہاتھوں ہاتھ ہی ہو، جیسے امام محمدؒ بن الحسن کی کتابیں اور دوسرے مجتہدین کی مشہور تصنیفات کیونکہ یہ سب خبر متواتر یا مشہور کے درجہ میں ہیں، شیخ جصاص رازیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اس بناء پر ہمارے زمانہ میں جو نوادر کے کچھ نسخ پائے جاتے ہیں تو ان میں جو حکم مذکور ہو اس کو امام محمدؒ یا ابو یوسفؒ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ اور ہمارے ملکوں میں مشہور نہیں ہیں، البتہ اگر نوادر میں سے کسی مشہور کتاب میں مثل ہدایہ و مبسوط وغیرہ کے کسی معتبر کتاب سے نقل پائی جائے تو اس سے اس کتاب پر اعتماد ظاہر ہوگا، پس اگر فتویٰ دینے والا مجتہدین کے اقوال مختلفہ کا حافظ ہو اور حجت نہیں جانتا ہو اور اس کو ان مین سے کسی قول کو ترجیح دینے کی بھی قدرت نہ ہو تو وہ خود ان اقوال میں سے کسی بھی قول پر یقین یا قطعی فیصلہ نہ کرے بلکہ ان تمام اقوال کو سوال کرنے والے کے لئے نقل کر دے تاکہ وہ ایسے قول کو اختیار کر لے جو اس کے دل میں جمے، بعض جوامع میں ایسا ہی مذکور ہے، لیکن میرے نزدیک فتویٰ لکھنے والے پر تمام اقوال کو جمع کر دینا واجب نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک قول کو بھی نقل کر دینا بھی کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے پس جب کسی ایک قول کو نقل کر دیا تو مقصود حاصل ہو گیا، البتہ یقینی طور پر بیان نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: ہاں اگر تمام اقوال نقل کر دے تو ان میں سے جو پسند آئے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہوگا اور عوام کے دل میں صحیح اور غلط کے خیال آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) اور اگر کسی نے دو مجتہدوں سے فتویٰ لیا جنہوں نے مختلف حکم دیئے ہوں تو ان میں جس پر دلی میلان ہو اسی کو قبول کر لینا اولیٰ ہے اور میرے نزدیک اگر اس نے دوسرے قول کو قبول کر لیا تب بھی جائز ہے کیونکہ اپنی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس پر کسی بھی مجتہد کی تقلید واجب ہے، اگرچہ مجتہد سے چوک ہو گئی ہو۔

(۴) علماء نے کہا ہے کہ جو شخص ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف اجتہاد اور دلیل کے ساتھ منتقل ہو وہ گنہگار ہے اور اس کی تعزیر ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اجتہاد سے مراد دلیل کوشش ہی ہے، کیونکہ شرعی اجتہاد عوام کو کہاں سے حاصل ہوگا، پھر منتقل ہونا کسی خاص مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں تقلید کر کے عمل کیا ہو، مذہب کے تمام مسائل میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ نے جن مسائل میں فتویٰ دیا ہے میں نے ان میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کی، اور ان ہی کے مطابق عمل کرنے کا اپنے اوپر التزام کر لیا تو یہ حقیقی تقلید نہیں ہوگی بلکہ ایک وعدہ ہوگا، اور اگر علماء نے التزام سے یہی مراد لیا ہے تو ایسی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے کہ کہنے سے یا نیت کرنے سے کسی کی ذات پر کسی معین مجتہد کی اتباع لازم آتی ہے، بلکہ شرعی دلیل کا صرف یہی تقاضا ہے کہ ضرورت کے کاموں میں ایک مجتہد کی اتباع کرے، خواہ کوئی مجتہد ہو، اور وہ شرعی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ: ﴿فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون﴾ ہے "یعنی اگر تم نہیں جانتے ہو تو اہل الذکر سے پوچھ لو، اور پوچھنا اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آجائے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ کسی مجتہد کا قول ہے تو اس پر عمل واجب ہو گیا، میرا غالب گمان یہ ہے کہ علماءؒ نے جو ایسی باتیں لازم کی ہیں ان کی غرض یہ ہے کہ عوام رخصت یا سہل پسندی کی تلاش میں لگے نہ رہیں، یعنی جو مسئلہ کسی مجتہد کے قول میں آسان ہو اسی کو اختیار کریں اور ایک عام شخص بھی اپنے ہر مسئلہ میں مجتہد کے اسی قول کو

قبول کرے جو اس پر بہت آسان ہو، اور میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ اس بات کے قبول کرنے سے کوئی بھی عقلی یا نقلی دلیل مانع ہے، اس لئے جو کوئی مجتہدوں کے اقوال میں سے وہ قول اختیار کرلے جو اس پر آسان ہے تو مجھے شریعت کی طرف سے اس کی برائی نہیں ملتی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ کو یہ بات پسند تھی کہ آپ کی امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے۔ فتح القدیر کا خلاصہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پوری بحث میں شیخ ابن الہمامؒ نے تحقیق کی طرف توجہ فرمائی ہے اور غالباً قول حق بھی ہے، لیکن اب بھی اس میں تحقیق طلب باتیں باقی ہیں، اور حق یہ ہے کہ ایک مجتہد جس کا مذہب مانند ابو حنیفہؒ و شافعیؒ وغیرہ کے منضبط معروف ہے اسے ہی اختیار کرنا اولیٰ و احسن ہے، البتہ اگر کسی خاص مسئلہ میں دلائل شرعیہ سے دوسرا قول قوی ہو تو اولیٰ و احسن یہ ہے کہ اسی کو اختیار کرے اور بہتر یہ ہے کہ اختلافات اجتہاد سے بچ جائے، مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. الحاصل یہ چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو مجتہد ہو، ورنہ اپنی رعایا میں سے جو شخص علم و عمل میں بہتر نظر آئے اسی کو قاضی مقرر کردیا جائے۔

قال ومن قُلِّد القضاء يسال عن ديوان القاضي الذى كان قبله وهو الخرائط التى فيها السجلات وغيرها لانها وضعت فيها لتكون حجة عند الحاجة فتعجل في يدمن له ولاية القضاء ثم ان كان البياض من بيت المال فظاهر وكذا اذا كان من مال الخصوم في الصحيح لانهم وضعوها في يده لعمله وقد انتقل الى المولىٰ وكذا اذا كان من مال القاضى هو الصحيح لانه اتخذه تدينالا تمولا ويبعث امينين ليقبضاها بحضرة المعزول وامينه ويساء لانه شيئا فشيئا ويجعلان كل نوع منها فى خريطة كيلا يشتبه على المولى وهذا السوال لكشف الحال لا للالزام.

ترجمہ:- اور جس شخص کو قاضی مقرر کردیا گیا (اب اسے ابتداء جو کام کرنے ہیں وہ یہ ہیں کہ) اس سے پہلے کے قاضی کا دفتر منگوائے (ف۔ یعنی جو اس سے پہلے قاضی تھا اس کا دفتر ایک نظر میں سب دیکھ لے، اس جگہ دفتر سے کیا مراد ہے؟ تو مصنفؒ نے فرمایا وہو الخرائط الخ دفتر سے مراد وہ خریطے ہیں جن میں سجلات وغیرہ ہوتے (ف۔ خریط چمڑے وغیرہ کا وہ تھیلا جس میں کچھ رکھ کر اوپر سے اس کا منہ بند کردیا جاتا ہے، اور اگلے زمانہ میں حفاظت کے خیال سے اسی طرح رکھنے کی عادت تھی، سجل سین اور جیم کے کسرہ اور لام کی تشدید کے ساتھ کے، معنی ہیں وہ جس پر مہر لگادی گئی ہو، اس جگہ ایسے احکام مراد ہیں جو قاضی نے اپنے فیصلے نافذ کرتے وقت جاری کئے ہیں، مثلاً: زید و بکر میں جھگڑا کھڑا ہوا اور گواہی وغیرہ کے بعد فیصلہ کے طور پر جو بیان قلم بند ہوا اور بیانات کی روشنی میں قاضی نے اس موقع پر شریعت کا آخری فیصلہ لکھا، پھر اس پر مہر لگا کر گواہوں کی گواہی بھی لکھوادی گئی ہو، اسی کو سجل کہا جاتا ہے، اور یہ دفتر میں رہتا ہے، اس کی نقل مع مہر و دستخط کے جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو دی جاتی ہے، مثلاً زید مدعی کا دعویٰ ثابت ہوا تو یہ زید کو ملے گی اور اگر بکر مدعی علیہ کے خلاف معاملہ ثابت نہ ہو سکا تو وہ نقل لے سکتا ہے۔

الحاصل: سجل قاضی کے دفتر میں رہتا ہے، اور خریط کے اندر سجل اور دوسری دستاویزات اور وقف کے اوپر جو متولی اور مہتمم نگران مقرر کئے گئے اور جن لوگوں کے نفقے ان کے شوہروں یا وارثوں وغیرہ کے مقرر کئے ہیں، ان کی تحریریں سب محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی لئے قاضی کو چاہئے کہ اپنی تقرری کے فوراً بعد یہ خریطہ منگوائے جس میں ساری سجلات ہوں، لانها وضعت الخ اس لئے کہ یہ سجلات (نقول و شواہد) ان خریطوں میں اسی غرض سے رکھے گئے ہیں کہ ضرورت کے وقت حجت ہوں اور کام آئیں، اس لئے یہ سب چیزیں ایسے شخص کی ذمہ داری میں رکھی جائیں گی کو عہدہ قضاء دیا جائے (ف۔ یعنی قاضی کے ہاتھ میں رہیں، اگر یہ کہا جائے کہ دراصل یہ کاغذ جس پر تحریریں موجود و منقول ہیں جس شخص کی ملکیت ہو وہی مالک ہوگا، تو جواب یہ ہے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب بیت المال کی طرف سے قاضی کو دیا جاتا ہے، یا معاملہ کرنے والے مدعی یا مدعی علیہ یا قاضی میں

سے کسی کو دیا گیا ہے۔

ثم ان کان الخ پھر اگر یہ سادہ کاغذ (فائلیں اور فیصلے) بیت المال کا ہو تو ظاہر ہے (ف۔ کہ جو قاضی مقرر ہو گا وہی اس پر قابض رہے گا، اسی طرح جبکہ یہ سادہ کاغذ معاملہ کنندگان میں سے کسی کی طرف سے ہو تو بھی قول صحیح میں یہی حکم ہے (ف۔ کہ وہ سارے کاغذات مقرر شدہ قاضی کے پاس رہیں) کیونکہ معاملہ کرنے والوں نے ان کاغذات کو گذشتہ قاضی کے پاس اسی لئے رکھا تھا کہ وہ ان کے احوال سے اچھی طرح واقف ہے (اور اب تو وہ عہدۂ قضاء اس شخص کو مل گیا ہے جو اس کی جگہ پر مقرر ہوا ہے (ف۔ اس لئے وہ سب کاغذات اسی نئے قاضی کے پاس رہیں گے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر معزول قاضی کے مال سے ہوں (ف۔ تو بھی اسی نئے قاضی کے پاس رہنا واجب ہے) یہی قول صحیح ہے، کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو دینداری کے طور پر جمع کیا تھا، اور ان سے مال کا ذخیرہ کرنا مقصود نہ تھا (ف۔ اسی بناء پر اگر معزول قاضی ان کاغذات کو جمع کرنے اور نئے قاضی کو دینے سے انکار بھی کردے تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ نئے قاضی کو سارے کاغذ دیدے۔

ویبعث امینین الخ اور نیا قاضی اپنے دو ایماندار آدمیوں کو اس کے پاس بھیجے جو اس معزول قاضی یا اس کے امین و نائب کی موجودگی میں ان تمام کاغذات پر قبضہ کرلیں، اور سارے کاغذات کے بارے میں ایک ایک کرکے دریافت کرلیں، اور وہ دونوں امین ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ علیحدہ خریطوں بیگوں میں ڈالتے جائیں تاکہ نئے قاضی کو معاملہ سمجھنے میں کوئی اشتباہ نہ ہو، وھذا السوال الخ اور یعنی اصل حالات پر نئے قاضی کو واقفیت حاصل ہو جائے، اور اس لئے نہیں ہے کہ انہیں تحریرات کے مطابق نئے قاضی پر عمل کرنا بھی واجب ہے، کیونکہ یہ نیا قاضی ان نئے احکام کو شریعت کے مطابق تحقیق (عمل کی کوشش کرے گا یعنی جو احکام موافق شریعت ہوں گے ان ہی پر عمل) کرے گا۔

توضیح :- نئے قاضی کو اپنا عہدہ قضاء سنبھال لینے کے بعد کیا کیا کام کرنے چاہئے، کیا نیا قاضی پرانے قاضی کے فیصلوں کو ماننے اور جاری کرنے پر مجبور ہے، خریطہ اور سجلات کے معنی تفصیل، دلائل

الخریطہ ملک کا نقشہ، اٹلس اس جگہ اس سے مراد ہے ضروری کاغذات اور فائلیں رکھنے کا تھیلا یا بیگ، سجل، واحد جمع سجلات، معاہدات کا رجسٹر، احکام کا رجسٹر، قاضی کا رجسٹر جس میں دعویٰ اور فیصلے وغیرہ لکھے جاتے ہیں تاکہ قاضی کے پاس محفوظ رہے۔

قال وينظر فى حال المحبوسين لانه نصب ناظراً فمن اعترف بحق الزمه اياه لان الاقرار ملزم ومن انكر لم يقبل قول المعزول عليه الا ببينة لانه بالعزل التحق بالرعايا و شهادة الفرد ليست بحجة لاسيما اذا كانت على فعل نفسه فان لم تقم لم يعجل بتخليته حتى ينادى عليه وينظر فى امره لان فعل القاضى المعزول حق ظاهرا فلا يعجل كيلا يؤدى الى ابطال حق الغير وينظر فى الودائع وارتفاع الوقوف فيعمل فيه على ما تقوم به البينة او يعترف به من هو فى يده لان كل ذلك حجة ولا يقبل قول المعزول لما بيناه الا ان يعترف الذى هى فى يده ان المعزول سلمها اليه فيقبل قوله فيها لانه ثبت باقراره ان اليد كانت للقاضى فيصح اقرار القاضى كانه فى يده فى الحال الا اذا بدأ بالاقرار لغيره ثم اقر بتسليم القاضى فيسلم ما فى يده الى المقرله الاول لسبق حقه و يضمن قيمته للقاضى باقراره الثانى و يسلم الى المقرله من جهة القاضى .

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے اور نیا قاضی قیدیوں کے حال پر نظر ڈالے، کیونکہ اس کی تقرری تمام چیزوں پر نظر رکھنے کی غرض سے ہی ہوئی ہے، پس جس قیدی نے خود پر کسی حق کا اقرار کرلیا تو اس پر لازم اور باقی رہے گا، کیونکہ آدمی اقرار کا ہی تو اسے

ملزم بناتا ہے (ف۔ یعنی آدمی کا اقرار اس کی ذات کے خلاف ایسی پختہ دلیل ہے جو لازم کرنے والی ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر اس کے مخالف نے اس کے خلاف یہ درخواست دی کہ اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے تو اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے گا) اور جس قیدی نے خود پر الزام کا انکار کیا تو اس پر معزول قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہ ہوگا، جبتک کہ اس کے خلاف گواہی نہ پائی جائے۔ف۔ یعنی اگر کسی قیدی نے خود پر جرم کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ مجھے ظلماً قید میں ڈالا گیا ہے، لیکن معزول یا سابق قاضی نے کہا کہ جرم کی بناء اسے قید میں ڈالا گیا ہے ظلماً نہیں ہے، تو اس قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ قاضی معزول ہو کر اب عوام میں سے ہو گیا ہے (ف۔ تو اس کا قول بھی دوسرے ایک گواہ کے برابر ہو گیا۔

وشهادة الفرد الخ اور ایک شخص کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے یعنی وہ دلیل نہیں ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ (ف۔ اس لئے بدرجہ اولی اس کی گواہی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اسی لئے اس معزول قاضی کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے قانونی اور حق کے مطابق مقید کیا ہے کوئی دلیل نہ ہوگی، بنابریں نئے قاضی کو چاہئے اس قیدی اور اس کے مدعی اور اس کے تمام گواہوں کو پھر سے جمع کر کے تحقیق کرے) اگر اب گواہی مکمل نہ ہو سکے اور جرم ثابت نہ ہو سکے تو فوراً ہی اس کی آزادی اور رہائی کا اعلان نہ کر دے بلکہ اس کے خلاف دوبارہ اعلان کرائے، اس لئے اس قیدی کو چھوڑ دینے میں جلد بازی سے کام نہ لے، ایسا نہ ہو کہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے (ف۔ یعنی جس مدعی نے اسے قید خانہ میں مقید کیا ہے اس کا حق ضائع ہو جائے، اس لئے اس اعلان کا طریقہ یہ ہو گا کہ جب قاضی فیصلہ کی کرسی پر بیٹھ جائے تو کسی اعلان کرنے والے کو یہ حکم کرے کہ "جو کوئی بھی فلاں بن فلاں قیدی سے کسی حق کا طلب گار ہو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو" کئی دنوں تک اسی طرح کا اعلان کراتا رہے، اب اگر کوئی مدعی بن کر آجائے اور وہ قیدی برابر انکار کرتا ہی رہے تو قاضی بالکل نئے طور پر معاملہ کو ترتیب دے اور اگر کوئی مدعی نہ آئے تو اس قیدی سے کسی کو ضامن بنا کر ضمانت پر اسے رہا کر دے اور اگر اس قیدی نے اب ضامن دینے سے انکار کر دیا یا مجبوری کا اظہار کیا تو اور کسی قسم کی احتیاطی تدبیر کرے، مثلاً: ایک مہینہ تک وہی پہلا اعلان کراتا رہے، اگر اب بھی کوئی حاضر نہ ہو تو اسے رہا کر دے، اس صورت میں کفیل کا مطالبہ کرنا متفق علیہ قول ہے۔ مف۔

وينظر في الخ پھر نئے قاضی کو یہ بھی چاہئے کہ ودیعتوں اور اوقاف کی آمدنیوں میں نظر ڈالے (ف۔ یعنی یہ دیکھے کہ لوگوں کی وقف شدہ جائداد کی آمدنیاں ان کی طے شدہ شرطوں کے موافق تقسیم کی جاتی ہیں یا نہیں، اور پہلے قاضی نے اپنے امینوں کے پاس جو امانتیں رکھی ہیں انہیں بھی دیکھے، پھر جیسے گواہ گواہی دیں ان کے موافق ان آمدنیوں کو تقسیم کرے، یا وہ جائیداد جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرے (ف۔ کہ میرے پاس یہ امانت ہے یا یہ وقف ہے اور اس طریقہ سے اسے خرچ کیا جاتا ہے) کیونکہ گواہ کا ہونا یا قابض کا خود اقرار کرنا برابر شرعی حجت ہے (ف۔ کیونکہ امین کا قول بھی قبول کیا جاتا ہے) اور اب معزول قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف۔ یعنی وہ قاضی اب عوام میں سے ایک فرد ہے اور تنہا اس کا قول حجت نہیں ہوگا بالخصوص ایسے کام میں جسے اس نے خود ہی کیا ہو، ہاں اس صورت میں اسی کا قول مقبول ہو جائے گا جبکہ وہ امانتیں جن کے قبضہ میں ہوں وہ خود اقرار کر لیں کہ اسی قاضی نے مجھے یہ امانتیں دی تھی، تو ان امانتوں کے بارے میں اس معزول قاضی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔

لانه ثبت الخ کیونکہ اس قابض کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقی قبضہ اسی معزول قاضی کا تھا، اس لئے معزول قاضی کا اقرار صحیح ہوگا، گویا یہ امانتیں اب بھی اسی کے قبضہ میں موجود ہیں (ف۔ یعنی جب حقیقی قبضہ اس معزول قاضی کا ثابت ہو گیا تو وہی قاضی اس مال کا بطور امانت قابض ثابت ہوا، اور امین کا قول قبول ہوا کرتا ہے اس لئے معزول قاضی کا قول مقبول ہوگا۔ **الا اذا بدأ الخ** مگر اس صورت میں جبکہ معزول قاضی امین نے پہلے کسی دوسرے شخص کا اقرار کیا تھا (ف۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ یہ مال میرے پاس فلاں شخص کا ہے) پھر قابض نے یہ اقرار کیا کہ مجھے مال معزول قاضی نے حوالہ کیا تھا (ف۔ تو اس صورت

میں قاضی کا قول قبول نہ ہوگا) فیسلم ما فی الخ اس لئے اس اقرار کرنے والے کے پاس جو کچھ ہے وہ اس شخص کے حوالہ کردیا جائے گا جس کے بارے میں پہلے اقرار کیا تھا، اور اقرار کرنے والا اس مال کی قیمت اپنے دوسرے اقرار کی بناء پر قاضی معزول کو تاوان کے طور پر دے (ف۔ اگر وہ قیمت والی چیز ہو، اور اگر وہ مثلی چیز ہو تو اس کی مثل تاوان دے، ویسلم الخ اور یہ قیمت اس شخص کو دیدی جائے جس کے لئے معزول قاضی کی جانب سے اقرار ہوا ہو (ف۔ یعنی معزول قاضی نے جس شخص کی امانت ہونے کا اقرار کیا ہو اس کو یہ قیمت دی جائے۔

توضیح:- نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ اور عوام کی امانتوں اور ملکی آمدنیوں میں کس طرح کا سلوک کرنا چاہئے، تفصیل، حکم دلائل

قال ویجلس للحکم جلوساً ظاهراً فی المسجد کیلا یشتبه مکانه علی الغرباء بعض المقیمین والمسجد الجامع اولی لانه اشهر و قال الشافعی یکره الجلوس فی المسجد للقضاء لانه یحضره المشرك وهو نجس بالنص والحائض وهی ممنوعة عن دخوله ولنا قوله علیه السلام انما بنیت المساجد لذکر الله تعالیٰ والحکم وکان رسول الله ﷺ یفصل الخصومة فی معتکفه وکذا الخلفاء الراشدون کانوا یجلسون فی المساجد لفصل الخصومات ولان القضاء عبادة فیجوز اقامتها فی المسجد کالصلوٰة و نجاسة المشرك فی اعتقاده لا فی ظاهره فلا یمنع من دخوله والحائض تخبر بحالها فیخرج القاضی الیها او الی باب المسجد او یبعث من یفصل بینهما و بین خصمها کما اذا کانت الخصومة فی الدابة ولو جلس فی داره لا بأس به و یأذن للناس بالدخول فیها و یجلس معه من کان یجلس قبل ذلك لان فی جلوسه وحده تهمةً.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں (عام اور کھلی جگہ پر) بیٹھے (ف۔ اس کام کے لئے جامع مسجد اولیٰ ہے شہر کے کسی درمیان جگہ میں کسی مسجد کو منتخب کرلے، اگرچہ اسے اپنے گھر میں بیٹھ کر فیصلہ کرنا جائز ہوگا، امام مالکؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے، بہر صورت جہاں بیٹھے عام اور کھلی جگہ میں بیٹھے۔ مف) تاکہ آنے والے مسافروں اور دور دراز محلوں کے مقیموں کے لئے قاضی کے اجلاس کی جگہ پوشیدہ نہ رہے۔

والمسجد الجامع الخ فیصلے کے کاموں کے لئے جامع مسجد کو منتخب کرنا ہی اولیٰ ہے کیونکہ وہ مشہور جگہ ہوتی ہے (ف۔ لیکن مسجد میں حدود قائم نہیں کئے جائیں گے، جیسا کہ حضرت حکیم بن حزام کی حدیث میں احمد و ابوداؤد اور دار قطنی رحمہم اللہ کی روایتوں سے صراحت کے ساتھ موجود ہے، اور ابن حجرؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے بارے میں حکم فرمایا کہ اسے مسجد سے نکالو پھر اس پر حد لگاؤ، سند صحیح کے ساتھ ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فیصلوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ فیصلہ کے لئے ایک مشرک ضرورت مند بھی آسکتا ہے حالانکہ نص قرآنی سے اس کا نجس ہونا ثابت ہے، اسی طرح ایک حائضہ عورت بھی آسکتی ہے حالانکہ اسے بھی مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿إنما المشرکون نجس﴾ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجدیں تو نماز و ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں، اور ایسے مقدمات میں اکثر جھوٹی قسمیں اور جھوٹے دعوی بھی ہوتے ہیں، اس لئے مسجد میں قاضی کی نشست نہیں ہونی چاہئے۔ مف۔

ولنا قوله علیه السلام الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسجدیں تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں۔ (ف۔ لیکن یہ حدیث پائی نہیں گئی ہے۔ ف۔ ع۔ ت) اور رسول اللہ ﷺ تو اپنے اعتکاف کے مقام یعنی مسجد

ہی میں معاملات جو پیش کرتے ان کا فیصلہ فرماتے تھے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جھوٹی اور غلط قسمیں اس میں مانع نہیں ہوتی ہیں، چنانچہ جس مرد عورت میں لعان واقع ہوا تھا، اس میں ان دونوں میں سے ضرور ایک شخص اپنی قسم میں جھوٹا تھا، حالانکہ حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث میں ہے کہ ان دونوں نے مسجد میں لعان کیا، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت کعب بن مالکؓ نے ابن ابی سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا تو دونوں کی آوازیں بلند ہونے لگیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں تشریف فرماتے تھے وہیں سے ان کی بلند آوازیں سنیں اس لئے دروازہ پر آکر اپنے حجرہ کا آپ ﷺ نے پردہ اٹھا کر کعبؓ ابن مالک کو آواز دی اور فرمایا اپنے قرضہ میں سے ایک حصہ قریب نصف کے چھوڑ دو۔ پس کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا بسر و چشم میں نے معاف کیا، اس کے بعد آپ نے ابو حدردؓ کو فرمایا کہ تم اٹھو اور بقیہ حصہ ادا کر دو، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں پھاندتا ہوا آپ کے پاس پہنچا اور عرض کیا یارسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمائیے، آپ نے پھر فرمایا تم بیٹھ جاؤ وہ بیٹھ گیا، پھر کھڑا ہوا اور کہنے لگا یارسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھ۔ پس وہ بیٹھ گیا پھر تیسری بار پھر کہنے لگا یارسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمائیے، تب آپ نے فرمایا تم پر کیا حد ہوگی اس نے کہا یارسول اللہ میں نے ایک عورت سے حرام کام کیا ہے۔

بس رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ و عثمان و ابن عباسؓ اور زید بن حارثہؓ کو حکم دیا کہ تم اسے مسجد سے باہر لے جاکر درے مارو، وہ شخص اس وقت تک کنوارہ غیر شادی شدہ تھا، پس عرض کیا گیا کہ یارسول اللہ! کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی کہ جس کے ساتھ اس نے حرام کام کیا ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے پوچھا تم نے کس عورت کے ساتھ براکام کیا ہے، اس نے کہا فلاں عورت سے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے اسے بلوا کر پوچھا تو اس عورت نے کہا یارسول اللہ! اس نے مجھ پر جھوٹا الزام لگایا ہے، واللہ میں اس مرد کو پہچانتی بھی نہیں ہوں، پس آپ نے اس مرد سے کہا تمہارا کون گواہ ہے، اس نے کہا یارسول اللہ! میرا کوئی گواہ نہیں ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد میں اسی کوڑے مار دو، چنانچہ مارے گئے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ مف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس قسم کے مقدمات و معاملات مسجد میں واقع ہوئے، وکذا الخلفاء الخ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفاء راشدینؓ بھی خصومات کے فیصلوں کے لئے مسجدوں میں بیٹھتے تھے۔ ف۔ چنانچہ بخاری میں حضرت عمرؓ سے اور کتب سیر و اخلاف وعادات رسول اللہ ﷺ سے متعین کتابوں) میں کثرت سے موجود ہے، اور ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں قاضی ابو بکر ابن محمد بن عمرو بن حزم سے اور سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمان بن عوف اور ابو طوالہ اور شریح اور شعبی سے مسجد میں فیصلہ کرنے کی روایت کی ہے: مف۔

ولان القضاء الخ اور اس لئے بھی کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے اس لئے نماز کی طرح اسے بھی مسجد میں قائم کرنا جائز ہے۔ ف۔ اور اسلاف میں سے کسی سے بھی اس کا انکار مروی نہیں ہے، اور مشرک وحائضہ کا عذر اس طرح ختم ہوتا ہے کہ وہ نجاست تو اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے اس لئے یہ نجاست اسے مسجد میں آنے سے نہیں روکے گی۔ ف۔ چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ثمامہ بن اثال کو مسجد کے ستون میں باندھا تھا، جیسا کہ صحیح میں ہے۔ والحائض تخبر الخ اور حائضہ خود اپنی حالت سے خبر کردے گی یعنی اپنا حائضہ ہونا بتادے گی، تاکہ قاضی خود ہی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازہ پر چلا جائے گا، یا ایسے شخص کو بھیجدے گا جو اس حائضہ اور اس کے مخالف کے درمیان فیصلہ کردے گا، جیسے کہ کسی جانور کے بارے میں جھگڑا ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جانور مسجد کے اندر نہیں لایا جاسکتا ہے) ولو جلس الخ اور اگر قاضی خود اپنے گھر میں ہی بیٹھ کر فیصلہ کرنے لگے تو کوئی حرج نہیں ہے، ایسی صورت میں لوگوں کو اس مکان میں آنے کی اجازت دینی ہوگی۔ ف۔ بعض قاضی کے لئے اپنے مکان میں بیٹھ کر انصاف کرنا اس شرط سے جائز ہوگا کہ وہاں لوگوں کو آنے جانے کی عام اجازت دیدے، اور کسی کو آنے سے منع نہ کرے، کیونکہ رعایا میں سے ہر کافر و مسلمان کو اس قاضی کی عدالت میں آنے کا پورا حق ہے اور

اگر یہ گھر شہر کے درمیان میں ہو تو بہتر بات ہے۔مف۔

و یجلس الخ اور قاضی ہونے سے پہلے جو لوگ اس کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں، کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت کا احتمال ہے۔(ف۔یعنی بالکل تنہا بیٹھنے میں اسے کسی سے رشوت لینے یا کسی پر عمداً ظلم کرنے کی تہمت لگائی جاسکتی ہے،اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ جبتک کہ چار صحابہ ان کے پاس موجود نہ ہو جاتے کوئی فیصلہ نہیں سناتے تھے،اور مستحب بات یہ ہے کہ اس کی مجلس میں فقہاء کی ایک جماعت بھی موجود رہے،اور حضرت ابو بکرؓ ہمیشہ حضرات عمرؓ و عثمان و علیؓ کو اپنے ساتھ ہی بیٹھا کرتے تھے، مبسوط میں ہے کہ اگر فقہاء کی موجودگی سے قاضی پر رعب آتا ہو یا مسلمانوں کے کاموں کے انجام دینے میں خلل پیدا ہوتا ہو جیسے کہ بعض لوگوں پر ہوتا ہے تو تنہا ہی بیٹھے،اور مبسوط میں یہ بھی مذکور ہے کہ فیصلہ کرتے وقت ہر طرح کا اعتدال رکھے، یہاںتک کہ سواری پر چلتے ہوئے کسی قسم کا فیصلہ نہ سنائے اور نہ کوئی حکم دے، کیونکہ یہ حالت اعتدال کی نہیں ہوتی ہے،فیصلہ کے وقت تکیہ پر ٹیک کر بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز کہ ان اوقات میں کوئی حکم نہ دے جبکہ غصہ ہو یا خوشی ہو یا پیاسا ہو، یا غمگین ہو یا اونگ آرہی ہو، یا سخت سردی ہو یا سخت گرمی ہو، یا اسے پائخانہ یا پیشاب کرنے کی حاجت ہو، یا بیوی کی طرف رغبت بڑھی ہوئی ہو۔

الحاصل جب کبھی اس کا دل کسی جانب لگا ہوا ہو تو کسی قسم کا فیصلہ نہ کرے،اسی لئے حدیث میں ہے کہ قاضی ایسی حالت میں کوئی حکم نہ کرے جبکہ وہ غصہ میں بھرا ہوا ہو،اس کا سبب بھی دل کا کسی جانب مشغول ہونا ہے، فیصلہ کے لئے بیٹھنے کے دن نفل روزہ رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے،اور قاضی کو چاہئے کہ جس شخص کے خلاف فیصلہ کرے اس سے یہ بات کہدے کہ میں تمہاری بات اور تمہارے دلائل سب سمجھ گیا ہوں لیکن اس کے بارہ میں جو شرعی فیصلہ ہے وہی فیصلہ میں کر رہا ہوں، کیونکہ اس فیصلہ کے سوا دوسرا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے، تاکہ جو شخص ہار گیا ہے وہ کسی دوسرے شخص سے اس کی شکایت نہ کرے،اور اسے اپنے اوپر کسی ظلم کا خیال نہ ہو۔مف۔

توضیح:- قاضی کو فیصلہ کے لئے کہاں اور کس حالت میں بیٹھنا چاہئے، کیا قاضی اپنے گھر ہی میں فیصلہ کا دربار لگا سکتا ہے، تفصیلات اور شرائط، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و یجلس الخ :ترجمہ سے مطلب واضح رہے۔

قال ولا یقبل هدیة الا من ذی رحم محرم او ممن جرت عادته قبل القضاء بمهاداته لان الاول صلة الرحم والثانی لیس للقضاء بل جری علی العادة و فیما وراء ذلك یصیر اكلا بقضائه حتی لو كانت للقریب خصومة لایقبل هدیة وكذا اذا زاد المهدی علی المعتاد او كانت له خصومة لانه لاجل القضاء فیتحاماه ولا یحضر دعوة الا ان تكون عامة لان الخاصة لاجل القضاء فیتهم بالاجابة بخلاف العامة و یدخل فی هذا الجواب قریبه وهو قولهما وعن محمدؒ انه یجیبه وان كانت خاصة كالهدیة والخاصة مالو علم المضیف ان القاضی لا یحضرها لایتخذها.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم رشتہ داروں کے یا اس شخص سے جس کے ساتھ ہدیہ لینے دینے کی عادت قاضی بننے سے پہلے سے جاری ہو،اس لئے کہ ذی رحم محرم کا ہدیہ لینا صلہ رحمی ہے،اور جس سے لین دین کے تعلقات تھے اس کا ہدیہ قبول کرنا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے،اور ان کے سوا کسی اور کا ہدیہ لینا قاضی ہونے کی وجہ سے کھانا ہوگا، یہاںتک کہ اگر ذی رحم میں سے بھی کسی سے تعلقات اچھے نہ ہونے کی وجہ سے لین دین کا تعلق نہ ہو تو اس کا ہدیہ بھی قاضی قبول نہ کرے۔

وكذا اذا زاد الخ اسی طرح عادت کے خلاف ہدیہ دینے والے نے کچھ زیادہ دیایا اس کا کوئی معاملہ اس کے دربار میں چل رہا ہو تو ایسے شخص کے ہدیہ کو بھی قبول نہ کرے، کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا جس سے پرہیز کرنا لازم ہوگا۔ (ف۔ اگر کوئی ذی رحم محرم اس کے قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو حالانکہ وہ پہلے غریب نہ تھا، ہدیہ دے سکتا تھا تو بھی بہتر یہی ہے کہ اس کا ہدیہ قبول نہ کرے، اور اگر ایسا دوست جو پہلے سے دیا کرتا تھا اب زیادہ مالدار ہوگیا اور اس نے عادت سے زیادہ یا اچھا بھیجا تو اس کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر جس صورت میں قاضی کو ہدیہ لینا نہیں چاہئے تھا پھر بھی اس نے قبول کر لیا تو عام مشائخ کے نزدیک جس کے یہاں سے وہ آیا ہو اسی کے ہاں واپس کر دینا چاہئے، اور اگر اسے نہ پہچانتا ہو یا دور ہونے کی بناء پر اسے واپس کرنا متعذر ہو تو اسے بیت المال میں رکھ دے، اور اس کا حکم لقطہ کا ہوگا، یعنی اگر اس کا مالک آجائے تو اسی کو دیدیا جائے، اسی طرح قاضی کے مانند جس کسی نے اسلامی سلطنت کا کوئی کام کیا تو ہدیہ وغیرہ میں اس کا حکم بھی قاضی ہی کے جیسا ہوگا۔

واضح ہو کہ رشوت اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط کے ساتھ دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی کچھ مدد کرے، لیکن ہدیہ میں اس کی شرط نہیں ہوتی ہے، اس مسئلہ میں اصل حضرت ابو حمید ساعدی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آزاد شخص کو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، جب وہ واپس آیا اور مال دینے لگا تو کہا کہ یہ آپ کا مال ہے (جو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے خطبہ میں اس کا ذکر کر کے فرمایا کہ وہ کیوں اپنی ماں کے گھر میں بیٹھ کر نہیں دیکھتا ہے کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں، رواہ البخاری۔

حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تو ہدیہ ہوتا تھا اور آج کل وہ رشوت ہے، ذکرہ البخاری۔

اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو عامل مقرر کیا، پھر ابو ہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ تم یہ مال کہاں سے لائے ہو، حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا کہ مجھے ہدایا ملے ہیں، تب فرمایا کہ او دشمن نفس! تم اپنے گھر میں بیٹھ کر کیوں نہیں دیکھتے کہ تم کو ہدایا ملتے ہیں یا نہیں، پھر ابو ہریرہؓ سے وہ سب مال لے کر مسلمانوں کے بیت المال میں جمع کرا دیا۔ مف۔

ولا يحضر دعوة الخ اور قاضی کسی دعوت میں شریک نہ ہو مگر اس صورت میں جبکہ وہ دعوت عام ہو، کیونکہ دعوت خاص تو اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی، اس لئے اس کے قبول کر لینے میں مختلف تہمتیں لگیں گی، بخلاف دعوت عامہ کے (ف۔ کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی تہمت نہیں لگا سکتا ہے)۔

ويدخل في الخ اور اسی حکم میں قاضی کا قریبی رشتہ دار بھی داخل ہے اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ذی رحم محرم بھی صرف قاضی کی ہی دعوت کرے تو وہ اسے بھی قبول نہ کرے) اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کر لے اگرچہ صرف اسی کی مخصوص دعوت ہو، جیسے: ہدیہ قبول کرتا ہے (ف۔ یہ قول امام طحاویؒ سے منقول ہے، اور امام خصافؒ کے نزدیک قبول کرنا بلا خلاف جائز ہے، اور اب یہ بیان کہ دعوت اور دعوت عام کے درمیان کیا فرق ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ) والخاصة الخ دعوت خاص وہ دعوت کہلائے گی کہ اگر دعوت کرنے والا یہ جان لے کہ قاضی شریک دعوت نہیں ہوگا تو وہ اس دعوت کا اہتمام نہ کرے: ف۔ اور دعوت عام اس کے برخلاف ہے یعنی اس کے باوجود حسب معمول دعوت کا اہتمام کرتا رہے، خواہ قاضی اس میں شریک ہو یا شریک نہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دس آدمیوں سے کم کی دعوت خاص دعوت ہوگی، اور اس سے زائد کی عام دعوت ہوگی، اور میرے نزدیک وہ قول بہت بہتر ہے جو قاضی ابو علی نسفیؒ سے منقول ہے کہ وہ دعوت عامہ کہلائے گی جو نکاح یا ختنہ سے متعلق ہو، اور اس کے علاوہ دوسری تمام دعوتیں خاصہ کہلائیں گی اور لوگوں کی یہی عادت بھی ہے: مف۔

لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک وہی تعریف زیادہ مناسب ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ تقریبات کی دعوتیں عامہ

ہوتی ہیں ان میں خصوصیت نہ ہونا عام لوگوں میں مشہور ہے، اس لئے ہمارے علاقہ میں بھی یہی تعریف زیادہ مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک ولیموں میں حاضر ہونا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ ہر دعوت میں تشریف لائے تھے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی عصمت سب کو معلوم ہے، مگر دوسروں کی بات ایسی نہیں ہے۔ مف۔

توضیح:- قاضی کن لوگوں کے ہدایا قبول کر سکتا ہے اور کیسی دعوتوں میں شریک ہو سکتا ہے، ہدیہ اور رشوت کا فرق، دعوتِ خاصہ اور دعوتِ عامہ کی تعریف اور فرق اور حکم، اختلاف ائمہ کے دلائل

قال ويشهد الجنازة و يعود المريض لان ذالك من حقوق المسلمين قال عليه السلام للمسلم على المسلم ستة حقوق و عدمنها هذين ولا يضيف احد الخصمين دون خصمه لان النبى ﷺ نهى عن ذلك ولان فيه تهمة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ قاضی کو جنازہ میں شریک ہونا اور مریض کی عیادت کو جانا جائز ہے، کیونکہ ایسے کام مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں (ف۔ اس لئے قاضی کو بھی حق ادا کرنا چاہئے اس میں ادب بھی بہت ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے آپ نے مریض کی بیمار پرسی یا عیادت اور جنازہ میں شرکت کو بھی شمار فرمایا ہے (ف۔ حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں۔

(۱) سلام کا جواب دینا۔ (۲) چھینک کا جواب دینا (۳) دعوت قبول کرنا (۴) مریض کی عیادت کرنا (۵) جنازہ کے پیچھے چلنا (شرکت کرنا) اور جب وہ تم سے کوئی نصیحت کرنے کو کہے تو اسے نصیحت کرنا۔ رواہ مسلم۔

اس میں آخری جملہ ہی چھٹا حق ہے اسی لئے ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بخاریؒ نے اپنی کتاب ادب المفرد میں چھ خصلتیں روایت کی ہیں، لیکن اس میں روایت اس طرح ہے کہ جب مسلمان سے ملے تو اس کو سلام کرے، اور یہ بھی مذکور ہے کہ یہ چھ خصلتیں واجبہ ہیں، کہ اگر ان میں سے کوئی ایک ادا نہ کرے تو اپنے اوپر ایک حق کی ادائیگی کو باقی رکھا۔ ف۔ ت۔

الحاصل یہ تمام باتیں دیانت کے طور پر قاضی کے ذمہ بھی واجب ہیں جن کے چھوڑنے کے لئے قاضی ہونے کی بناء پر مجبور نہیں ہو سکتا ہے)

ولا يضيف الخ اور قاضی معاملہ کرنے والے فریقین میں سے صرف ایک فریق کی دعوت نہ کرے (ف۔ یعنی مدعی اور مدعی علیہ سے صرف ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے قاضی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے (ف۔ چنانچہ حسن بصریؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے یہاں ایک مہمان آیا، آپ نے اس کی مہمان داری کی پھر اس نے کہا کہ میں آپ کے پاس فلاں شخص کے خلاف معاملہ کرنا چاہتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ تم یہاں سے نکل کر دوسری جگہ چلے جاؤ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم ایک فریق کی دعوت کریں البتہ اس وقت کر سکتے ہیں کہ دوسرا فریق بھی شریک ہو، اسحٰقؒ نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، حسن بن علیؓ کی روایت منقطع ہے، اور اس حدیث کو عبدالرزاق و دار قطنی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد میں کوئی کمزوری نہیں ہے، اور محمد ابن عبدالعزیز کے واسطے کو ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے، اور عجلی نے کہا ہے کہ ثقہ ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔) اور اس وجہ سے بھی دعوت نہ کرے کہ ایسا کرنے میں تہمت کا موقع ہے (ف یعنی قاضی پر اس بات کی تہمت لگ سکتی ہے کہ قاضی کو ایک شخص سے خاص لگاؤ ہے۔

توضیح:- قاضی کو مسلمان کے جنازہ میں شرکت، مریض کی عیادت، مہمان کی ضیافت اور مدعی ومدعی علیہ فریقین میں سے ایک کی دعوت کی اجازت ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، دلیل

قال واذا حضرا سوى بينهما في الجلوس والاقبال لقوله عليه السلام اذا ابتلى احدكم بالقضاء فليسو بينهم في المجلس والاشارة والنظر ولا يسار احدهما ولا يشير اليه ولا يلقنه حجة للتهمة ولأن فيه مكسرة لقلب الاخر فيترك حقه ولا يضحك في وجه احدهما لانه يجترى على خصمه ولايمازجهم ولا واحدا منهم لانه يذهب بمهابة القضاء قال و يكره تلقين الشاهد ومعناه ان يقول له اتشهد بكذا وكذا وهذا لانه اعانة لاحد الخصمين فيكره كتلقين الخصم واستحسنه ابويوسفؒ في غير موضع التهمة لان الشاهد قد يحصر لمهابة المجلس فكان تلقينه احياء للحق منزلة الاشخاص والتكفيل.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فریقین یعنی مدعی ومدعی علیہ جب حاضر ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے (ف۔ یعنی دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر بٹھانے میں ترجیح نہ دے، بلکہ دونوں کی نشست میں برابر کرے یہاں تک کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھلانا مناسب سمجھے تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلائے، اور دائیں وبائیں میں ترجیح نہ دے) رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی جب قاضی بنادیا جائے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کرنے والے فریقین کے درمیان بٹھائے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں بھی برابری کرے (ف۔ اور ایک فریق سے دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آواز بلند نہ کرے، اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ نے کی ہے یہ کہتے ہوئے کہ اخبرنا بقیۃ بن الولید عن اسمٰعیل بن عیاش ثنی ابوبکر التیمی عن عطاء بن یسار عن ام سلمہؓ مرفوعاً، اور اس کی راوی صدوق ہیں، سوائے اس کے بقیہ راوی میں تدلیس کرنے کا عیب ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی متابعت عباد بن کثیر سے دار قطنی میں مذکور ہے، اگرچہ ضعیف ہے، لیکن علماء اس بات پر متفق ہیں کہ برابری مستحب ہے۔ اور فتح القدیر کے نسخہ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ لوگوں کے درمیان اپنی توجہ وعدل اور بیٹھک میں برابری کیجئے تاکہ کسی شریف کو آپ کی طرف سے اس کے مقابل پر ظلم کرنے کی خواہش پیدا نہ ہو، اسی طرح کسی کمزور کو آپ کے انصاف سے مایوسی نہ ہو۔ف۔

اور عینی میں یہ ارشاد حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے، ولایسار الخ اور ایک سے اس کے کان میں خاموشی سے کوئی بات نہ کرے، اور نہ ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ ایک کو اس کے جواب اور دلیل کی طرف اشارہ یا کسی طرح کی مدد اور تلقین کرے (ف۔ یعنی ان باتوں میں بھی کسی ایک کی تخصیص نہ کرے) کیونکہ تہمت لگے گی (ف۔ کہ ایسا کرنے سے قاضی کی طرف سے ظلم اور رشوت کا گمان ہوگا۔ ولان فیہ الخ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا کرنے سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہوگی اور اس کا حق اسے نہیں ملے گا، اسی طرح قاضی فریقین میں سے کسی کے سامنے بھی نہ ہنسے (ف۔ نہ مسکرائے) کیونکہ وہ اپنے فریق کے خلاف ہو جائے گا ولا یمازجھم الخ اور ان سے دل لگی کی باتیں نہ کرے اور نہ صرف ایک فریق سے بھی دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے دوسرے کی بے ادبی ہو جائے گی۔ (ف۔ اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ وقار کے ساتھ رہے اگرچہ اپنے افعال اور کردار میں تواضع سے پیش آئے) و یکرہ الخ اور گواہ کو تلقین کرنا جواب کی طرف اشارہ کرنا مکروہ ہے (ف۔ جیسے مدعی اور مدعی علیہ کو اس طرح کا اشارہ کرنا مکروہ ہے) اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ سے کہے کہ کیا تم ایسی ایسی باتوں کے گواہ ہو۔

(ف۔ مثلاً تم اس بات کی گواہی دے سکتے ہو کہ اس مدعی کے اس مدعی علیہ پر دس ہزار درہم باقی ہیں، یا اس مدعی علیہ نے اس مدعی کو ادا کر دیئے ہیں یا مدعی نے اپنی رقم پانے کا اقرار کر لیا ہے) وھذا لانہ الخ اور یہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ ایسا کرنے فریقین میں سے ایک کی مدد لازم آتی ہے جو ایسا ہی مکروہ ہے جیسا کہ خود مدعی یا مدعی علیہ کی مدد اور تلقین کرنے کی طرح مکروہ

ہے، واستحسنه الخ اور امام ابو یوسفؒ نے ایسی تلقین کو اچھا سمجھا ہے مگر ایسی صورت میں کہ وہاں تہمت لگانے کا احتمال ہو، کیونکہ کبھی گواہ عدالت کی ہیبت سے سکتہ کی حالت میں آجاتا ہے مگر اسے تلقین کرنے سے پھر وہ سنبھل جاتا ہے اور اس طرح اس کا حق قائم رہ جاتا ہے، جیسے اشخاص اور تکفیل (ف-اشخاص کے معنی میں کسی شخص کو اس غرض سے مدعی علیہ کے پاس بھیجنا تاکہ وہ اسے بلا کر دربار میں لے آئے، اور تکفیل کی صورت یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے فریقین میں سے ایک دوسرے کے لئے کفیل بنائے، پس جس طرح اس قسم کی اعانت پسندیدہ کام ہے اسی طرح جو گواہ ہیبت کی وجہ سے کچھ نہ بول سکے اسے بھی تلقین کر دینا پسندیدہ کام ہوگا، مگر جب کہ تہمت کا موقع ہو، مثلاً: مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درہم کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کرتے ہوئے صرف ایک ہزار کا اقرار کیا، پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درہم معاف کر دیئے ہوں تو گواہ یہ سن کر اپنی گواہی درست کرے گا لہذا ایسی تلقین بالاتفاق جائز نہ ہوگی، اور مصنفؒ نے آخر میں ابو یوسفؒ کا قول بیان کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ع۔

توضیح: مدعی اور مدعی علیہ کے ساتھ قاضی کا کیا سلوک ہونا چاہئے، فریقین یا ان کے گواہ کو قاضی کی طرف سے کچھ تلقین کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی الحبس. قال و اذا ثبت الحق عند القاضی وطلب صاحب الحق حبس غریمه لم یعجل بحبسه وامره بدفع ما علیه لان الحبس جزاء المماطلة فلا بد من ظهورها و هذا اذا ثبت الحق باقراره لانه لم یعرف کونه مما طلاً فی اول الوهلة فلعله طمع فی الامهال فلم یستصحب المال فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطله اما اذا ثبت بالبینة حبسه کما ثبت لظهور المطل بانکاره قال فان امتنع حبسه فی کل دین لزمه بدلا عن مال حصل فی یده کثمن المبیع او التزمه بعقدٍ کالمهر والکفالة لانه اذا حصل المال فی یده ثبت غناؤه به و اقدامه علی التزامه باختیاره دلیل یساره اذ هو لا یلتزم الا ما یقدر علی ادائه والمراد بالمهر معجله دون مؤجله.

ترجمہ:- فصل، قید خانہ میں مقید کرنے کا بیان

قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب قاضی کے پاس کوئی حق ثابت ہو جائے، اور اس کا حق دار اپنے قرض دار کو قید خانہ میں ڈالنے کے لئے کہے تو قاضی اس کے قید کرنے میں جلدی نہ کرے، اور قرض دار کو حکم کرے کہ اس کا جو کچھ تم پر باقی ہے وہ اسے ادا کر دو، کیونکہ قید خانہ میں ڈالنا ادائیگی کی تاخیر اور ٹال مٹول کی سزا ہوتی ہے، تو اس کی طرف سے تاخیر کرنا ثابت ہو جانا چاہئے (ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ مطل الغنی ظلم، مالدار کا تاخیر کرنا ظلم ہے، یعنی جو شخص کہ قرض ادا کر دے سکتا ہو پھر بھی نہ دے اور ٹال مٹول سے کام لے تو یہ ظلم ہے، اور ایسے قرض دار کے بارے میں جس کے خلاف فوری فیصلہ سنایا گیا ہے، ادا کرنے میں دیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاید وہ ابھی اپنے ساتھ رقم لے کر نہ آیا ہو تو اسے پہلے ادا کرنے کا حکم سنادے **وهذا اذا ثبت الخ** یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مدعی علیہ کے اقرار سے مدعی کا حق ثابت ہوا ہے (ف۔ اس طرح سے کہ اس نے خود ہی اپنے اوپر حق کا اقرار کر لیا ہے لہذا وہ تاخیر کرنے والا ثابت نہ ہو سکا) اور اس وجہ سے کہ اس نے شاید یہ گمان کر رکھا کہ مجھے کچھ مہلت بھی مل جائے گی اسی لئے وہ اپنے ساتھ رقم لے کر نہیں آیا ہو (ف۔ اب جبکہ اس نے حق کا اقرار کر لیا تو اس نے یہی گمان کیا کہ میں اپنے قرض خواہ سے یہ کہوں گا کہ تم میرے ساتھ چل کر اپنا حق لے لو میں گھر پر ادا کروں گا، اس طرح ابھی تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس نے قصداً تاخیر کی ہے، اسی لئے قاضی اسے یہ حکم دے کہ اس کا حق ادا کر دو)

فاذا امتنع الخ اس حکم کے بعد بھی اگر وہ ادائیگی سے انکار کرے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے کیونکہ اب اس کا تاخیر کرنا ثابت ہو گیا (ف۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ قرضدار نے اپنے اوپر حق کا اقرار کر لیا ہو (**اما اذا ثبت الخ** لیکن اگر اس کا ثبوت

گواہوں کے ذریعہ ہوا ہو تو اسے فوراً قید کر لیا جائے،، کیونکہ اس کے انکار کرنے سے اس کا تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا۔ف۔
واضح ہو کہ اس وقت اسے قید میں ڈالنا اس غرض سے ہوتا ہے کہ اسے دلی پریشان اور بے چینی ہو اور وہ جلد ادا کر دے، اسی لئے اسے رمضان کے روزے رکھنے یا عید یا جمعہ یا باجماعت نماز ادا کرنے یا حج فرض یا اقارب کے جنازہ میں بھی شرکت کے لئے قید خانہ سے باہر نہیں لایا جائے گا اگرچہ کوئی شخص اس کی طرف سے ضامن بھی ہو جائے، لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ والدین و اولاد و اجداد وغیرہ کے جنازہ کے لئے کسی کی کفالت کے بعد اسے نکالا جا سکتا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، مگر شیخ ابن الہمامؒ نے اس پر اعتراض کر کے کہا ہے کہ ایسا اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس کے سوا دوسرا کوئی بھی مردہ کی تجہیز و تکفین کرنے والا نہ ہو، واللہ تعالیٰ أعلم.

قال فان امتنع الخ پھر اگر قاضی کے حکم کے بعد اس نے ادا کرنے سے انکار کیا تو اسے ہر ایسے قرضہ کے بارہ میں قید کرے جو ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں کر لیا ہو جیسے قبضہ میں لی ہوئی مبیع کا ثمن، یا ایسا قرضہ ہو جس کا معاملہ اور عقد کر کے اس نے خود پر لازم کر لیا ہو یا کسی کی کفالت کا مال، کیونکہ جب مال اس کے قبضہ میں آ گیا تو اس مال کے ذریعہ اس کی مالداری ثابت ہو گئی۔ف۔ یعنی مثلاً: مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو اسے اتنا مالی اختیار ہو گیا کہ اسی مبیع کو بیچ کر بائع کے دام ادا کرے واقدامه علی الخ اور اختیار سے مال کو اپنے اوپر لازم کر لینا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ ایسے ہی مال کو اپنے اوپر لازم کرے گا جسے وہ خود پورا کر سکتا ہو (ف۔ مثلاً مہر اور کفالت کا مال جب ہی اس نے اپنے ذمہ لیا کہ وہ اسے ادا کر سکتا ہو) اس جگہ مہر سے وہ مہر مراد ہے جسے فی الفور ادا کرنا لازم کیا گیا ہو اور وہ مہر مراد نہ ہو جس کی ادائیگی مہلت کی شرط کی گئی ہو (ف۔ یعنی مجلاً کے لئے قید کیا جائے گا اور موجل کے لئے قید نہیں کیا جائیگا۔

توضیح :- حق ثابت ہو جانے کے بعد حقدار کی درخواست پر قاضی اس مقروض کو فوری طور سے قید خانہ میں ڈالے گا یا نہیں

قال ولا يحبسه فيما سوى ذلك اذا قال انى فقير الاان يثبت عزيمة ان له مالا فيحبسه لانه لم يوجد دلالة اليسار فيكون القول قول من عليه الدين وعلى المدعى اثبات غناه ويروى ان القول لمن عليه الدين فى جميع ذلك لان الاصل هو العسرة و يروى ان القول له الا فيما بدله مال و فى النفقة القول قول الزوج انه معسر و فى اعتاق العبد المشترك القول للمعتق والمسألتان تؤيد ان القولين الاخرين والتخريج على ما قال فى الكتاب انه ليس بدين مطلق بل هو صلة حتى تسقط النفقة بالموت على الاتفاق وكذا عند ابى حنيفةؒ ضمان الاعتاق ثم فيما كان القول قول المدعى ان له مالاً او ثبت ذلك بالبينة فيما كان القول قول من عليه يحبسه شهرين او ثلثة ثم يسال عنه فالحبس لظهور ظلمه فى الحال و انما يحبسه مدة ليظهر ماله لو كان يخفيه فلا بد من ان تمتد المدة ليفيد هذه الفائدة فقدر بما ذكره ويروى غير ذلك من التقدير بشهر او اربعة الى ستة اشهر والصحيح ان التقدير مفوض الى رأى القاضى لاختلاف احوال الاشخاص فيه.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیان کئے ہوئے قرضوں کے علاوہ کسی دوسرے حق میں کسی کو اس صورت میں قید نہیں کیا جائے گا، جبکہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ میں فقیر ہوں اور ادا کرنے سے عاجز ہوں، البتہ اس کہنے کے بعد بھی اگر اس کے قرض خواہ یہ ثابت کر دیں کہ اس کے پاس ادائیگی کے لائق مال موجود ہے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے گا، لانه لم يوجد الخ موجودہ صورت میں مقروض کو قید خانہ میں اس لئے نہیں ڈالا جائے گا کہ اس کے خلاف مالدار ہونے کا کوئی ثبوت نہیں پایا گیا ہے، اس لئے جو مقروض ہے اسی کی بات قبول کی جائے گی، البتہ مدعی پر لازم ہو گا کہ اس مقروض کے پاس مال رہنے کے لئے دلیل اور

گواہ پیش کردے (ف۔ مثلاً: کسی نے کسی کا مال ضائع کر دیا یا غصب کر کے ضائع کر دیا اس پر جرمانہ واجب ہوا پھر اس نے دعوی کیا کہ میں ایک غریب اور تنگدست آدمی ہوں اور ادائیگی سے قاصر ہوں، تو اس کی بات قابل قبول ہوگی، اور اگر مدعی یہ کہے کہ یہ غریب نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے لائق اس کے پاس مال موجود ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ گواہوں سے اپنا مدعی ثابت کرے)۔

ویروی ان القول الخ اور ایک روایت میں ہے کہ ان تمام صورتوں میں قرض دار ہی کی بات قبول کی جائے گی (ف۔ یعنی خواہ مبیع کی قیمت ہو یا مال مہر ہو یا کفالت ہو یا کوئی اور مال ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر مدعی نے اس کے مالدار ہونے پر گواہ پیش کر دیئے ساتھ ہی قرض دار نے اپنی غربت پر گواہ پیش کئے تو مدعی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ ع۔

ویروی الخ اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ ہر حال میں قرض دار کا قول قبول ہوگا، سوائے اس صورت کے جس میں مال کے عوض قرض ہو (ف۔ قبضہ میں لی ہوئی مبیع کی قیمت ہے، اس قول کی بناء پر مہر کی وکالت میں بھی قرض دار کا قول معتبر ہوگا۔ و فی النفقۃ الخ اور بیوی کے نفقہ کے بارہ میں شوہر کا یہ قول قبول ہوگا کہ میں تنگدست ہوں (ف۔ یعنی بیوی نے اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ خوش حال ہے اس لئے اس پر میرے نفقہ کی بابت اتنا نفقہ لازم کیا جائے جو خوش حال لوگوں پر ہوا کرتا ہے، اور شوہر نے کہا کہ اس کا کہنا غلط ہے کیونکہ میں ایک تنگدست آدمی ہوں اسی لئے مجھ پر نفقہ کی وہی مقدار لازم ہو اور وہ اپنے دعویٰ کو گواہوں سے ثابت کرے۔

وفی اعتاق الخ اور مشترک غلام کے آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کے قول کا اعتبار ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر زید اور بکر کے درمیان ایک مشترک غلام ہو اور زید اپنا حصہ آزاد کر دے، اور بکر یہ دعوی کرے کہ یہ ساتھی مالدار شخص ہے اس لئے میرے حق کے ضائع ہونے پر مجھے تاوان دلوایا جائے، اور زید نے دعویٰ کیا کہ میں تو غریب ہوں تاوان نہیں دے سکتا ہوں تو اس صورت میں زید کا قول قبول ہوگا، اور بکر پر لازم ہوگا کہ اپنا دعوی گواہوں سے ثابت کرے۔

والمسئلتان الخ اور یہ دونوں مسئلے یعنی نفقہ اور مشترک غلام کی آزادی کے دونوں مسئلے اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ اخیر کے دونوں قول قابل قبول اور وزن دار ہیں یعنی تمام صورتوں میں قرض دار کا قول مقبول ہو یا صرف مالی معاوضہ کا استثناء ہو، نفقہ اور اعتاق دونوں مسئلے قدوریؒ کے اس قول سے مستنبط کئے گئے ہیں کہ نفقہ دینا کچھ مطلقاً قرضہ نہیں ہوتا ہے، یعنی ایسا قرضہ نہیں ہوتا ہے جو بغیر دیئے ہوئے یا بغیر ادا کئے ہوئے ساقط نہیں ہوتا ہو بلکہ وہ صلہ ہوتا ہے، اسی بناء پر بالاتفاق مرجانے کی صورت میں یہ حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح مشترک غلام کو آزاد کرنے کا تاوان بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق قرضہ نہیں ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اگر مریض نے اپنے مرض الموت میں مشترک غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا۔ ع۔

الحاصل جب قرض دار کا قول قبول ہو تو مدعی اپنا دعویٰ کس طرح ثابت کرے، اور بعض صورتوں میں خود مدعی کا قول قبول ہوتا ہے کہ یہ شخص مالدار ہے، ثم فیما کان الخ پھر اس صورت میں کہ خود مدعی کا قول قبول ہو کہ اس مدعی علیہ کے پاس مال موجود ہے یا قرض دار کا قول قبول ہونے کی صورت میں گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے پاس مال موجود ہے، قاضی اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھے، پھر اس کا حال اپنے طور پر دریافت کرے، کیونکہ اسے قید میں ڈالنے کی غرض تو یہ تھی کہ فی الحال اس کی طرف سے تاخیر و ظلم کرنا واضح ہو جائے، یعنی وہ قدرت کے باوجود ادا نہیں کرتا ہے، اور ایک مخصوص مدت تک اسے قید میں رکھے تاکہ اگر اس کے پاس کچھ مال ہو جسے وہ چھپاتا ہو تو وہ ظاہر ہو جائے، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ مدت کچھ زیادہ دنوں کی ہو تاکہ یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ مقدار اتنی ہی مناسب ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی جاچکی ہے یعنی دو یا تین ماہ کی مدت۔

ویروی غیر ذالك الخ اور اس کے علاوہ دوسری مدت بھی بیان کی گئی ہے، چنانچہ طحاویؒ کی روایت کے مطابق ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مذکور ہے (ف۔ اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ طحاویؒ نے ایک ماہ کی مدت اختیار کی ہے یہی سب سے

بہتر ہے۔ ع۔ والصحیح الخ اور صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی مقدار کا اندازہ قاضی کی رائے پر ہونا چاہئے کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اصل مقصد یہ ہے کہ اگر ملزم کا کچھ مال مخفی ہو تو وہ قید کی سختی سے گھبرا کر باہر نکال لے اور قرض ادا کردے، مگر کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جو جلد ہی سخت گھبرا جاتے ہیں یہانتک کہ قاضی کو یہ اندازہ ہوجاتا ہے کہ اگر اس کے پاس کچھ بھی مال ہوتا تو اب تک نکال دیتا، اور کچھ دوسرے لوگ ایسے سخت دل بھی ہوتے ہیں کہ ان کے بارے میں قاضی کو زیادہ مدت گذر جانے کے باوجود ایسا گمان نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر شخص کے بارے میں علیحدہ علیحدہ قاضی ہی کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

واضح ہو کہ قید کرنے سے پہلے اس کی تنگدستی ثابت کرنے پر گواہ مقبول نہ ہوں گے، امام مالکؒ اور اکثر علماءؒ کا قول بھی یہی ہے اور یہی قول اصح بھی ہے۔ مف۔

توضیح:۔ کن کن حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقروض کو قید میں ڈالا جاسکتا ہے، اور کتنی مدت تک قید میں ڈالنا چاہئے، تفصیل، حکم، دلیل،

فان لم يظهر له مال خلى سبيله يعني بعد مضي المدة لانه استحق النظرة الى الميسرة فيكون حبسه بعد ذالك ظلماً ولو قامت البينة على افلاسه قبل المدة تقبل في رواية و في رواية لا تقبل وعلى الثانية عامة المشائخ قال في الكتاب خلى سبيله ولا يحول بينه و بين غرمائه وهذا كلام في الملازمة و سنذكره في كتاب الحجر ان شاء الله تعالىٰ و في الجامع الصغير رجل اقر عند القاضي بدين فانه يحبسه ثم يسأل عنه فان كان موسرا ابد حبسه وان كان معسرا خلى سبيله ومراده اذا اقر عند غير القاضي او عنده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولاً ومدته قد بيناه فلا نعيده قال ويحبس الرجل في نفقة زوجته لانه ظالم بالامتناع ولا يحبس الوالد في دين ولده لانه نوع عقوبة فلا يستحقه الولد على الوالد كالحدود القصاص الا اذا امتنع عن الانفاق عليه لان عليه احياء الولده ولانه لا يتدارك لسقوطها بمضي الزمان والله اعلم.

ترجمہ:۔ اگر قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہوسکے تو پھر اسے قید سے نکال دیا جائے، یعنی اگر مدت قید گذر جانے کے بعد مال ظاہر نہ ہو تو قاضی اسے چھوڑدے تاکہ ہاتھ میں مال آنے تک وہ مہلت کا مستحق ہو اس کے بعد اسے قید میں رکھنا اس پر ظلم ہوجائے گا (ف۔ اور مدت گذرنے کے بعد احتیاطاً قاضی اس کے پڑوسیوں اور جاننے والوں سے اس کی مالی حالت کے متعلق دریافت کرتا رہے، اس وقت اگر ایک بھی عادل شخص اس کے بارے میں یہ کہہ دے کہ یہ واقعۃً تنگدست ہے تو گواہی کافی ہوگی، اور اگر ایسے دو ہوجائیں تو بہتر اور احتیاط پر مبنی ہوگا، اس گواہی میں شہادت کے لفظ سے کہنا شرط نہیں ہے۔ مف۔ ولو قامت الخ اور اگر مدت گزرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں تو ایک روایت کے مطابق وہ قبول کرلئے جائیں گے، لیکن دوسری روایت میں قبول نہیں ہوں گے، اسی دوسری روایت پر عام مشائخ کا رجحان ہے (ف۔ اور یہی قول اصح ہے۔ مف)۔

قال في الكتاب الخ کتاب میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ اس کا راستہ صاف کردیا جائے یا چھوڑ دیا جائے یعنی اسے قید سے رہا کردیا جائے، پھر اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان قاضی حائل نہ بنے، دراصل یہ گفتگو اس کے ساتھ قرض خواہوں کے لگے رہنے سے متعلق ہے، جسے ہم عنقریب انشاء اللہ کتاب الحجر کی بحث میں ذکر کریں گے (ف۔ ملازمت کے معنی ہیں ساتھ لگے رہنا، اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جب قید خانہ سے رہا کیا جائے تو اس کے قرض خواہوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھ لگے رہیں اور اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے اس سے وصول کرتے جائیں،

اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے مطالبہ کرتے رہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قید کرنے کے ابتدائی مسئلہ میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ جب خود مقروض کے اپنے اقرار سے حق ہونا ثابت ہو تو اس کے ثابت ہوتے ہی اسے قید میں نہ ڈالا جائے یہانتک کہ اس کی نادہندگی ظاہر ہو جائے، اس لئے فرمایا ہے۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس کچھ قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اسے قید میں ڈالدے پھر اس کا حال دریافت کرے، پس اگر وہ مالدار ثابت ہو تو اسے قید خانہ ہی میں رہنے دے اور اگر تنگدست ہونا ظاہر ہو جائے تو اسے نکال دے (ف۔ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرضہ کا اقرار کرتے ہی اسے قید کر دیا جائے، حالانکہ یہ حکم پہلے بیان کئے ہوئے حکم کے مخالف ہے، اس لئے جو ظاہراً سمجھا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

و مرادہ اذا اقر الخ کیونکہ اس لئے جامع صغیر میں یہ ہے کہ مقروض نے قاضی کے دربار میں کسی دوسرے سے اقرار کیا، یا اس نے خود قاضی سے ایک بار اقرار کر لیا تھا، پھر ادا نہ کرنے سے اس کی نادہندگی ظاہر ہو گئی (ف۔ پھر قرض خواہ اس کی قاضی کے پاس لے گیا وہاں پہنچ کر جیسے ہی اس نے قاضی سے اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک اس کا مال نہیں دیا ہے اسی وقت قاضی اسے قید کر دے، **والحبس الخ** اور قید میں ڈالنے کی ابتداء اور قید کی مدت کے بارے میں ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں اب ہم دوبارہ اسے نہیں بیان کریں گے، (ف۔ یعنی فصل کے شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

و قال و یحبس الخ اور شوہر کو اس کی بیوی کے نفقہ کے سلسلہ میں قید کیا جائے گا (ف۔ اگرچہ ایک درہم یا اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک دانگ باقی ہو۔ع۔) کیونکہ وہ اپنے انکار کرنے کی وجہ سے ظالم ہے (ف۔ اور جو شخص بلا وجہ ادائیگی نہ کرے وہ قید کیا جاتا ہے) **و لا لا ولادہ الخ** اور والد اپنی اولاد کے قرضہ کی وجہ سے قید نہیں ہوگا، کیونکہ قید میں ہونا بھی عقوبت اور سزا ہے، اس لئے اولاد کو اپنے والد پر ایسی سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ جیسے اس پر حدود اور قصاص جاری کرنے کا حق نہیں ہے (ف۔ یہانتک کہ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کرنے میں بھی اس کے باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اور اگر لڑکے کو باپ نے زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف جاری نہ ہوگی، اسی طرح اگر باپ نے قرض نہ دیا تو لڑکے کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے قید کروائے **الا اذا الخ** لیکن اس صورت میں باپ کو قید کیا جائے جب کہ وہ لڑکے کو نفقہ دینے سے انکار کر دے، کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے لڑکے کی زندگی اور پرورش ہے اور اس واسطے سے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ کا حق ختم ہو جاتا ہے (ف۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس پر کسی کا نفقہ واجب ہوا اور اس نے انکار کر دیا تو وہ قید کیا جائے گا۔ مف۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو کتاب النفقات میں اس کی تفصیل گذر گئی ہے۔

توضیح اگر مقروض کو قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے، اگر مدت گذرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں، آدمی کو اس کی بیوی، اولاد، والدین کے خرچہ کے سلسلہ میں مقید کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

باب کتاب القاضی الی القاضی

قال ویقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحقوق اذا شھد بہ عندہ للحاجۃ علی ما نبیّن.

ترجمہ:- باب۔ قاضی کا خط قاضی کے نام

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں مقبول ہے جبکہ دوسرے قاضی کے نزدیک اس خط کی شہادت دی جائے (یعنی دو گواہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے، اور یہ مہر اسی کی ہے، اس خط کا جائز اور قابل عمل ہونا ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہے جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

توضیح: - باب، قاضی کا خط قاضی کے نام، کیا ایسا خط قابل عمل ہوگا جبکہ اس کی بالمشافہ (زبانی) گفتگو جو دوسرے شہر کے قاضی سے ہو قابل عمل نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل، دلائل

سوال ہوتا ہے کہ معاملات میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام شرعاً مفید ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب تجنیس میں ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا خلاف قیاس ہے، کیونکہ قاضی کا خط اس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا ہے کہ قاضی خود ہی زبانی دوسرے کو خبر دے، حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے خود دوسرے شہر کے قاضی کو زبانی خبر دی کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ ایسے گواہوں کے ذریعہ یہ حق ثابت ہوا ہے، جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور میں نے ان کی گواہی کو قبول بھی کیا ہے، تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت یا اپنے مخصوص حلقہ کے سوا دوسری جگہ پر قابل عمل اور قابل حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط دوسرے کے نام بذریعہ اولیٰ حجت نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن باجماع صحابہ و تابعین خط قابل حجت اور جائز ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی ہے کہ اپنے تمام گواہوں اور مدعی علیہ کو ایک ساتھ اکٹھا کردے مثلاً: گواہ ایک شہر میں ہیں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی کے لئے ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوا تو اس نے قاضی کے سامنے گواہوں سے گواہی دلوادی، اور قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعی علیہ ہے، تو اس خط کو جائز کیا گیا ہے تاکہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، اگر یہ کہا جائے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے اور ہر ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہے تو اس خط میں فریب کا شبہ باقی رہ جاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح دور ہوتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط بھی ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ دو گواہ بھی موجود ہوں جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط کے اندر ہے وہ اسی قاضی کا ہے جس نے یہ خط بھیجا ہے، اور اسی نے یہ مہر لگائی ہے، اور حدیث سے اس کے ثبوت میں جو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل حضرت ضحاک بن سفیانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو لکھا کہ تم اشیم الضبابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت سے میراث دلادو، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اسی پر فقہاء کا اجماع ہے، ایسا خط حدود اور قصاص کے معاملات میں جائز نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو شبہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، بلکہ ایسے حقوق میں جائز ہے جو شبہ کے باوجود باقی رہتے ہیں۔ مف۔ (ف- اس جگہ حقوق سے مراد وہ حقوق ہیں جو حدود و قصاص کے سواہوں اور شبہات کے باوجود ثابت رہتے ہوں)۔

معلوم ہونا چاہئے کہ قاضی کے خطوط دو قسم کے ہوتے ہیں ایک سجل اور دوم حکمی، سجل حکم کے ساتھ ہوتا ہے اس بناء پر جب وہ خط اس قاضی کے پاس یا عام قاضی کو ملے جس کے نام لکھا گیا ہو تو وہ صرف اس حکم کو جاری کردے گا خواہ وہ حکم اس کے علم کے موافق ہو یا نہ ہو، اور دوم یعنی خط حکمی کی صورت میں اگر وہ خط کی رائے کے موافق ہو جس کے پاس خط لکھا گیا ہے تو وہ اسے نافذ کرے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں قاضی کا حکم موجود نہیں ہوتا ہے، پھر سجل کی صورت میں یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ لکھنے والے قاضی کی موجودگی میں مدعی کے گواہوں نے مقابل مدعی علیہ کے سامنے گواہی دی ہو یہانتک کہ ثبوت کے بعد قاضی نے وہ سجل لکھ کر مدعی کو دیا اور وہ اسے صرف عمل درآمد کرانے کے لئے یعنی اس کے حکم کو جاری کرانے کے لئے دوسرے قاضی کے پاس خط کے طور پر لایا، اور دوسری قسم یعنی خط حکمی میں صرف مدعی کے گواہوں کی شہادت لکھ کر قاضی نے خط لکھا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں لکھا ہے۔

فان شهدوا على خصم حاضرٍ حكم بالشهادة لوجود الحجة وكتب بحكمه وهو المدعو سجلاً وان

شهدوا بغير حضرة الخصم لم يحكم لان القضاء على الغائب لا يجوز و كتب بالشهادة ليحكم المكتوب اليه بها وهذا هو الكتاب الحكمي وهو نقل الشهادة في الحقيقة و يختص بشرائط نذكرها ان شاء الله.

ترجمہ:-پس اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، (ف۔ یعنی اس خط میں قاضی نے جو گواہی اپنے ہاتھ سے تحریر کی ہے وہ مدعی علیہ کے روبرو اور اس کی موجودگی میں کی ہے) تو قاضی اس شہادت کے مطابق حکم دیدے گا، کیونکہ شرعی حجت پائی گئی ہے، پھر اس حکم کو وہ بھی لکھ دے گا (ف ان الفاظ سے کہ میں نے اس گواہی کے مطابق موجود مدعی علیہ کے خلاف حکم دیدیا ہے، اس وقت یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مدعی علیہ اس شہر سے کسی دوسرے شہر میں چلا گیا ہو، لہذا اس حکم پر عمل کرانے کے لئے اس قاضی کو اب نئے شہر کے قاضی کے پاس بھی خط لکھنا پڑے لہذا اب خاص اس شہر کے قاضی کے نام یا عمومی طور سے جس جگہ شہر میں بھی وہ مدعی علیہ پایا جائے اس کے نام لکھدے، اور یہ خط قاضی کے حکم کے ساتھ ہوگا، اسی خط کو سجل بھی کہتے ہیں۔ (ف الحاصل، اس صورتِ حال میں دوسرے قاضیوں کو صرف یہ کام ہوگا کہ اس سجل کے حکم کے مطابق جاری کردے وان شهدوا الخ اور اگر گواہوں نے خصم مدعی علیہ کی موجودگی کے بغیر گواہی دی ہو تو پہلا قاضی جس نے خط لکھا ہے وہ اپنے خط میں حکم جاری نہیں کرے گا، کیونکہ مدعی علیہ غائب ہے **لان القضاء الخ** کیونکہ غائب شخص کے خلاف کوئی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے (ف۔ اور یہ خط دوسرے قاضی کے نام ہوگا جس کے حلقہ میں وہ مدعی علیہ موجود ہو) **ليحكم الخ** تاکہ مکتوب الیہ قاضی کو گواہی کے مطابق حکم دے، (یعنی مدعی علیہ کو حاضر کر کے اس کے سامنے شہادت کو سنائے، اس پر اگر وہ شخص اقرار کرے یا اگر کوئی جواب اس کے پاس نہ ہو تو اس کے خلاف حکم سنادے، اسی طرح اگر مدعی علیہ کا کوئی مخصوص ٹھکانہ نہ ہو کہیں مستقل قیام نہ ہو، اس لئے مدعی یہ چاہتا ہو کہ وہ جہاں کہیں ملے وہیں کے قاضی سے فوری طور پر مدد حاصل کرے تو لکھنے والا اپنے خط کے عنوان میں کسی مخصوص قاضی کی بجائے ذرا اس طرح کے الفاظ لکھ دے کہ وہ مدعی علیہ جہاں بھی ہو وہیں کے قاضی کے نام یا اسلام کے ہر قاضی و حاکم کے ناک لکھ دے، اور یہی خط حکمی کہلاتا ہے (ف۔ یعنی یہ خط اسی مقصد سے لکھا جاتا ہے کہ جس کے نام یہ خط لکھا جاتا ہے وہ اسی کے مضمون کے موافق حکم نافذ کر سکتا ہے) اور در حقیقت خط در حقیقت گواہی کی نقل ہے۔

ويختص بشرائط الخ اور یہ ایسے شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جن کو ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کریں گے۔

توضیح:-اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، اگر خصم یعنی مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر گواہی دی تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، کتاب حکمی سے مراد، اس کی مخصوص شرطیں، تفصیل، دلائل

ويختص بشرائط الخ خط حکمی کو خط حکمی اس لئے کہا جاتا ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اسی خط کے موافق حکم قضاء جاری کر سکتا ہے، اس کی حقیقت گواہی کو نقل کر دینا، لیکن اس کام کے لئے کچھ مخصوص شرطیں ہیں جن کی تفصیل بعد میں آئے گی، ان میں سے چند یہ ہیں کہ اس خط میں یہ پانچ معلومات ہوں یعنی (۱) شخص معلوم کی طرف سے (۲) شخص معلوم کے نام (۳) شخص معلوم کے حوالہ سے (۴) مقصد معلوم کے لئے، (۵) طریقہ معلوم کے ساتھ (شخص معلوم کے خلاف) ع۔

امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسا خط تمام منقولات مثلاً: جانوروں اور کپڑوں وغیرہ کے معاملات میں مقبول ہوتا ہے، متاخرین مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی بھی ہے، اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اگر کسی نے اس سے اختلاف کیا ہے تو اس کی بنیادی بات یہ ہے کہ ایسی اعیان جن پر دعوی ہو رہا ہو ان کی گواہی کے لئے اس چیز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مکتوب الیہ قاضی کے سامنے یہ چیزیں موجود نہیں ہوتی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے خط کے جائز ہونے کی بنیاد اس کی ضرورت کا ہونا ہے، اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ دین ہونے سے مدیون کی طرف اشارہ ضرور ہوتا ہے، حالانکہ بالاتفاق دیون میں ایسے خطوط لکھنے کو جائز رکھا گیا ہے، تو اعیان میں بھی جائز ہوگا،

مذکورہ پانچ معلوم کو اکٹھے کرنے کی مثال اس مفروضہ سے واضح کی جاتی ہے تاکہ اسی ایک صورت پر باقی دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا جاسکے، اب قرضہ کے بارہ میں ایک صورت پیش کی جارہی ہے، یہ خط فلاں بن فلاں کی طرف سے ہے جو اس حلقہ اور اس ضلع اور اس شہر کا قاضی ہے اس شخص کے نام جو فلاں بن فلاں اور فلاں حلقہ، ضلع اور شہر کا قاضی ہے، السلام علیکم احمد اللہ الذی لا الہ الا ھو و علی رسولہ سیدنا محمد و آلہ و صحبہ وسلم (بعد حمد او صلوۃ رسول علیہ السلام)۔ آپ کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فلاں بن فلاں کی پشاوری قوم خٹک کا ایک فرد میرے پاس آیا اور اس نے یہ بیان کیا کہ فلاں بن فلاں جو انہی کا باشندہ ہے اس پر میرا ایک حق لازم اور باقی ہے اور مجھے اس نے یہ درخواست کی کہ آپ اس سلسلہ کے جو گواہ میں لے کر آیا ہوں اس کے بیانات اور گواہی سن کر جو آپ مناسب سمجھیں اسے آپ تحریر کردیں چنانچہ میں نے اسی کے مطابق اس کے گواہوں کو سامنے بلوا کر میں نے ان کے بیانات قلم بند کر لئے، اس طرح سے کہ اس کے گواہ فلاں بن فلاں اور فلاں بن فلاں ہیں (جتنے بھی ہوں، ان سب کے پورے نام و نسب مع حلیہ اور قوم اور سکونت کے بیان کرے) ان گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں بن فلاں مدعی کا فلان بن فلاں مدعی علیہ (جس کا تذکرہ اوپر کیا جاچکا ہے اتنا روپیہ اور مال (پوری تفصیل اور صفت کے ساتھ) وہ اب تک واجب الاداء قرضہ ہے اور اس نے مجھ سے کسی نے وکیل بن کر کچھ بھی وصول نہیں کیا ہے اور نہ میں نے کچھ یا سب قرضہ پر کسی حوالہ کو قبول کیا ہے اور نہ میری طرف سے کسی نے اسے وصول کیا ہے۔

پھر یہ کہ میں نے اسی درخواست کے مطابق ان سے قسم لی ہے بیان کرے پھر یہ لکھے) اور اس کے قسم کھانے کے بعد سے اب تک مدعی کا یہ حق اس پر مدعی علیہ پر باقی ہے، پھر اس نے یہ بھی درخواست کی ہے کہ میرے نزدیک اس کے دعوی سے جو بھی حق ثابت ہوتا ہو وہ میں آپ کو لکھ دوں، اسی لئے میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے اور اس پر میں نے گواہ مقرر کر دیئے ہیں کہ یہ میرا ہی خط ہے اور اس پر مہر لگی ہوئی میری ہی مہر ہے، اور اس مضمون کو میں نے ان گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنادیا ہے پھر اسے لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگادی ہے (اگر اس خط پر گواہوں کے بھی دستخط اور مہریں لگادیں جائیں تو بہتر ہوگا، پھر لفافہ پر یہ عنوان یا پتہ لکھا جائے کہ یہ خط فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کی طرف سے فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام ہے، اور وہ خط اس مدعی کے حوالہ کردے، جب مدعی اس خط کو مکتوب الیہ قاضی کے پاس جاکر یہ بیان کرے کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ مکتوب الیہ قاضی اس دعوی کے ثبوت میں گواہ طلب کرے لیکن جب تک وہ مدعی علیہ وہاں سے بلوا نہ لیا جائے اس وقت تک ان گواہوں سے گواہی نہ لے، اس میں حاضر مدعی علیہ کی طرف سے بھی اس اقرار کا لینا ضروری ہے کہ یہی وہ مدعی علیہ ہے اور جب وہ اس بات کی پوری تصدیق کرلے تو ان کی گواہی قبول کرے ان کی سماعت کرے، اور اگر وہ شخص خود کو مدعی علیہ فلاں شخص ہونے سے براءت کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے یہ ثابت کرے کہ یہی شخص ہمارا مدعی علیہ اور ہمارا مطلوب ہے، اس کے مدعی علیہ ثابت ہوجانے کے بعد، پھر مدعی کے گواہوں سے اس اقرار اور ثبوت کے بعد کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے جس کا ذکر کیا جارہا ہے، قاضی ان گواہوں سے یہ پوچھے کہ قاضی نے اس خط میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر گواہ بھی بنایا تھا کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے یہ مہر اسی قاضی کی لگی ہوئی ہے، پھر قاضی ان کے عادل ہونے سے متعلق دریافت حال کرے اور جب قاضی کے سامنے ان سب کا عادل ہونا بھی ثابت ہوجائے، تب جبتک مدعی علیہ اس کے سامنے حاضر نہ ہو اس خط کی مہر نہ کھولے، پھر اسی مدعی علیہ کے سامنے اس کی مہر توڑے پھر خط کھول کر اسے پڑھ کر سنائے پھر مدعی علیہ سے اس کی مضمون کا اقرار لے، اگر خط کے مضمون اور اسی کے مطابق بقایا کا وہ اقرار کرے تب اس پر قرض کو لازم کرے، اور اگر وہ اس سے انکار کرے تو اس سے قاضی پوچھے کہ تمہارے پاس اس سے انکار کی کوئی دلیل ہے، اگر دلیل ہے تو اسے پیش کرو، ورنہ میں تمہارے خلاف فیصلہ لکھ دوں گا، اس کے بعد بھی وہ کوئی دلیل معقول پیش نہ کرسکے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ سنادے اور لکھ دے اور اگر قابل قبول کوئی دلیل ہو تو اسے قبول کرلے، اس کی پوری تفصیل فتح القدیر اور فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے۔ م۔ الحاصل ایک قاضی کا حکمی خط

دوسرے قاضی کے نام ہونا جائز ہے۔

وجوازه لمساس الحاجة لان المدعى قد يتعذر عليه الجمع بين شهود و خصمه فاشبه الشهادة على الشهادة و قوله فى الحقوق يندرج تحته الدين والنكاح والنسب والمغصوب والامانة المحجودة والمضاربة المحجودة لان كل ذلك بمنزلة الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة و يقبل العقار ايضاً لان التعريف فيه بالتحديد و لا يقبل فى الاعيان المنقولة للحاجة الى الاشارة وعن ابى يوسف انه يقبل فى العبددون الامة لغلبة الاباق الاباق فيه دونها وعنه انه يقبل فيهما بشرائط تعرف فى موضعه وعن محمد انه يقبل فى جميع ما ينقل و يحول وعليه المتاخرون رحمهم الله.

ترجمہ :- اور ایسے خط کا جائز ہونا مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعی علیہ سب کو ایک جگہ میں جمع کر لینا مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے اس خط کا لکھنا جائز ہوا، جیسے گواہی پر گواہی جائز ہوتی ہے۔ (ف۔ مثلاً: کسی معاملہ میں دو شخص گواہ ہیں لیکن ان گواہوں کا دوسرے شہر میں جا کر گواہی دینا انتہائی مشکل ہے، اس لئے انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنا دیا، جنہوں نے اس جگہ جا کر اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دی تو یہ جائز ہوتا ہے، اور آئندہ ان شاء اللہ اس کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

وقوله فى الحقوق الخ اوپر مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حقوق میں قبول ہے، تو ان حقوق میں قرضہ و نکاح و نسب و مغصوب اور جس امانت اور حل مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے حکم میں ہے اور وصف بیان کر دینے سے ان کی شناخت ہو سکتی ہے، یعنی ان کی طرف خاص اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، **ویقبل الخ** اور قاضی کا یہ خط عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں بھی مقبول ہوتا ہے، کیونکہ ایسی جائیداد کی چوحدی یا حدود اربعہ بیان کر دینے سے اس کی پہچان ہو جاتی ہے اور منقولہ سامان میں یہ خطوط مقبول نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اور غلام و باندی بھی اعیان منقولہ میں داخل ہیں) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غلام کے بارے میں یہ خط مقبول ہوگا لیکن باندی کے بارے میں مقبول نہ ہوگا، کیونکہ اکثر غلام بھاگتا ہے مگر باندی نہیں بھاگتی ہے (ف۔ اس بناء پر غلام کے معاملہ میں ضرورت پائی گئی) **وعنه انه يقبل الخ** اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ غلام و باندی دونوں کے بارے میں قاضی کا خط مقبول ہوگا، لیکن چند شرطوں کے ساتھ جو اپنی جگہ پر بالتفصیل مذکور ہیں (ف۔ یعنی مبسوط کی کتاب الاباق میں مذکور ہیں)۔

وعن محمد الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ قاضی کا خط ان تمام چیزوں میں بھی مقبول ہوگا جو ادھر سے ادھر منتقل کی جا سکتی ہوں اور متاخرین مشائخ بھی اسی خیال سے متفق ہیں (ف۔ امام شافعیؒ و مالک و احمدؒ کا یہی مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے: ع۔ اور اگر قاضی نے کسی معین قاضی کے نام خط نہیں لکھا بلکہ اس طرح لکھا کہ مسلمانوں کے قاضیوں اور حاکموں میں سے جسے بھی میرا یہ خط ملے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق میں یہ جائز نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور اس زمانہ میں لوگوں کا اسی قول پر عمل ہے۔

الخلاصہ :- خط میں تاریخ لکھنی بھی ضروری ہے ورنہ وہ خط مقبول نہ ہوگا، شہر کے قاضی کی طرف سے قصبہ کے قاضی کو تو لکھنا جائز ہے مگر اس کے برعکس جائز نہیں ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ ع۔

توضیح :- خط کے ذریعہ دوسرے قاضی کے پاس معاملہ حقوق کو منتقل کرنا کس طرح جائز ہوا، گواہی پر گواہی دینے کی صورت، الحقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل مسائل، حکم

اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يقبل الكتاب الابشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت الابحجة تامة وهذا لا نه ملزم فلا بدمن الحجة بخلاف كتاب الاستيمان من اهل الحرب لانه ليس بملزم و بخلاف رسول القاضي الى المزكى و رسوله الى القاضي لان الالزام بالشهادة لا بالتزكية .

ترجمہ:- خط لکھنے والے قاضی کا خط جس کے نام وہ خط لکھا گیا ہو وہ اسے قبول نہیں کرے گا، مگر اس صورت میں کہ دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی اگر مدعی اپنے قاضی کے پاس سے صرف اس کا خط اس کی مہر لگوا کر بھی لائے گا جب بھی دوسرا قاضی اسے قبول نہیں کرے گا ہاں اس وقت قبول کرے گا جب کہ اس کے ساتھ دو عادل گواہ بھی لائے خواہ وہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جو اس کی بات کی گواہی دیں کہ اسی لکھنے والے قاضی کا خط ہے اور اس پر اسی کی یہ مہر لگی ہوئی ہے، اور اسی نے ہمیں گواہ بنا کر بھیجا ہے لان الکتاب الخ کیونکہ خط سے خط مشابہہ ہوا کرتا ہے، اس لئے اس پوری حجت کے بغیر کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے قابل قبول نہ ہوگا، یہ حکم اس لئے ہے کہ خط ہی چیز وا کو لازم کرنے والا ہے، اس لئے اس کے ثبوت میں شرعی حجت کا ہونا ضروری ہے (ف۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے، بخلاف اس خط کے جو اہل حرب میں سے کسی نے امان چاہنے کے لئے لکھا ہو کہ اس کے ساتھ گواہی ضروری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ لازم کرنے والی چیز نہیں ہے (ف۔ کیونکہ گواہی کی وجہ سے قاضی کا حکم لازم ہوگا تزکیہ کی وجہ سے لازم نہ ہوگا (ف۔ یعنی اس موقع اگر یہ کہا کہ جب قاضی نے گواہ کو عادل ثابت کرنے والے یعنی مزکی کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو وہ گواہوں کے بغیر یہ قبول کر لیتا ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے، حالانکہ اس کے عادل کہہ دینے سے ہی گواہ عادل ہو کر حق لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر مزکی نے اپنا آدمی قاضی کے پاس بھیجا کہ وہ فلاں گواہ عادل ہے تو قاضی بھی گواہوں کے بغیر اسے قبول کر لیتا ہے، حالانکہ اس سے بھی حجت لازم ہو جاتی ہے، پس اسی شبہہ کا مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ اس کا حجت ہونا اس ایلچی کے ذریعہ سے نہیں ہے، بلکہ اس گواہی کی وجہ سے ہے جو ایلچی کے ذریعہ سے عادل مانے گئے۔

توضیح:- ایک قاضی کے خط کو جو دوسرے قاضی کے نام لکھا گیا ہو دوسرا قاضی اس خط کو فوراً قبول کرلے گا، تفصیل، حکم، دلائل

قال ويجب ان يقرأ الكتاب عليهم ليعرفوا ما فيه او يعلمهم به لانه لا شهادة بدون العلم ثم يختمه بحضرتهم و يسلمه اليهم كيلا يتوهم التغيير وهذا عند ابى حنيفة ومحمدؒ لان علم ما فى الكتاب والختم بحضرتهم شرط وكذا حفظ ما في الكتاب عندهما ولهذا يدفع اليهم كتاباً آخر غير مختوم ليكون معهم معاونة على حفظهم و قال ابويوسفؒ آخراً شيئ من ذلك ليس بشرط والشرط ان يشهدهم ان هذا كتابه و خاتمه وعن ابى يوسف ان الختم ليس بشرط ايضاً فسهل فى ذلك لما ابتلى بالقضأ و ليس الخبر كالمعاينة و اختار شمس الائمة السرخسيؒ قول ابى يوسفؒ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی (اول) کو چاہئے کہ اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو پڑھ کر سنا دے تاکہ وہ لوگ بھی اس خط مضمون سے واقف ہو جائیں، یا خود (زبانی) ان کو اس کے مضمون سے واقف کر دے کیونکہ جبتک اصل مضمون سے واقفیت نہ ہو اس کی گواہی کس طرح دے سکتا ہے، پھر ان لوگوں کے سامنے ہی اس پر مہر لگا کر ان کے حوالہ کر دے، تاکہ اس میں تغیر کا کوئی وہم نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے، کیونکہ خط کے مضمون کو جاننا اور گواہوں کے سامنے مہر لگانا شرط ہے، اسی طرح ان دونوں یعنی طرفین کے نزدیک خط کے مضمون کا یاد ہونا بھی شرط ہے، اسی لئے قاضی کاتب (یعنی اول قاضی) ان گواہوں کو بغیر

مہر کے ایک تحریر حوالہ کردے تاکہ ان کو اس تحریر سے مضمون ذہن نشین رکھنے میں مدد ملے، و قال ابو یوسفؒ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان باتوں میں سے کوئی بات شرط نہیں ہے، بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ قاضی ان کو اس بات پر گواہ بنالے کہ یہ خط میرا ہے اور اس پر مہر بھی میری ہے (ف۔ اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت ہے)۔

وعند ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ قاضی کاتب (اول قاضی) کی مہر کی بھی شرط نہیں ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے یہ آسانی اس وقت نکالی جب خود قاضی القضاء بنے اور خبر کا درجہ آنکھوں سے دیکھنے کے برابر نہیں ہوتا ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے (ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ قاضی القضاء ہوئے تو یہ محسوس کیا کہ ایسی شرطیں لگانے سے لوگوں کو سخت تکلیف ہوتی ہے جبکہ شریعت اسلامی صرف آسانی کے واسطے آئی تھی، پس یہ محسوس کر کے یہ فیصلہ کردیا کہ قاضی کی طرف سے مہر لگانے کی بھی شرط نہیں ہے، اور بظاہر مصنف ہدایہؒ کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دستاویزات میں بالاجماع اس بات کی شرط ہوتی ہے کہ گواہ اس دستاویز کے مضمون سے باخبر ہو۔ ع۔

توضیح:- کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کردے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کردینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فاذا و صل الی القاضی لم یقبله الا بحضرة الخصم لانه بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضور بخلاف سماع القاضی الکاتب لانه للنقل لا للحکم قال فاذا سلمه الشهود الیه نظر الی ختمه فاذا شهدوا انه کتاب فلان القاضی سلمه الینا فی مجلس حکمه و قضائه و قرأه علینا وختمه فتحه القاضی وقرأه علی الخصم والزمه ما فیه و هذا عند ابی حنیفة ومحمدؒ و قال ابویوسفؒ اذا شهدوا انه کتابه و خاتمه قبله علی مامر ولم یشترط فی الکتاب ظهور العدالة للفتح والصحیح انه یفض الکتاب بعد ثبوت العدالة کذا ذکره الخصافؒ لانهاربما یحتاج الی زیادة المشهود وانما یمکنهم اداء الشهادة بعد قیام الختم وانما یقبله المکتوب الیه اذا کان الکاتب علی القضاء حتی لومات اوعزل او لم یبق اهلاً للقضاء قبل وصول الکتاب لا یقبله لانه التحقق بواحد من الرعایا ولهذا لا یقبل اخباره قاضیاً اٰخر فی غیر عمله او فی غیر عملهما وکذلك لومات المکتوب الیه الا اذا کتب الی فلان بن فلان قاضی بلد کذا والیٰ کل من یصل الیه من قضاة المسلمین لان غیره صار تبعاً له وهو معرف بخلاف ما اذا کتب ابتداءً الی کل من یصل الیه علی ما علیه مشائخناؒ لانه غیر معرف ولو کان مات الخصم ینفذ الکتاب علی وارثه لقیامه مقامه ولا یقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحدود والقصاص لان فیه شبهة البدلیة فصار کالشهادة علی الشهادة ولان مبناهما علی الاسقاط و فی قبوله سعی فی اثباتهما.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب اول قاضی کا خط مکتوب الیہ یعنی دوسرے قاضی کو ملے تو وہ اسے فوراً قبول نہ کرے مگر خصم کے سامنے ہی اسے قبول کرلے (ف۔ یعنی مدعی علیہ کے وہاں پہنچ جانے پر اس کے سامنے اس خط کو خود مدعی یا اس کے گواہوں سے لے) کیونکہ یہ خط ادائیگی گواہی کے حکم میں ہے، اس لئے مدعی علیہ کا حاضر رہنا بھی ضروری ہوا (ف۔ کیونکہ گواہی اسی وقت قبول کی جاتی ہے جبکہ مدمقابل یا خصم سامنے میں ہو) بخلاف سماع الخ برخلاف قاضی کاتب یعنی پہلے قاضی کی گواہی سننے کے، کیونکہ اس وقت کی گواہی صرف سننے کے بعد دوسروں تک اسے پہنچادینے کے لئے ہوتی ہے، اس پر فوری حکم نافذ کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی دوسرا قاضی یا وہ جس کے نام خط آیا ہے وہ تو اس گواہی کو اس لئے قبول کرتا ہے

تا کہ اس کے موافق حکم کرے اس لئے مدعی علیہ کا وہاں پر موجود رہنا ضروری ہوتا ہے اور پہلے قاضی نے یعنی جس نے خط لکھ کر بھیجا ہے ان کی گواہی صرف اس لئے سنی تھی کہ خط لکھنے میں اسے بھی لکھ دے اور نقل کر دے اور اس لئے نہیں سنی تھی کہ اس مدعی علیہ پر جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے، یعنی اس کے غائبانہ ہی میں اس پر حکم لگادے، اس لئے وہاں پر مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر بھی اس کا سننا جائز تھا، اور قدوری کی شرح اقطع میں ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مدعی علیہ (خصم) کا وہاں پر حاضر رہنا شرط نہیں ہے۔ع۔ اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ یہی آسان صورت ہے)۔م۔

قال فاذا الخ قدوریؒ نے پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جب گواہوں نے (فریق ثانی خصم کی موجودگی میں) دوسرے قاضی کو پہلے قاضی کا خط پہنچادیا تو یہ قاضی سب سے پہلے اس خط کے اوپر کی مہر کو دیکھے گا، پھر جب گواہ سب یہ گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے، اسی نے ہمیں یہ خط اپنے دربار (مجلس حکم و قضاء) میں دیا تھا اور اسی نے ہمیں یہ پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر اپنی مہر بھی لگادی تھی تب یہ دوسرا قاضی جس کے نام وہ خط ہے اس کو کھول کر مدعی علیہ یعنی خصم کو پڑھ کر سنادے، اور اس کے خلاف اس خط میں جو لکھا ہوا ہے اس پر لازم کر دے (ف۔ بشرطیکہ قاضی کی رائے میں وہ شریعت کے حکم کے موافق بھی ہو اور وہ مدعی علیہ اس کے خلاف قوی دلیل نہ دے سکتا ہو) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے، **وقال ابو یوسفؒ الخ** اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب گواہ سب اس بات کی گواہی دیدیں کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے قبول کرلے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں کے عادل ہونے کو بھی جاننا اور تحقیق کرنا شرط نہیں کیا جاچکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں سے عادل ہونے کے ثابت ہونے کے بارے میں بھی تحقیقات کرلے تب خصافؒ نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ کبھی زیادہ گواہوں کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ زائد اور نئے گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ یہ اس پر مہر لگی ہوئی اور موجود ہو، اس جگہ مصنفؒ نے اب تک یہ نہیں فرمایا کہ اس خط کے کاتب یعنی پہلے قاضی کا اس وقت تک اپنے عہدہ پر موجود رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، اس لئے اب یہ فرمارہے ہیں)۔

وانما یقبلہ الخ اور دوسرا قاضی یعنی مکتوب الیہ اس خط کو اسی وقت قبول کرے گا جب کہ اس کاتب یعنی پہلا قاضی اب بھی اپنے عہدۂ قضاء پر باقی ہو، اس بناء پر اگر خط پہنچنے سے پہلے وہ قاضی مرگیا یا معزول کر دیا گیا، یا قاضی رہنے کے قابل نہیں رہا (مثلاً: وہ اندھا ہو گیا) یعنی اس دوسرے قاضی یا مکتوب الیہ تک خط پہنچنے سے پہلے ہی پہلا قاضی مرگیا یا اس عہدہ سے اسے علیحدہ کر دیا گیا یا قاضی رہنے کے لائق نہ رہا) تو یہ دوسرا قاضی اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اب عوام میں سے ایک فرد ہو گیا۔ف۔ اور اس کی خبر قبول نہیں ہو سکتی ہے) اسی وجہ سے اگر ایک قاضی کو کچھ خبر سناتا ہے تو اس خبر کو قبول کرنا دوسرے ایسے قاضی پر لازم نہیں ہوتا جو اس کے حلقہ اور عملداری نہ ہو یا دونوں کے عمل میں نہ ہو (ف۔ مثلاً قاضی نے اپنی ولایت اور حلقہ سے باہر دوسرے قاضی کو خبر دی تو وہ قبول نہ کرے گا، اسی طرح اگر دونوں قاضی کسی ایسی جگہ میں ہوں جو دونوں میں سے کسی کا بھی حلقہ اور علاقہ نہ ہو اور ایک نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں شخص پر ثابت ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کر سکتا ہے۔

وکذلک لومات الخ اسی طرح اگر مکتوب الیہ مرگیا ہو (ف۔ تو بھی پہلے قاضی کا خط بے فائدہ ہو جائے گا کیونکہ جس مخصوص شخص کو اس میں خطاب کیا گیا تھا وہ اب باقی نہ رہا **الا اذا کتب الخ** لیکن اگر قاضی اول (کاتب) نے اس میں اس طرح خطاب کیا ہو کہ یہ خط فلاں بن فلاں کے نام ہے جو فلاں ضلع اور علاقہ کا قاضی ہے اور ہر اسی قاضی کے نام ہے جو مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ہے اور اسے یہ خط ملے، (تو وہ خط ضائع نہ ہوگا، بلکہ جس قاضی کو بھی وہ خط ملے گا اور وہ مدعی علیہ اس کی ولایت اور حلقہ میں ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا، کیونکہ جو شخص مکتوب الیہ کا غیر ہو یعنی خاص اس کے نام کا خط نہ ہو وہ مکتوب الیہ کے تابع

ہو جائے گا، اگرچہ وہ غیر شخص بھی معلوم ہو (ف۔ کیونکہ وہ مکتوب الیہ کا قائم مقام ہے یا مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ایک قاضی ہے، بہر حال وہ بالکل نامعلوم یا مجہول شخص نہیں ہے، اور تابع بن کر بہت سی چیزیں ثابت ہو جاتی ہیں۔

بخلاف ما الخ بر خلاف ایسی صورت کے کہ شروع ہی میں ان کا الفاظ سے خطاب کیا ہو کہ ہر ایسے قاضی کے نام جسے یہ خط ملے (ف۔ کیونکہ یہ مکتوب الیہ مستقل ہو گا ضمناً نہ ہو گا، مگر اس کی تعیین نہیں ہے، اس لئے یہ اس قول کی بناء پر جائز نہ ہو گا جو مشائخ کا مذہب ہے، کیونکہ یہ شخص معروف نہیں ہے (ف یعنی ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر خط کا عنوان یا مکتوب الیہ مستقل یہی ہو کہ جس قاضی کو بھی یہ خط ملے وہی اس کے مطابق عمل کرے تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ وہ مخاطب مجہول ہے، اور اگر کسی خاص قاضی کو تو لکھا مگر اس کے تابع کر کے مسلمانوں کے ہر قاضی کو مخاطب بنالیا تو جائز ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی صورت بھی جائز ہو گی، **ولو کان مات الخ** اور اگر قاضی نہیں بلکہ وہ خصم یعنی مدعی علیہ مر گیا ہو تو مکتوب الیہ قاضی اس خط کے مضمون کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا، کیونکہ اب اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہے۔ **ولا یقبل الخ** اور حدود و قصاص میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام مقبول نہ ہو گا، کیونکہ اس میں بدل جانے کا شبہ ہے یعنی قاضی کاتب کے بدلے مکتوب الیہ ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہی پر گواہی ہوتی ہے، حالانکہ وہ حدود اور قصاص میں مقبول نہیں ہے، اس لئے کہ حدود و قصاص کی بنیاد ہی اسقاط پر ہے یعنی یہ چیزیں ساقط کر دی جاتی ہیں، جبکہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کو لکھنے سے حدود و قصاص ثابت کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا اس سلسلہ میں قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام مالک واحمدؒ کے نزدیک قبول ہے)۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچتے ہی وہ اسے قبول کر لے، دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے تک اگر پہلا قاضی عہدہ سے نکال دیا جائے یا مر جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل اخر ویجوز قضاء المرأة فی کل شیئ الافی الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فيهما و قد مر الوجه وليس للقاضی ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك لانه قلد القضاء دون التقليد به فصار كتوكيل الوكيل بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنافی الاستخلاف دلالةً ولا كذلك القضاء ولو قضى الثانی بمحضر من الاول او قضى الثانی فاجاز الاول جاز كما فی الوكالة وهذا لا نه حضره رای الاول وهو الشرط واذا فوضّ اليه يملكه فيصير الثانی نائبا عن الاصل حتىٰ لايملك الاول عزله الا اذا فوض اليه العزلٌ هو الصحيح.

ترجمہ:- دوسری فصل:- عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے کیونکہ عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے جس کی وجہ سے پہلے گذر چکی ہے (ف۔ وہ یہ کہ قضاء سے متعلق احکام گواہی سے ہی حاصل ہوتے ہیں اور عورت کی گواہی چونکہ حدود و قصاص جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہیں ہے، اور حکم قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں اس کی گواہی جائز ہے تو حکم قضاء بھی جائز ہے، **ولیس للقاضی الخ** اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء کے لئے کسی دوسرے شخص کو اپنا قائم مقام بنائے البتہ اس صورت میں کر سکتا ہے جبکہ اسے یہ اختیار دیدیا گیا ہو، امام شافعیؒ و مالک واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر سلطان نے اس کو اپنا خلیفہ بنانے کا اختیار دیا ہو تو بالاجماع جائز ہے، اور اگر خاموشی اختیار کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اگر اس سے انکار کر دیا گیا ہو تو بھی بالاجماع جائز ہے۔

لانہ قلد الخ کیونکہ صرف اسے قاضی بنادیا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کسی وکیل کا کسی دوسرے کو وکیل بنانا کہ اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی جگہ پر دوسرے کسی کو وکیل مقرر

کردے، بخلاف اس شخص کے جسے جمعہ کی نماز پڑھانے کا ذمہ دار بنایا گیا ہو کہ وہ اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ مقرر کردے کیونکہ جمعہ کا وقت تو فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے جمعہ کا وقت مختصر اور محدود ہوتا ہے، پس جمعہ کی نماز کے لئے ذمہ دار بنانے کا مطلب دلالۃً یہی ہوتا ہے کہ وقت ضرورت اپنی جگہ پر دوسرے کو بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں، لیکن قاضی کے عہدہ میں یہ بات نہیں ہے، اور اگر خلیفہ نے پہلے قاضی کی موجودگی میں حکم دیا یا خلیفہ نے حکم دیا اور اصل قاضی نے بھی اس کی اجازت دی تو جائز ہے۔ (ف۔ یعنی جمعہ کی نماز کے لئے مجبوری کی صورت میں جبتک سلطان کو خبر دے کر دوسرے امام کے لئے خبر دی جائے گی، اس وقت تک نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اسے اس کام کی ذمہ داری سونپی گئی ہے تو گویا یہ ماننا ہو گا کہ اسے اس بات کی بھی اجازت کی ضرورت ہو گی لیکن اگر قاضی نے اجازت حاصل کئے بغیر از خود کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا اور اس نے اسی قاضی کی موجودگی میں کسی معاملہ کا فیصلہ سنادیا، یا قاضی کے غائبانہ میں حکم دیا اور اس قاضی کو اس کی اطلاع ہونے پر اس نے بھی اسی کو باقی رکھا تو اب جائز ہو گیا، جیسے وکیل نے مؤکل کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کر دیا اور اس وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں یا اس کی اجازت سے کام کیا تو جائز ہو گا۔

وھذا لانہ الخ اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم میں پہلے دوسرے کو اپنا خلیفہ بھی بنا سکتے ہو تو اس وقت دوسرا شخص اپنے اصل قاضی کا نائب اور خلیفہ ہو جائے گا، اسی بناء پر قاضی اب اسے معزول نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر سلطان نے قاضی سے یہ کہہ دیا ہو کہ تم کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ تم جسے چاہو اسے اپنا نائب مقرر کر لو، تب وہ خلیفہ بنا سکتا ہے اور اب وہ خلیفہ گویا براہ راست سلطان کی طرف سے نائب قاضی ہو گیا، پھر اگر اسے یہ بھی کہہ دیا ہو کہ جب چاہو اسے معزول بھی کر سکتے ہو تب قاضی کے معزول کرنے سے وہ نائب معزول بھی ہو جائے گا ورنہ سلطان ہی کے حکم سے معزول ہو گا۔

توضیح:۔ فصل اخر، حدود و قصاص میں عورت کا حکم قضاء جائز ہے یا نہیں، کیا قاضی دوسرے کو اپنا نائب قاضی بنا سکتا ہے، جمعہ کی نماز پڑھانے اور انتظام کے لئے جسے ذمہ دار بنایا گیا وہ دوسرے کو اپنا نائب بنا سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، احکام، دلائل

قال واذا رُفع الی القاضی حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب او السنۃ او الاجماع بان یکون قولاً لا دلیل علیہ و فی الجامع الصغیر وما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اخر یری غیر ذلک امضاہ والاصل ان القضاء متی لاقی فصلاً مجتہداً فیہ ینفذو لایرد غیرہ لان اجتہاد الثانی کاجتہاد الاول و قد ترجح الاول باتصال القضاء بہ فلا ینقض بما ھو دونہ۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی حاکم کا حکم قاضی کے سامنے لایا جائے تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا مگر اس صورت میں نافذ نہیں کرے گا کہ وہ حکم قرآن مجید یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف ہو اس بناء پر کہ یہ ایسا قول ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے (ف۔ حاکم نے یہ حکم دیا ہے کہ فلاں شخص نے بارہ سال سے اپنے قرضہ کا مطالبہ نہیں کیا ہے اس لئے مطالبہ میں تاخیر ہو گئی ہے لہذا ایسا قرضہ ساقط کر دیا جائے، تو یہ قول بلا دلیل ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ ع۔

اور اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس میں ایک حکم دیدیا ہو تو یہ حکم نافذ ہو جائے گا، پھر اگر دوسرے قاضی نے اسے باطل کر دیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر قاضی اعلیٰ یا بڑے اور اصل قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا تو وہ پہلے قاضی کے فیصلہ کو نافذ کردے اور دوسرے قاضی کے فیصلہ کو باطل کردے۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جس مسئلہ میں مجتہدوں نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں ایک فیصلہ دیدیا اس کے بعد کوئی دوسرا قاضی آیا اور آنے والے کی رائے اس کے مخالف ہو تو پہلے فیصلہ کو ہی نافذ کرے: ف۔

یعنی پہلے قاضی نے جو حکم دیا اگر چہ وہ دوسرے قاضی کے اجتہاد سے مخالف ہو تو پہلے قاضی ہی کے فیصلہ کو نافذ کرے۔ **والاصل ان الخ** اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی اجتہادی صورت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اسے باطل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ اس دوسرے قاضی کا بھی اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے برابر ہوتا ہے، اور پہلے اجتہاد کے ساتھ جب قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو اسی کو ترجیح ہوتی ہے، اور وہ صرف دوسرے کے اجتہاد سے باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ دوسرا اجتہاد پہلے کے مقابلہ میں کمزور ہو گیا ہے (ف۔ یعنی جب یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے، یعنی یہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے بلکہ مجتہدوں نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور اجتہاد میں خطا ہونے کا بھی احتمال رہ جاتا ہے تو جس طرح پہلے مجتہد کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے اسی طرح دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے، کیونکہ کوئی بھی مجتہد صرف اپنے ہی اجتہاد کو یقینی طور سے صحیح اور دوسرے کو خطا نہیں کہہ سکتا ہے، اس بناء پر پہلے قاضی اور دوسرے قاضی دونوں کا اجتہاد برابر ہوا، لیکن پہلے قاضی کے اجتہاد کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل ہو گیا ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہو گئی، اور دوسرے قاضی کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل نہیں ہوا ہے، اس لئے اس اجتہاد کا درجہ پہلے سے کمتر ہوا اسی لئے پہلے قاضی کے حکم کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ ع۔م۔

توضیح:۔ کسی حاکم کا کوئی حکم کسی قاضی کے سامنے لایا جائے تو وہ کیا کرے، اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس کے بارے میں ایک فیصلہ کر لیا تو ایسا فیصلہ لازم العمل ہو گا یا نہیں، وہ فیصلہ دوسرے قاضی کے فیصلہ سے متفق ہو یا مختلف ہو، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قضى فى المجتهد فيه مخالفاً لرأيه ناسياً لمذهبه نفذ عند ابى حنيفةؒ وان كان عامدا ففيه روايتان ووجه النفاذ انه ليس بخطأ بيقين وعندهما لا ينفذ فى الوجهين لانه قضى بما هو خطأ عنده وعليه الفتوىٰ ثم المجتهد فيه ان لايكون مخالفا لما ذكرنا و المراد بالسنة المشهورة منها و فيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض و ذلك خلاف وليس باختلاف والمعتبر الاختلاف فى الصدر الاول.

ترجمہ:۔ اور قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حکم نافذ ہو جائے گا اور اگر اس نے ایسا قصداً کیا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں (ف۔ یعنی ایک روایت میں اس کا حکم نافذ نہ ہو گا اور اسی پر شمس الائمہ اور جندی فتویٰ دیتے تھے۔ اور دوسری روایت میں وہ حکم نافذ ہو جائے گا، اس پر صدر الشہید اور شیخ ظہیر الدینؒ فتویٰ دیتے تھے، **ووجه النفاذ الخ** حکم نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے نزدیک یہ حکم یقینی طور سے خطا نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک خواہ بھول کر ہو یا قصداً ہو دونوں صورتوں میں قاضی کا حکم نافذ نہ ہو گا، کیونکہ اس نے ایک ایسا حکم نافذ کیا ہے جو خود اس کے نزدیک خطا ہے اسی پر فتویٰ بھی ہے (ف۔ اور یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔ ع۔ اور شاید یہ حکم اس لئے ہے کہ اس زمانہ میں قاضیوں کی نیتیں بدل گئی ہیں، اس لئے ان کو کسی ظلم کا موقع حاصل نہ ہو اگر چہ دلیل سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ قاضی کا حکم یہی نافذ ہونا چاہئے، کیونکہ قاضی نے اپنے خیال کے مطابق خطا کا حکم نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہی حکم صحیح ہو، اگر چہ اس کا اپنا میلان اپنی رائے کی طرف زیادہ ہو، پھر بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید حکم دیتے وقت اسے تردد ہوا ہو اور اب جب کہ اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا تو قاضی کے حکم صحیح مان لینے میں صرف قاضی کے خیال پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہو گا، اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا چاہئے، اسی بناء پر فتاوی الصغریٰ میں ہے کہ مذہب کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہو گا۔ ع۔م۔

ثم المجتهد فيه الخ پھر مجتہد فیہ سے ایسا مسئلہ مراد ہے جو مذکورہ بالا کے یعنی قرآن مجید و سنت و اجماع کے مخالف نہ ہو، اور سنت سے بھی مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو۔ف۔ یعنی جو سنت کے صدر اور سلف صحابہ و تابعینؒ ہی میں شہرت کے درجہ پر پہنچ گئی ہو، جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے اور اس کی نقل ہم تک اسناد صحیح مشہور کے ساتھ پہنچی ہو، اور قرآن مجید کی نص سے مراد وہ آیات ہیں جن کی تاویل میں سلف نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ باپ کی ہمبستر خواہ بیوی ہو یا باندی ہو اس کے بیٹے کا نکاح جائز نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی قاضی نے اس کے جواز کا حکم دیا تو جس قاضی کے پاس یہ خط پہنچے وہ فوراً اسے پھاڑ دے۔ع۔

وفيما اجتمع الخ اور جس بات پر جمہور سلف نے اتفاق کیا ہو یعنی اکثر اور بڑے علماء نے اس پر اتفاق کیا ہو، تو اس میں بعض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اسے اختلاف نہیں بلکہ خلاف کہا جائے گا(ف۔ یعنی جس مسئلہ پر اکثر اور چوٹی کے علماء نے اتفاق کر لیا ہو لیکن قاضی نے اس کے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس اس خط کو پیش کیا جائے وہ اسے وہیں پر پھاڑ دے، کیونکہ یہ اجماع کے مخالف ہے اور اختلاف کرنا اسی کو کہتے ہیں کہ کسی کام کا طریقہ بھی مختلف ہو اور اس کا مقصود بھی مختلف ہو، اور اختلاف کرنا اسے کہتے ہیں کہ مقصود تو سب کا ایک ہو مگر اس کے طریقے جدا ہوں، اس وقت مصنفؒ کے کلام سے یہ مراد لی جا رہی ہے کہ کچھ علماء نے جمہور علماء سے اختلاف کیا مگر اس کے اجتہاد کو لوگوں میں نہیں مانا، مثلاً: ابن عباسؓ نے فضل ربوا کی بعض صورتوں کو جائز رکھا ہے لیکن کسی نے ان کی اتباع نہ کی بلکہ اس کے خلاف ہی کہا، جیسے کہ یہ ابتداء میں متعہ کو جائز کہتے تھے مگر دوسرے سب نے اس کی مخالفت کی اور اسے جائز نہیں رکھا، اکابر صحابہ کرام نے اس سے انکار کیا یہاں تک کہ ایسا کرنے والے کو مارنے کی دھمکی بھی دی، اب اگر کوئی قاضی ایسے اجتہاد پر حکم دے تو وہ قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر جمہور کے خلاف بعض اجتہاد ایسا ہو جسے اتباع رکھا گیا ہو تو وہ منعقد نہ ہوگا مثلاً: حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میراث میں میاں اور اس کی بیوی میں سے جو بھی مرا ہو اس کے ترکہ میں سے دوسرے کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کل کا تہائی اس کی والدہ کو ملے گا اور یہ اجتہاد ان کا ان کے نزدیک ہے، اس لئے اب اگر قاضی اس کے مطابق حکم کرے تو اسے مخالف اجماع نہیں کہا جائے گا کیونکہ عامہ علماء کے نزدیک اجماع صادق ہونے کے لئے سب کا اتفاق ہونا ضروری ہے۔م۔ع۔

معلوم ہونا چاہئے ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جگہ جگہ جو ناواقفیت پائی جاتی ہے، وہ حقیقت میں اجتہادی اختلاف ہے، اسے خلاف یا مخالف کا ہونا نہیں کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔ والمعتبر الاختلاف الخ اور مجتہد فیہ ہونے کے لئے وہ اختلاف معتبر ہوتا ہے جو ابتداء اسلام یا قرن اول میں ہو، یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں پایا گیا ہو، اور امام خصافؒ نے اس میں صحابہ کرام کے ساتھ تابعین فقہاء کو بھی شامل کیا ہے، اور وہ اختلاف معتبر نہ ہوگا جو مثلاً: حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے صدر اول کے فیصلہ کے خلاف حکم دیا تو وہ جس قاضی کے پاس جائے وہ اسے پھاڑ دے۔م۔ع۔

توضیح اگر قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا، تو وہ نافذ ہوگا یا نہیں، مجتہد فیہ سے مراد کیا ہے، خلاف اور اختلاف کے درمیان فرق، احناف و دیگر ائمہ کے درمیان ناموافقت سے کیا مراد ہے، تفصیل دلائل

قال و كل شيئ قضى بهٖ القاضي في الظاهر بتحريمة فهو في الباطن كذلك عند ابي حنيفة و كذا اذا قضى باحلال وهذا اذا كانت الدعوى بسبب معين وهي مسألة قضاء القاضي في العقود والفسوخ بشهادة الزور و قد مرت في النكاح.

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں حرام ہونے کا حکم دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز باطن یعنی عند اللہ بھی حرام ہو گی۔ (ف۔ مثلاً : عورت نے اپنے شوہر کے خلاف تین طلاق دینے کے جھوٹے گواہ پیش کر دیئے، اور قاضی کو ان کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو سکا اس لئے اس نے ان دونوں کے درمیان جدائیگی کر دی، پھر اس کی عدت سے فارغ ہونے کے بعد عورت سے دوسرے مرد نے شادی کر لی تو اس کے لئے اس عورت کے ساتھ ہمبستری کرنا اور بیوی کے دوسرے منافع حاصل کرنا ظاہر و باطن ہر طرح سے حلال ہو گا، اسی طرح پہلے شوہر کو بھی ظاہر کی طرح باطن میں بھی ہمبستری حلال نہ ہو گی۔ ع۔

و کذا اذا الخ اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا ہو۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز ظاہر کی باطن یعنی عند اللہ بھی حلال ہو جائے گی، مثلاً : ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کرنے پر دو جھوٹے گواہ پیش کر دیئے اور وہ اس کا انکار بھی کرتی رہی لیکن قاضی نے ان دونوں کی گواہی کو قبول کرتے ہوئے نکاح ہونے کا فیصلہ سنا دیا تو مرد کو اس عورت کے ساتھ ہمبستری اور عورت کو اس سے راضی رہنا یا اسے قابو دینا حلال ہو گا، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرام کرنے کی صورت میں دوسرے شوہر کو حقیقت حال معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بہر حال جائز ہے، اور صاحبینؒ و امام مالکؒ و شافعیؒ و احمد و زفرؒ کے نزدیک باطن یعنی عند اللہ اثر واقع نہیں ہوتا ہے یعنی حلت یا حرمت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ وهذا اذا كانت الخ اور یہ حکم جو ہم نے ذکر کیا ہے اس صورت میں ہے جبکہ دعویٰ کسی معین سبب کے ساتھ ہو (ف۔ مثلاً بیع یا طلاق یا عتاق کی وجہ سے ہو، اس بناء پر اگر مثلاً ملکیت کا دعوی سبب بیان کئے بغیر ہو تو بالاجماع قاضی کا حکم باطنی طور پر یعنی عند اللہ نافذ نہیں ہو گا، اور یہ اختلاف کسی معین سبب میں ہے۔

وهي مسئلة الخ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود و فسوخ میں قضاء قاضی کا مسئلہ ہے، جو کتاب النکاح میں گذر چکا ہے (ف۔ عقود سے مراد بیع و نکاح وغیرہ ہیں اور فسوخ سے مراد طلاق و عتاق وغیرہ کا فسخ ہونا ہے) اس بحث کی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے ہر قابل اور ذمہ دار شخص کو اپنے خاص تصرفات اور آپس میں معاملات کرنے کی اجازت دے رکھی ہے، لیکن جب لوگ آپس میں کسی بات پر سخت اختلاف کر بیٹھیں تو شریعت نے ان کے ہاتھوں کو تصرفات کے عمل کرنے سے روک کر قاضی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ قاضی کا فیصلہ جو کچھ بھی ہو وہ ان لوگوں کا فیصلہ مانا جائے، اس فرمان باری تعالیٰ کی بناء پر کہ (فان تنازعتم فی شیئ فردوه الى الله،) الاية، اس لئے جو کچھ شریعت کی طرف سے فیصلہ ہو گا وہی ان کا اپنا فیصلہ ہو گا، جب تمہید بیان ہو گئی تو معلوم ہونا چاہئے کہ جب کسی نے جھوٹے گواہوں کے ساتھ مثلاً : مرد نے عورت سے نکاح کا یا کسی چیز پر خریداری کا دعوی کیا کہ سب سبب معین میں سے ہیں تو اگر واقعۃً عورت نے نکاح قبول کیا ہو تا یا بائع نے وہ چیز فروخت کی ہوتی تو یہ سب مدعی کے لئے اور اس کے ملکیت میں آ جاتیں، لیکن یہ آپس میں اختلاف ہوا تو شریعت نے ان کو دیئے ہوئے اختیار میں کمی اور روک ڈال کر قاضی کے پاس جانے کا حکم دیا جہاں گواہ لانے کی ضرورت ہوئی اور جھوٹی گواہی اس طرح پیش کی کہ قاضی نے ان کو تسلیم کرتے ہوئے فیصلہ سنا دیا یوں کہا جائے گا کہ قاضی نے نکاح کر دیا یا بیع کر دی، اس لئے عورت مرد کے لئے حلال ہو گئی اور مال پر ملکیت ثابت ہو گئی جیسے ظاہر میں ہوتا ہے ایسے ہی باطن میں بھی ہو گا، اس کے بر خلاف جب سبب متعین نہ ہو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ظاہر میں یعنی عند الناس نافذ ہو گا لیکن باطل یعنی عند اللہ نافذ نہ ہو گا، کیونکہ اسباب میں اختلاف اور مزاحمت ہو گئی تو کسی خاص سبب سے قاضی نے حکم نہیں کیا، اور جب باطن میں سبب نہیں پایا گیا تو وہ چیز حلال بھی نہ ہو گی، اس مسئلہ کو بندہ مترجم نے کتاب النکاح میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور وہ حدیث جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے وہ اس بات میں صریح ہے کہ ملکیت کے مطلق دعوی میں سبب معین کے بغیر ظاہر میں قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے، اور جب حقیقت میں ملکیت نہ ہو تو باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور جس صورت میں

قاضی کی طرف سے سبب معین کا انعقاد ہو گیا تو اس میں باطن میں بھی نافذ نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

توضیح:۔وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں اس کے حرام ہونے یا حلال ہونے کا حکم دیا ہو تو کیا وہ چیز واقعۃً حرام یا حلال ہو جائے گی، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يقضي القاضي على غائب الا ان يحضر من يقوم مقامه وقال الشافعيؒ يجوز لوجود الحجة وهي البينة فظهر الحق ولنا ان العمل بالشهادة لقطع المنازعة ولا منازعة بدون الانكار ولم يوجد ولانه يحتمل الاقرار والانكار من الخصم فيشتبه وجه القضاء لان احكامهما مختلفة ولو انكر ثم غاب فكذلك الجواب لان الشرط قيام الانكار وقت القضاء و فيه خلاف ابي يوسفؒ ومن يقوم مقامه قد يكون نائباً بانابته كالوكيل او بانابة الشرع كالوصي من جهة القاضي و قد يكون حكما بان كان ما يدعي على الغائب سبباً لما يدعيه على الحاضر وهذا في غير صورة في الكتب اما اذا كان شرطاً لحقه فلا يعتبر به في جعله خصماً عن الغائب و قد عرف تمامه في الجامع.

ترجمہ:۔اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص پر حکم نہیں کرے گا مگر اس وقت جبکہ اس کی طرف سے دوسرا شخص (قائم مقام) حاضر ہو (ف۔ خواہ وہ شخص شہر سے دور ہو یا شہر ہی میں کہیں پر پوشیدہ ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں کہیں پوشیدہ ہو) تو اس پر قاضی کا حکم جاری کرنا جائز ہے، یہی قول امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی ہے، اور اگر وہ شہر سے بھی غائب ہو تو امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اس پر حکم کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور دوسری روایت خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وقال الشافعیؒ الخ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غائب شخص پر حکم جاری کرنا جائز ہے، کیونکہ دلائل موجود ہیں یعنی گواہ موجود ہیں اس طرح حق بات ظاہر ہو گئی۔ (ف۔اس لئے قاضی کو حق کے مطابق حکم دینا جائز ہے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ گواہوں نے مثلاً: اصل قرضہ کے لینے کی تو گواہی دیدی جس سے صرف اتنی بات اس نے وہ قرض بعد میں مدعی کو ادا کر دیا ہو اور ادا کرتے وقت اس نے دوسرے لوگوں کو گواہ بنالیا ہو، یا اور کوئی ایسی صورت ہو گئی ہے جس سے وہ قرض دار بری ہو سکتا ہو، اور یہ بات مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے ولنا ان العمل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غائب کے خلاف حکم جاری کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ گواہی پر عمل محض آپس کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے جائز ہے اور مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ کے انکار کے بغیر جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اور وہ انکار یہاں نہیں پایا گیا۔

ولانه يحتمل الخ اور اس وجہ سے بھی کہ غائب کے متعلق اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ خود ہی قبول کر لے، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ وہ انکار کر دے اور ان دونوں صورتوں میں قاضی مشتبہ ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں صورتوں کے احکام مختلف ہیں (ف۔ مثلاً: اگر مدعی علیہ کے اقرار کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو اس کے بعد مدعی علیہ کو اپنا بچاؤ یا برات کے لئے گواہ پیش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر اس کے انکار کرنے کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو آئندہ مدعی علیہ کو اپنی براءت کے لئے گواہ پیش کرنے کا اختیار رہتا ہے، ولو انکر ثم الخ اور اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے ہی وہ غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا کہ قاضی حکم جاری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے وقت انکار کا باقی رہنا شرط ہے۔

و فيه خلاف الخ ،اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے (ف۔ وہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ہونے تک مدعی علیہ کا

انکار پر اصرار کرتے رہنا شرط ہے، اور اس کے غائب ہونے کے بعد یہ انکار برابر باقی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے انکار کا حق باقی رہنا بھی دلیل کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابو سفیانؓ کی بیوی ہندہؓ بنت عتبہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر ابو سفیان ایک بخیل آدمی ہے، وہ مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان کے مال سے اتنا لے لیا کرو جو تم کو اور تمہاری اولاد کے لئے کافی معروف طریقہ سے خرچ کے لئے کافی ہو، جیسا کہ بخاری میں ہے، اس روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو سفیان کے غائبانہ میں ان کے خلاف فیصلہ سنا دیا، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فتویٰ تھا قاضی کا فیصلہ نہ تھا، اسی بناء پر ابو سفیانؓ پر اتنا مال دینا لازم نہیں ہوا، اور اگر یہ ایک قاضی کے فیصلہ کی حیثیت سے ہوتا تو اتنا مال دینا لازم ہو جاتا اور چونکہ رسول اللہ ﷺ ذاتی طور سے یہ جانتے تھے کہ ابو سفیان پر اتنے نفقہ کا استحقاق ہونا چاہئے اس لئے آپ نے حضرت ہندہ کو اپنا حق لے لینے کا فتویٰ دیدیا، اور گواہ بھی ان کے خلاف نہیں فرمایا، اور ہماری دلیل و حجت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت علی کو یمن بھیجا تو ارشاد فرمایا کہ تم مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی کوئی فیصلہ نہ سناؤ یہاں تک کہ دوسرے کی بات بھی سن لو، کیونکہ تم کو اس کے بغیر یہ معلوم نہ ہوگا کہ تم کیسا فیصلہ کر رہے ہو، رواہ الترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ م۔ع۔

ومن یقوم مقامه الخ اور جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کبھی حقیقۃً اسی کے مقرر کرنے سے وکیل کے جیسا ہو کر آتا ہے اور کبھی قاضی کے مقرر کرنے سے مثل وصی کے ہوتا ہے، اور کبھی وہ حکماً نائب ہوتا ہے اس طور سے کہ مدعی اس غائب شخص پر جس کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر شخص پر دعویٰ کرتا ہے **وهذا في غير صورة الخ** اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے (کتابوں میں اس کی بہت سی نظیریں پائی جاتی ہیں۔ (ف۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا ہے کہ بکر جس مکان پر قابض ہے حقیقۃً میں اس کا مالک ہوں، کیونکہ میں نے اس مکان کو خالد سے ان دنوں میں خریدا تھا جبکہ وہ اس کا مالک تھا، حالانکہ خالد اس وقت وہاں پر نہیں بلکہ غائب ہے اور اس بکر نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے، لیکن یہ اس دعویٰ کا انکار کرتا ہے، اس لئے زید کیلئے جو حکم ہوگا وہ جس طرح بکر پر نافذ ہوگا اس طرح اس غائب شخص یعنی خالد پر بھی نافذ ہوگا، کیونکہ بکر پر دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ اس نے خالد سے خریدا ہے، اس لئے خالد کی طرف سے بکر ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا، اور مثلاً: زید نے بکر کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ شخص خالد کی طرف سے ان حقوق کا وکیل ہے جو خالد پر میرے واجب ہیں، پھر بکر نے کفالت کا اقرار کیا پھر زید نے گواہ پیش کئے کہ خالد پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اور بکر کے خلاف حکم نافذ ہو جائے گا، اور وہی حکم خالد پر بھی نافذ ہو جائے گا، اور مثلاً: زید نے بکر کے خلاف اس کے ایک مکان کے بارے میں شفعہ کا دعویٰ کیا، تب بکر نے کہا یہ مکان میرا خاندانی ہے اور میں نے اسے کسی سے نہیں خریدا ہے، لہٰذا زید نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے اپنے گواہ پیش کئے کہ میں نے اس مکان کو فلاں غائب شخص سے خریدا ہے کیونکہ وہی شخص اس کا حقیقی مالک تھا، اور اپنے اس مکان کے مالک ہونے کی وجہ سے اس سے متصل مکان پر میرا حق شفعہ ثابت ہوا اور میں نے اپنے شفعہ کا مطالبہ کیا ہے، تو بکر کے حق میں خریدنے کا اور فلاں غائب کے بارے میں بیچنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور بکر اس کا حکماً نائب ہوگا۔ع۔

یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ غائب پر جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ موجود شخص پر دعویٰ کا ہر حال میں سبب ہوتا ہو، یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت نہ ہو **اذا كان الخ** اور اگر ایسی صورت ہو کہ شخص غائب پر جو کچھ دعویٰ ہو وہ شخص حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو یعنی سبب نہ ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی کہنے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا، اس کی پوری تفصیل جامع صغیر میں ہے (ف۔ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تم کو بھی طلاق ہے، تب اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ فلاں مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے، اور اس پر گواہ بھی پیش

کئے، تو یہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، اس پر اگر اسی طرح اشکال پیش کیا جائے کہ ایسی جیسی دوسری صورت میں گواہ کیوں قبول کر لئے جاتے ہیں، کہ مثلاً: کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں شخص گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے پھر اس کی بیوی گواہ پیش کر دے کہ فلاں شخص اسی گھر میں داخل ہو گیا ہے تو اس میں گواہ قبول کر لئے جاتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اس میں گواہی اس لئے قبول کر لی جاتی ہے کہ اس میں شخص غائب کا کوئی بھی حق باطل نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس میں غائب پر کوئی فیصلہ لازم نہیں کیا جاتا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ سبب کی صورت میں بھی اگر کسی وقت سبب ہو اور دوسرے وقت میں سبب نہ ہو تو بھی ایسا سبب معتبر نہ ہوگا، مثلاً: ایک شخص نے ایک عورت سے کہا کہ تمہارے شوہر نے مجھے اس بات پر وکیل بنایا ہے کہ میں تم کو یہاں سے لے جا کر اس کے پاس پہنچا دوں، تب عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں، اور اس بات پر اس نے گواہ بھی کھڑے کر دیئے، تو یہ گواہ صرف اس بات میں قبول کئے جائیں گے کہ وہ وکیل اسے نہیں لے جا سکتا ہے، لیکن اس بات میں وہ قابل قبول نہ ہوں گے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، یہاں تک کہ اگر شوہر نے آکر طلاقوں سے انکار کر دیا تو اس عورت پر لازم ہوگا کہ اپنے گواہ اس شوہر کے سامنے دوبارہ پیش کر دے۔ مع۔

توضیح:- کیا کسی قاضی کو یہ حق ہے کہ کسی غائب شخص پر کوئی فیصلہ نافذ کرے، اگر مدعی علیہ نے دعوی کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے وہ غائب ہو گیا، تو اس صورت میں وہ فیصلہ نافذ کر سکتا ہے یا نہیں، جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کتنی صورتوں میں وکیل بنتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویقرض القاضی اموال الیتامی ویکتب ذکر الحق لان فی الاقراض مصلحتهم لبقأ الاموال محفوظة مضمونةً والقاضی یقدر علی الاستخراج والکتابة لتحفظه وان اقرض الوصی ضمن لانه لا یقدر علی الاستخراج والاب بمنزلة الوصی فی اصح الروایتین لعجزه عن الاستخراج.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو یتیموں کے مالوں کو لوگوں میں بطور قرض دے (ف۔ یعنی قابل اعتبار لوگوں کو قرض دے تاج الشریعہ) اور اس قرض کے حساب کو اپنے پاس لکھ کر رکھ لے (ف۔ یعنی اس تفصیل کے ساتھ کہ فلاں یتیم کا اتنا مال فلاں شخص کو) قرض دینے ہی میں فی الحال یتیموں کے مال میں مصلحت ہے، کیونکہ اس طرح ان کے مال کی حفاظت ہوگی اور قرض دار ان کا ذمہ دار رہے گا، پھر قاضی کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ وقت ضرورت پر ان سے رقم وصول کر لے اور یہ تحریر اس کی یادداشت اور یاددہانی کے لئے ہوگی (ف۔ اس طرح قرض دینے میں بڑی مصلحت ہے بخلاف کسی کے پاس امانت رکھنے کے کہ اگر امانت رکھنے والے نے یہ کہہ دیا کہ وہ مال ضائع ہو گیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، لیکن قرض لینے والا تو بہر صورت ضامن ہوتا ہے، وان اقرض الخ اور اگر وصی نے یتیم کے مال کو بطور قرض کسی کو دیا تو یہی وصی ضامن ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے واپس کر دیا تو خیر ورنہ وصی اپنے پاس سے تاوان ادا کرے گا، کیونکہ اس نے یتیم کے مال کو بغیر کسی اعتماد کے برباد کر دیا ہے، لانه لا یقدر الخ کیونکہ وصی اس مال کو قرض دار سے دوبارہ وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے (ف۔ لیکن قاضی کو اس کی قدرت ہوتی ہے، کہ اس سے حق وصول کر لے، والاب الخ اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچہ کا مال کسی کو قرض دیا تو اس میں دو روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ وہ وصی کے حکم میں ہے (ف۔ یعنی مثلاً: چھوٹے بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے میراث سے کچھ ترکہ پایا، اور اس کے باپ نے یہ مال لے کر کسی کو قرض دیدیا تو اصح روایت کے مطابق وہ اس مال کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کے وصول کرنے سے عاجز ہوگا۔ (ف۔ پس جب اس نے ایسا تصرف کیا جو ضائع کرنے کے حکم میں ہے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا، اسی قول کو فخر الاسلام اور صدر شہید و عتابیؒ نے ترجیح دی

ہے، اگر باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو خود قرض کے طور پر لے تو مشائخ نے کہا ہے کہ جائز ہوگا۔ مع۔

توضیح:- کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ یتیم کے مالِ امانت کو کسی دوسرے کو قرضہ کے طور پر دے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب التحکیم

واذا حکم رجلان رجلاً فحکم بینھما ورضیا بحکم جاز لان لھما ولایۃ علی انفسھما فصح تحکیمھما وینفذ حکمہ علیھما وھذا اذا کان المحکم بصفۃ الحاکم لانہ بمنزلۃ القاضی فیما بینھما فیشترط اھلیۃ القضاء ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لانعدام اھلیۃ القضاء اعتباراً باھلیۃ الشھادۃ والفاسق اذا حکم یجب ان یجوز عندنا کمامر فی المولیٰ.

ترجمہ:- یہ باب تحکیم کے بیان میں ہے۔

اور جب کسی بات پر اختلاف کرنے والے دو شخصوں (متخاصمین) نے کسی ایک شخص کو اپنا محکم بنادیا اور اس نے ان دونوں کے درمیان کوئی فیصلہ کردیا جسے ان دونوں نے رضاء ور غبت سے قبول کرلیا یعنی اس کے فیصلہ پر دونوں راضی ہوگئے تو ایسا کرنا جائز ہوا، کیونکہ ان دونوں کو اپنی اپنی ذات پر مکمل اختیار اور روایت حاصل ہے اس لئے ان دونوں کا اسے اپنا محکم بنانا بھی جائز ہوا، اور اس محکم کا حکم کے ان دونوں کی رضامندی سے ہی نافذ ہوگا۔ وھذا اذا کان الخ یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ اس محکم کی صفت ایسی ہو جو ایک حاکم کے اندر ہونی چاہئے کیونکہ وہ شخص ان دونوں شخصوں کے درمیان قاضی کے حکم میں ہے، اسی لئے اس میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی اس شخص میں گواہی دینے کی اہلیت اور قاضی بننے کی صلاحیت موجود ہونی چاہئے، پھر جب تک وہ حکم دے اس وقت تک ایسی صلاحیت بھی موجود رہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔ع)

ولا یجوز الخ اور محکم (ثالث) بنانا ایسے شخص کو جائز نہیں ہے جو کافر یا غلام یا ذمی یا محدود فی القذف یا فاسق یا نابالغ لڑکا ہو کیونکہ ان لوگوں میں قاضی بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ان میں سے کوئی بھی قاضی نہیں ہو سکتا ہے، اور قاضی نہیں ہو سکتا ہے تو وہ محکم بھی نہیں ہو سکتا ہے، اور قدوریؒ کے اس قول میں فاسق بھی انہیں لوگوں میں شمار ہوگا، شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ کافر اور غلام وغیرہ ایسے لوگ کہ ان کو محکم نہیں بنانا چاہئے، پھر مصنفؒ نے فرمایا۔

والفاسق الخ اور گر فاسق کو محکم بنادیا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسے کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنادیا جائے تو اس کا حکم قضایا قاضی بنادینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر فاسق کو محکم یا ثالث بنادیا جائے تو بھی جائز ہونا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ فقاہت سے زیادہ مشابہ اور قریب تر بات یہی ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہونا چاہئے، جیسے اس زمانہ میں مسلمانوں کو اپنے معاملات کا فیصلہ کرنا شرعی تحکیم پر بلکہ اس پر راضی ہونا، بڑے ہی ثواب کی بات ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح:- باب التحکیم، تحکیم کے معنی، حکم، تفصیل، دلائل

التحکیم الخ تحکیم کے معنی حکم یعنی ثالث بنانا، یعنی کسی بات میں جب آدمیوں میں اختلاف ہو کر وہ جھگڑے کرنے لگیں تو کسی بھی ذمہ دار اور مناسب شخص کو وہ ثالث بنالیں کہ وہ جو بھی فیصلہ کرے اسے قبول کرلیں گے اور اس پر یہ دونوں راضی ہوجائیں گے، اس شخص کو محکم کہا جاتا ہے، اگر اس کے فیصلہ پر دونوں فریق راضی ہوں تو اس کا فیصلہ کو قبول کرلینا لازم ہوجاتا ہے، ورنہ نہیں، کیونکہ اسے عام حکومت اور ولایت نہیں ہوتی ہے کہ وہ کچھ مجبور کرسکے، پھر بھی اس کے اوپر کے قاضی وغیرہ کے پاس معاملہ کو لے جانا یعنی مرافعہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ قاضی کا حکم عام ہوتا ہے اگرچہ کوئی فریق اس سے ناراض کیوں نہ ہو، پھر اگر اس ثالث کے فیصلہ کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے اور اس کے پاس وہ

فیصلہ مناسب معلوم کہ بلکہ غلط معلوم ہوتا ہو تو وہ اس فیصلہ کو باطل کردے، حدود و قصاص وغیرہ میں تحکیم جائز نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس کے جائز ہونے کا ثبوت قرآن پاک وحدیث اور اجماع ہر طرح سے ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے **فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلها، الاية** یعنی شوہر اور اس کی بیوی میں اگر اختلاف ہو جائے تو ایک حکم شوہر کے لوگوں میں سے اور ایک حکم عورت کے لوگوں میں سے بھیجو، پس یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ خصومات میں تحکیم یعنی ثالث بنانا جائز ہے اور حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے آکر کہا یا رسول اللہ! میری قوم والے جب کسی معاملہ میں اختلاف کرتے ہیں تو وہ میرے پاس آتے ہیں، اور میں ان کے درمیان فیصلہ کر دیتا ہوں جس سے دونوں فریق کے آدمی راضی ہو جاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بہتر بات ہے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے، اسی طرح عام صحابہؓ کا اس بات پر اجماع تھا کہ تحکیم جائز ہے۔ مع۔

ولكل واحد من المحكمين ان يرجع مالم يحكم عليهما لانه مقلد من جهتهما فلا يحكم الا برضاهما جميعاً واذا حكم لزمهما لصدور حكمه عن ولاية عليهما واذا رفع حكمه الى القاضي فوافق مذهبه امضاه لانه لا فائدة في نقضه ثم في ابرامه على ذلك الوجه و ان خالفه ابطله لان حكمه لا يلزمه لعدم التحكيم منه.

ترجمہ:- اور دونوں متخاصمین (فریقین) میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ اس کو ثابت کی حیثیت سے اس وقت تک انکار کردے جب تک کہ اس نے ان دونوں پر حکم نہ کیا ہو، کیونکہ وہ محکم یعنی ثالث تو ان ہی دونوں کے بنانے سے ہوا ہے، اس لئے جبتک دونوں راضی نہ رہیں گے وہ ثالث کی حیثیت سے حکم جاری نہیں کر سکتا ہے (ف۔ اس لئے جبتک اس محکم نے فیصلہ سنایا ہو تب تک ہر فریق اس کو محکم باقی رکھنے سے پھر سکتا ہے۔

واذا حكم الخ اور جب اس ثالث نے ان پر اپنا فیصلہ سنا دیا یا حکم جاری کر دیا تو وہ حکم ان دونوں پر لازم ہو جائے گا، کیونکہ ان کے کہنے سے ہی اسے ولایت اور ثالثی کا حق حاصل ہوا اور اسی حق کی وجہ سے اسنے فیصلہ سنایا ہے (ف۔ یہی قول امام مالک و احمدؒ کا بھی ہے اور امام شافعیؒ سے یہ بھی ایک روایت ہے۔ ع۔ اس جگہ لازم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کو اس کے فیصلہ کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ حاکم اعلی کے پاس معاملہ لے جانے کا حق ہوگا۔ **واذا رفع** الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کے حکم کو کوئی قاضی کے پاس لے گیا (مرافعہ کیا) اور ثالث کا یہ فیصلہ قاضی کے اپنے اجتہاد اور مذہب کے مطابق ہوا تو قاضی اسی کو نافذ کردے گا، کیونکہ اس پہلے فیصلہ کو باطل کر کے پھر اسی قسم کا حکم نافذ کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف۔ اور اس مرافعہ سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے بعد جب قاضی اسے نافذ کر دے گا پھر وہ کسی دوسرے ایسے قاضی کے پاس مرافعہ ہوا جس کے اجتہاد سے اس کی موافقت نہ ہو تو وہ اسے باطل نہیں کر سکے گا، کیونکہ ایک اجتہادی مسئلہ (مجتہد فیہ) کو ایک قاضی نے نافذ کر دیا ہے۔

وان خالفه الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس کے قاضی کے فیصلہ کے مخالف ہوا یعنی قاضی کے نزدیک وہ فیصلہ غلط ثابت ہوا تو وہ اسے باطل کر دے گا، کیونکہ اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس قاضی پر کسی طرح لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی کی طرف سے فیصلہ کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ (ف۔ بخلاف قاضی کے فیصلہ کے کیونکہ وہ تو شریعت کی طرف سے اپنے حلقہ کے ہر فرد پر حاکم ہے، اور اس کی ولایت سب پر عام ہے، اس لئے جبتک کہ اس کا فیصلہ بالکل غلط نہ ہو تب تک کوئی دوسرا قاضی اس کے فیصلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور اجتہادی مسئلہ میں کوئی قاضی دوسرے کے اجتہاد اور فیصلہ کو یقینی طور پر غلط نہیں کر سکتا ہے، اسی لئے ایسے مسئلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالکؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اجتہادی مسئلوں میں جس طرح ایک قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے اسی طرح ایک محکم یعنی ثالث کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک مرتبہ کسی کو محکم مان لینے کے بعد فریقین آخر تک اس کے فیصلہ کو ماننے

پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور ثالث نے جب اپنا فیصلہ سنادیا تو فریقین کو اس کے انکار اور نہ ماننے کا حق رہتا ہے یا نہیں، اگر اس کے فیصلہ کو کسی قاضی کے پاس مرافعہ کیا تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، محکم اور قاضی کے فیصلہ کے درمیان کوئی فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوز التحكم في الحدود والقصاص لانه لاولاية لهما على دمهما ولهذا لا يملكان الا باحة فلا يستباح برضاهما قالوا و تخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما وهو صحيح الا انه لا يفتى به و يقال يحتاج الى حكم المولى دفعاً لتحاسر العوام فيه وان حكماه في دم خطأ فقضى بالدية على العاقلة لم ينفذ حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من جهتهم ولو حكم على القاتل بالدية في ماله رده القاضي و يقضى بالدية على العاقلة لانه مخالف لرأية ومخالف للنص ايضاً الا اذا ثبت القتل باقراره لان العاقلة لا تعقله.

ترجمہ:- اور حدود و قصاص کے مسائل میں محکم اور ثالث بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں فریقوں کو اپنے خون پر ولایت حاصل نہیں ہے، اسی لئے ان میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا خون بہانے کے لئے کسی کو اجازت دے، اسی لئے ان کو یہ بھی قدرت نہیں ہوگی کہ دونوں اپنی اجازت اور رضامندی سے اپنے خون کو مباح کردیں، قالوا وتخصیص الخ مصنف نے فرمایا کہ حدود قصاص کو خاص طریقہ سے ناجائز کہنے یا ان کو مستثنیٰ کرنے سے یہ بات دلیل بنتی ہے کہ بقیہ دوسری چیزوں مثلاً: نکاح وطلاق وغیرہ بنانا جائز ہے وهو صحيح الخ اور یہی بات صحیح ہے، لیکن اس کے لئے عام فتویٰ نہ دیا جائے، بلکہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے، تاکہ عوام کو طلاق وغیرہ کے مسائل میں دلیری اور آزادی حاصل نہ ہو۔(ف۔ یعنی ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ حدود اور قصاص کے سوا تمام معاملات میں کسی کو ثالث بنا کر حکم جائز ہے، لیکن اگر عوام کو اس کا فتویٰ دیا جائے تو وہ شرعی احکام کی پابندی سے خود کو باہر کرنے میں دلیری کریں گے، مثلاً: کسی نے ایک ساتھ تین طلاقیں اپنی بیوی کو دیدیں تو اس کی بیوی اس کے لئے بغیر حلالہ اب کبھی جائز نہ ہوگی لیکن ثالث اور تحکیم جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو جائے تو وہ دونوں مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں اپنا ثالث بنادیں گے پھر وہ ثالث ان میں یہ فیصلہ سنادے گا کہ اس طرح صرف ایک ہی طلاق واقع ہوئی ہے، اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کرلے گا جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو اس لئے اسے ثالث بنا کر جواز کا فتویٰ حاصل کرے گا اگرچہ کچھ پہلے وہ لوگ اسے ناجائز اور حرام سمجھتے ہوں، اسی لئے مشائخ نے فرمایا اس کا فتویٰ نہ دیا جائے۔

وان حكماه الخ اور اگر دونوں فریق نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی محکم کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے خاندان کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کردیا تو اس کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ ان دونوں نے اسے حکم بنایا ہے مگر مددگار برادری والوں نے تو اسے اپنا ثالث اور محکم نہیں بنایا ہے اس لئے ان لوگوں پر اس کی نہ ولایت ہوگی اور نہ کوئی حکم ان کے خلاف نافذ ہوگا، ولو حكم على القاتل الخ اور اگر اس ثالث نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس حکم کو باطل قرار دے گا پھر اس کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کرے گا، کیونکہ یہ قاضی کے اجتہاد کے مخالف بلکہ نص حدیث کے بھی مخالف ہے، لیکن اگر قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو تو مخالف نہ ہوگی کیونکہ مددگار برادری اس دیت کو برداشت نہیں کرے گی (ف۔ جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ معاقل کی بحث میں آئے گا۔

توضیح:- حدود و قصاص کے مسائل میں تحکیم کا حکم، حدود و قصاص کے سوا دوسری چیزوں میں تحکیم، اگر فریقین نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ويجوز ان يسمع البينة ويقضى بالنكول وكذا بالاقرار لانه حكم موافق للشرع ولو اخبر باقرار احد الخصمين أو بعدالة الشهود وهما على تحكيمهما يقبل قوله لان الولاية قائمة ولو اخبربالحكم لا يقبل قوله لانقضاء الولاية كقول المولى بعد العزل وحكم الحاكم لا بويه و زوجته و ولده باطل والمولى والمحكم فيه سواء وهذا لانه لا تقبل شهادته لهؤلاء لمكان التهمة فكذلك لا يصح القضاء لهم بخلاف ما اذا حكم عليهم لانه تقبل شهادة عليهم لانتفاء التهمة فكذا القضاء ولو حكما رجلين لا بد من اجتماعهما لانه امر يحتاج فيه الى الرأى والله اعلم بالصواب مسائل شتى من كتاب القضاء قال واذا كان علو لرجل و سفل الأخر فليس لصاحب السفل ان يتد فيه و تداولا ينقب فيه كوة عندابى حنيفة معناه بغير رضاء صاحب العلووقالا يصنع ما لا يضر بالعلو وعلى هذا الخلاف اذا اراد صاحب العلوان يبنى على علوه قيل ما حكى عنهما تفسير لقول ابى حنيفة فلا خلاف و قيل الاصل عندهما الاباحة لانه تصرف فى ملكه والملك يقتضى الاطلاق والحرمة بعارض الضرر فاذا اشكال لم يجز المنع والاصل عنده الحظر لانه تصرف فى محل تعلق به حق محترم للغير كحق المرتهن والمستاجر والاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المنع على انه لا يعرى عن نوع ضرر بالعلومن توهين بناء او نقضه فيمنع عنه.

ترجمہ:-اور اس محکم (ثالث) کے لئے یہ بات جائز ہے کہ گواہوں کی گواہی سنے اور جسے قسم دلائے اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ دے، اسی طرح اگر کوئی کسی بات کا اقرار کرے تو اس اقرار کی بناء پر بھی فیصلہ سنائے کیونکہ اس نے ان تمام صورتوں میں شریعت کے مطابق حکم دیا، ولو اخبر الخ اور اگر اس ثالث محکم نے ہی بتلایا کہ مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی نے فلاں بات کا اقرار کر لیا ہے یا اس نے کسی گواہ کے متعلق بتلایا کہ وہ عادل ہے اور اس وقت تک دونوں فریق اس کے ثالث ہونے پر قائم ہیں، تو اس کا قول قبول ہو گا، کیونکہ اس وقت تک اس کی ولایت اور ثالثی باقی ہے، اور اگر اس ثالث محکم نے یہ کہا کہ میں نے یہ حکم دیا تھا تو اس کا قول قبول نہ ہو گا، کیونکہ اس کی ولایت ختم ہو گئی ہے جیسے: کوئی قاضی اپنے معزول ہونے کے بعد خبر دے تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہو گا۔

وحکم الحاکم الخ اور حاکم کا اپنے والدین اپنی اولاد اور بیوی کے لئے کوئی حکم کرنا باطل ہوتا ہے، اس میں حکم قاضی اور محکم دونوں برابر ہیں، کیونکہ ان کے لئے حاکم کی گواہی بھی مقبول نہیں ہوتی ہے، تہمت کا موقع رہنے کی وجہ سے، اسی طرح ان لوگوں کے لئے اس کا حکم قضاء صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے اگر ان لوگوں پر حکم لگا دے تو جائز ہے-اس لئے کہ ان لوگوں پر اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے تو یونہی ان لوگوں پر حکم قضاء بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر حاکم نے ان لوگوں کے حق میں حکم کیا یعنی فیصلہ ان کے لئے مفید ہو تو تہمت کی وجہ سے جائز نہ ہو گا اور اگر ان کے خلاف فیصلہ ہو تو یعنی ان کے حق میں مضر ہو تو اس کا فیصلہ جائز مانا جائے گا ولو حکما رجلین الخ اور اگر متخاصمین نے دو شخصوں کو محکم (ثالث) بنایا تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر متفق ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم دینا (فیصلہ کرنا) ایسا کام ہے جس میں اجتہادی رائے کی ضرورت ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی

الخ کتاب القضاء میں سے یہاں متفرق مسائل کا بیان ہوگا۔ قال و اذا الخ اگر دو منزلہ مکان میں اوپر کی منزل ایک شخص کی اور نیچے کی منزل دوسرے شخص کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں کیلیں گاڑے یا روشندان بنائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اوپر کی منزل والے کی مرضی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا ہے و قالا یصنع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ کام جس سے اوپر کی منزل والے کو نقصان نہ ہو اسے وہ کر سکتا ہے، وعلی ھذا الخ اسی طرح اگر بالاخانہ والے نے یہ چاہا کہ اپنے بالاخانہ کے اوپر کچھ عمارت اور بھی بنائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک نیچے والوں کی رضامندی کے بغیر وہ نہیں بنا سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر وہ تعمیر نقصان دہ نہ ہو نیچے کی منزل والے کی اجازت کے بغیر بھی بنا سکتا ہے، قیل ما حکي عنھما الخ بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ سے جو روایت ہے وہ تو امام اعظمؒ کے قول کی تفسیر ہے لہٰذا ان کا آپس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، لیکن بعض مشائخؒ) نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل میں تعمیر وغیرہ مباح اور جائز ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے اور ملک کا تقاضا ہے کہ اس کا تصرف مطلقاً جائز ہو، اور ممانعت جو کچھ ہوتی ہے وہ نقصان پیدا ہونے سے ہے اس لئے تعمیر کو ناجائز نہیں کہنا چاہئے، ف۔ یعنی ممانعت صرف دوسروں کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے ہو سکتی ہے) والاصل عندہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل میں ممانعت ہے کیونکہ وہ ایسی جگہ میں تصرف کر رہا ہے جس کے ساتھ دوسرے کا محترم حق کا تعلق ہے جیسے کہ مرتہن اور مستاجر کے حق کا تعلق ہوتا ہے، اس میں اگر تصرف کی اجازت ہے تو وہ عارضی ہے، پس یہاں پر جب بات مشتبہ ہو گئی تو اس کی ممانعت ظاہر نہ ہوگی۔

علی انہ الخ اس کے علاوہ ایسا کرنا بالاخانہ کی عمارت کو کمزور کرنے یا توڑ پھوڑ وغیرہ کا کام کسی نہ کسی طرح نقصان دہ ضرور ہو جاتا ہے، اس لئے اسے منع کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی دیواروں میں کھونٹے گاڑنے اور توڑ پھوڑ کرنے سے ہمیشہ مکان کو کچھ نہ کچھ نقصان ضرور ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ثالث، محکم متخاصمین کے بیانات سننے کے بعد کسی سے قسم کھانے کو کہے اور وہ انکار کر دے اگر وہ مدعی یا مدعی علیہ کے بارے میں کہے کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا ہے، یا محکم اپنے معزول ہونے کے بعد یہ کہے کہ میں نے اپنے اختیار کے وقت اسے یہ حکم سنایا، اگر دو منزلہ مکان کے دو باشندے اپنی اپنی منزل میں کچھ رد و بدل کرنا چاہیں، تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا کانت زائغۃ مستطیلۃ تنشعب منھا زائغۃ مستطیلۃ وھی غیرنا فذۃ فلیس لاھل الزائغۃ الاولی ان یفتحوا بابا فی الزائغۃ القصوی لان فتحہ للمرور ولاحق لھم فی المروراذ ھو لا ھلھا خصوصاً حتی لایکون لاھل الاولی فیما بیع فیھا حق الشفعۃ بخلاف النافذۃ لان المرور فیھا حق العامۃ قیل المنع من المرور لا من فتح الباب لانہ رفع جدارہ والاصح المنع من الفتح لأن بعد الفتح لا یمکنہ المنع من المرور فی کل ساعۃ ولانہ عساہ یدعی الحق فی القصوی بترکیب الباب وان کانت مستدبرۃ قد لزق طرفاھا فلھم ان یفتحوا بابا لان لکل واحد منھم حق المرور فی کلھا اذھی ساحۃ مشترکۃ ولہٰذا یشترکون فی الشفعۃ اذا بیعت دار منھا۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایک زائغہ مستطیلہ (لانبی گلی) ایسی ہو جس سے دوسری بھی لانبی گلی نکلتی ہو مگر یہ کسی

کنارے میں کھلی ہوئی نہ ہو بلکہ بند ہو تو پہلی گلی کے رہنے والے میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسری گلی کی طرف اپنا دروازہ نکالے، (ف۔ یعنی) ایسی گلی جو لانبی اور سیدھی ہو جس میں راستہ کے دونوں جانب مکان بنے ہوئے ہوں، اور اس گلی سے بھی ایک دوسری لانبی گلی نکلتی ہو جس کی شکل اس طرح ہوتی ہے۔

زائغۃ مستطیلہ

اس میں سے تیسری گلی والے دوسری گلی سے ہوتے ہوئے اور دونوں گلی والے پہلی گلی کے راستہ سے باہر کی طرف آمد و رفت کر سکتے ہیں، لیکن اس کے برعکس یہاں لانبی گلی والوں کا کوئی حق نہ ہوگا کہ وہ دوسری گلی کی طرف کوئی راستہ نکال لیں، لان فتحہ الخ کیونکہ دروازہ کھولنا راستہ بنانے کے لئے ہے، جبکہ پہلی بڑی گلی والوں کو اس سے گذرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ دوسری گلی خاص ان کے اپنے ہی لوگوں کے لئے ہے (ف۔ یعنی اس دوسری گلی پر پہلی گلی والوں کا کوئی حق نہیں ہے، حتی لا یکون الخ یہانتک وہ زمین یا مکان جو دوسری اور تیسری گلی میں فروخت ہو اس میں اس پہلی گلی میں رہنے والوں کا کوئی حق مشفعہ نہ ہوگا، بخلاف اس گلی کے جو کھلی ہوئی ہو یعنی اس کے آخر میں کھلا ہوا راستہ ہو جس سے ہر شخص آتا جاتا ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو آمد و رفت کا حق ہوتا ہے کوئی کسی کو آنے جانے سے نہیں روک سکتا ہے۔

قیل المنع الخ بعض مشائخؒ نے کہا کہ اس گلی سے دروازہ نکالنے کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس دروازہ کو آمد و رفت کا راستہ بنا لینے سے ممانعت ہے، کیونکہ دروازہ نکالنے کا مطلب تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس جگہ اپنے گھر کی کچھ دیوار توڑ دی جائے یا چھوڑ دی جائے،، لیکن قول اصح یہی ہے کہ دراوزہ کے کھولنے سے ہی ممانعت ہے، کیونکہ ایک بار دروازہ کھل جانے کے بعد دوسری گلی والوں کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ ہر اس گھرانے کو اس جگہ آنے جانے سے روکتا رہے، اس سے تو ایک بڑا فتنہ کھڑا ہو جائے گا، اسی طرح دروازہ کھول کر وہ شخص اس دوسری گلی میں اپنے کسی حق کا دعویٰ بھی کر سکے گا۔

وان کانت مستدیرہ الخ اور اگر دوسری گلی متدیرہ یعنی گولائی میں ہو، جس کے دونوں کنارہ پہلی گلی سے ملے ہوئے ہوں، تو اس میں پہلی گلی کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس میں دروازہ کھول دیں، کیونکہ پہلی اور دوسری گلی دونوں میں سے ہر ایک کے فرد کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ درمیانی جگہ سب کے لئے ایک مشترک صحن یا آنگن کی حیثیت سے ہے چنانچہ اگر اس میں سے کوئی ۔ فروخت ہونے لگے تو ہر ایک اس کے شفعہ کا حق دار ہو سکتا ہے۔ (ف۔ اس کی صورت یہ ہوگی۔

ان گھروں اور ان کے دروازوں کے آگے جتنا کچھ آنگن ہے وہ کچھ لانبا اور باقی گول ہے، اس پورے آنگن میں تمام خاندان کو آمد و رفت کا پورا حق ہوگا، اس لئے گول آنگن بھی صرف ان ہی لوگوں کے لئے مخصوص نہ ہوگا، بلکہ سارے افراد اس میں آمد و رفت کر سکتے ہیں۔

توضیح:۔ سیدھی گلی اور گول گلی جس میں کچھ راستہ بند اور کچھ کھلا ہوا ہو اس میں شفعہ کا حق دار کون اور کس طرح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن ادعی فی دار دعوی وانکرھا الذی ھی فی یدہ ثم صالحہ منھا فھو جائز وھی مسالۃ الصلح علی الانکار وسنذکرھا فی الصلح لان شاء اللہ تعالیٰ والمدعی وان کان مجھولاً فالصلح علی معلوم عن مجھول جائز عندنا لانہ جھالۃٌ فی الساقط فلا یُفضی الی المنازعۃ علی ماعرف قال ومن ادعی داراً فی ید رجل انہ وھبھا

زائغہ سکہ، بمعنی گلی یا راستہ، استطیلہ، سیدھا، لانبا، تنشعب، شاخ نکلنے والا راستہ، نافذہ، کھلا ہوا، آگے نکل جانے والا، ، غیر نافذہ، بند گلی، جس کے آگے راستہ نہ ہو

له في وقتٍ فسئل البينة فقال جحدني الهبة فاشتريتها واقام المدعي البينة على الشراء قبل الوقت الذي يدعي فيه الهبة لاتقبل بينة لظهور التناقض اذ هو يدعي الشراء بعد الهبة وهم يشهدون به قبلها ولو شهدوا به بعدها تقبل لوضوح التوفيق ولو كان ادعى الهبة ثم اقام البينة على الشراء قبلها ولم يقل جحدني الهبة فاشتريتها لم تقبل ايضاً ذكره في بعض النسخ لان دعوى الهبة اقرار منه بالملك للواهب ودعوى الشراء رجوعٌ منه فعد مناقضاً بخلاف ما اذا ادعى الشرا بعد الهبة لانه تقرير ملكه عندها.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مکان پر اپنا دعوی کیا مگر اس میں رہنے والے نے اس سے انکار کیا، لیکن اس میں رہنے والے نے اس پر دعوی کرنے سے کسی طرح صلح کرلی تو اس کا اس سے صلح کرلینا جائز ہوگا، یہ مسئلہ حقیقت میں انکار پر صلح کرنے کا ہے، جسے ہم مستقلاً انشاء اللہ کتاب الصلح میں بیان کریں گے (ف۔اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مدعی نے جتنے حصہ پر بھی دعوی کیا ہو، مثلاً: تہائی یا چوتھائی یا نصف جسے اس نے اس وقت تک ثابت نہیں کیا، پھر قابض نے بھی جب اس کے دعویٰ کا انکار کردیا تو کچھ بھی ثابت نہ ہو سکا، اس لئے اس کا دعوی کا حق مجہول پر ہوا اور صلح بھی اسی مجہول حق پر ہوئی، تو ایسی صلح مجہول حق سے کیسے صحیح ہوگی، اس کا جواب اس طرح دیا۔

والدعی وان کان الخ کہ اس شخص نے جو کچھ دعوی کیا ہے وہ اگرچہ مجہول ہے، لیکن مجہول سے معلوم پر صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے، کیونکہ یہ جہالت ایسی چیز میں ہے جس کا خاص اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ کتاب الصلح میں مذکور ہے۔ قال من ادعی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً: زید نے دوسرے شخص مثلاً: بکر پر یہ دعوی کیا کہ یہ شخص فی الحال جس گھر میں رہتا ہے اور اس کے قبضہ میں ہے اس نے مجھے وہ پہلے ایک وقت میں ہبہ کیا تھا (ف۔جس کے تاریخ اور اس کا وقت بھی بیان کردیا) اس دعویٰ پر اس سے جب گواہ طلب کئے گئے تو اس نے کہا کہ اس شخص نے چونکہ ہبہ کرنے کا انکار کردیا تھا اس لئے بعد میں میں نے اس سے اس مکان کو خرید لیا پھر اس کے گواہ نے ایسے وقت میں خریداری پر گواہی دی جو وقت اس کے بتائے ہوئے ہبہ کے وقت سے پہلے کا ہے (ف۔مثلاً: یہ کہا کہ اس سال کے ماہ صفر میں ہبہ کیا تھا اور خریداری کے گواہ نے کہا کہ اس نے ماہ محرم میں خریدا تھا، تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں باتوں کا اختلاف ظاہر ہے (ف۔کیونکہ پہلے خرید کر بعد میں ہبہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا، کیونکہ مدعی تو ہبہ ہوجانے کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ گواہ ہبہ سے پہلے کی خریداری کی گواہی دیتے ہیں (ف۔اس لئے مدعی کا دعوی درست ہو سکتا تھا اس کی گواہی دعویٰ کے مخالف اور ہو رہی ہے)۔

ولو شهدوا به الخ اور اگر گواہ ہبہ کے بعد خریداری کی گواہی دیتے تو ان کی گواہی قبول ہو سکتی تھی کیونکہ دونوں باتوں میں توفیق ظاہر ہے۔ (ف۔اس طرح سے جو مدعی نے شروع میں جو بیان کیا ہے کہ اس نے مجھے پہلے ہبہ کیا تھا مگر بعد میں وہ اپنی بات سے پھر گیا اس لئے بعد میں نے اس سے مکان خرید لیا) ولو کان ادعی الخ اور اگر اس نے پہلے ہبہ کا دعوی کیا پھر ہبہ سے پہلے خریدنے کے گواہ پیش کئے اور اس نے یہ بیان نہیں دیا کہ ہبہ کر کے اس نے ہبہ سے انکار کردیا تھا تو بھی گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، بعض نسخوں میں ایسا ہی لکھا ہے، کیونکہ ہبہ کا دعویٰ کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس وقت ہبہ کرنے والے کی ملکیت اس پر موجود ہو، پھر خریداری کا دعوی کرنے کا مطلب اس پہلے اقرار سے رجوع کرنا ہے، اس طرح گویا اس نے دو متضاد اور مخالف باتوں کا دعویٰ کیا، اس کے برخلاف اگر پہلے خریداری کا دعویٰ کیا تو اس میں تضاد لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہبہ کے وقت ہبہ کرنے والے کی ملکیت ثابت ہے (ف۔اور یہ بات اصل مقصد کے لئے مفید تو ہے مگر کسی بھی نقصان دہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی دعوای کو تسلیم سے انکار کے باوجود اس دعویٰ پر مصالحت کرلینا، مجہول حق پر مجہول صلح کی صورت ایک چیز کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ بطور ہبہ وہ میری ہے پھر یہ

دعویٰ کرنا کہ بطور خرید میری ملکیت ہے، خواہ ہبہ کا دعوی پہلے ہو یا خرید کا دعویٰ پہلے ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال لاخر اشتريت منى هذه الجارية فانكر الاخر ان اجمع البائع على ترك الخصومة وسعه ان يطأها لان المشترى لما حجد كان فسخا من جهته اذا الفسخ يثبت به كما اذا تجاحدا فاذا عزم البائع على ترك الخصومة ثم الفسخ و بمجرد العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقداقترن بالفعل وهو امساك الجارية ونقلها وما يضاهيه ولانه لما تعذر استيفأ الثمن من المشترى فات رضاء البائع فيستبد بفسخه قال ومن اقرانه قبض من فلان عشرة دراهم ثم ادعى انه زيوف صدق و فى بعض النسخ اقتضى وهو عبارة عن القبض ايضاً ووجهه ان الزيوف من جنس الدراهم الا انها معيبة ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم جاز والقبض لا يختص بالجياد فيصدق لانه انكر قبض حقه بخلاف ما اذا اقرانه قبض الجياد أو حقه أو الثمن أو استوفى لاقراره بقبض الجياد صريحاً اودلالة فلا يصدق والنبهرجة كالزيوف و فى الستوقة لا يصدق لانه ليس من جنس الدراهم حتى لو تجوز بها فيما ذكرنا لايجوز والزيف مازيفه بيت المال والنبهرجة ما يرده التجار والستوقة ما يغلب عليها الغش.

ترجمہ:- اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی لیکن دوسرے نے اس کا انکار کر دیا، اس وقت اگر بائع نے اس کے ساتھ نالش اور مقدمہ نہ کرنے اور خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو اس بائع کو اس باندی سے ہمبستری کرنی حلال ہوگی۔ (ف۔ یہی ایک روایت امام شافعیؒ اور ایک روایت احمدؒ کی بھی ہے) **لان المشترى الخ** کیونکہ دوسرے شخص (مشتری) نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے (اگر خرید ابھی ہو تو وہ) فسخ ہو جاتا ہے، اب جبکہ بائع نے بھی خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔

و بمجرد العزم الخ اگرچہ صرف فسخ کر لینے کے ارادہ سے فسخ نہیں ہوتا ہے، لیکن یہاں ارادہ فسخ ایک عمل کے ساتھ ملا ہوا ہے، یعنی باندی کو خاموشی کے ساتھ اپنے پاس رکھ لینا اور اپنے گھر لے آنا، یا اس کے مشابہہ دوسرا کوئی کام کرنا مثلاً: اسے دوسری مرتبہ کسی کے پاس فروخت کرنے کا ارادہ کرنا، وغیرہ، اور اب جبکہ اس مشتری سے اس کی رقم ملنے کی امید نہ رہی تو بائع کی رضامندی بھی ختم ہو گئی، اس لئے بیع کے فسخ کرنے میں اب وہ خود مختار ہو گیا۔ (ف۔ اس لئے اس کا صرف ارادہ کرنا ہی فسخ کرنا مان لیا جائے گا) **قال ومن اقر الخ** اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ میں لئے ہیں، بعد میں یہ کہا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، **و فى بعض الخ** اور بعض نسخوں میں (ادعی کی بجائے) اقتضی یعنی اقتضاء کا لفظ ہے، اس سے بھی قبضہ کرنے کے ہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ زیوف یعنی کھوٹے سکے بھی تو درہم ہی کی جنس سے ہوتے ہیں البتہ وہ عیب دار ہوتے ہیں **ولهذا الخ** اسی لئے عقد صرف اور عقد سلم میں زیوف کھوٹے درہم بھی لئے جائیں اور اچھے نہ لینے میں چشم پوشی کی جائے جب بھی جائز ہوتا ہے (ف۔ یعنی مثلاً: ایک اشرفی بھنانے میں دینے والے نے اچھے درہموں کے ساتھ کھوٹے درہم بھی دیئے اور لینے والے نے بھی کھوٹے درہم لینے میں چشم پوشی کی اور ناراضگی کا اظہار نہیں کیا تو یہ عقد صرف پورا ہو گیا اور عقد سلم کی صورت میں مثلاً: پچاس درہم کے بدلے پچاس من گیہوں کا معاملہ طے کیا پھر درہم دیتے وقت اچھے درہم نہ دے کر کھوٹے درہم دیدیئے، اور دوسرے شخص یعنی مسلم الیہ نے چشم پوشی کرتے ہوئے وہ قبول کر لئے تو بھی یہ بیع سلم جائز ہوگی، پس اس مثال سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہوتے ہیں، اور اس نے درہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے۔

والقبض الخ اور قبضہ کرنا صرف اچھے درہموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ کھوٹے درہموں پر بھی اختیار پانے سے قبضہ بولا جاتا ہے لہٰذا اس کی بات کی تصدیق کرلی جائے گی، کیونکہ اس نے اپنا اصل حق یعنی کھرے اور اچھے درہموں کے پانے کی نفی کی ہے (ف)

خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس نے یہ کہا کہ میں نے دس درہموں پر قبضہ کیا ہے کھوٹے درہموں پر قبضہ کیا ہے تو اس کی تصدیق ہو سکتی ہے بخلاف ما اذا الخ برخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میرا جو ثمن تھا وہ وصول کرلیا، یا یہ کہ میں نے پورا پا لیا استیفاء کرلیا (ف۔ یعنی میں نے بھرپور حاصل کرلیا پھر یہ دعوی کرتا کہ میں نے کھوٹے وصول کئے قبول نہ ہوگا) کیونکہ اس نے یا تو صراحۃً کھرے درہم پانے کا اقرار کیا، تو اب اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، والنبھرجۃ کالزیوف الخ اور نبھرجہ درہم کھوٹے درہم کے حکم میں ہوتے ہیں، اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ درہم کی جنس سے ہی نہیں ہوتے ہیں، یہاں تک کہ عقد صرف و سلم میں چشم پوشی کرتے ہوئے ستوقہ درہم لے لے تو وہ عقد جائز نہ ہوگی۔ والزیف الخ زیف ایسے درہم کو کہا جاتا ہے جن کو بیت المال یا بینک قبول نہ کرے اور واپس کردے لیکن شہری کاروباری اسے قبول کرلیتے ہوں اور نبھرجہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جن کو کاروباری بھی قبول نہ کرتے ہوں اور ستوقہ اس درہم کو کہتے ہیں جن میں کھوٹ زیادہ ہو (ف۔ تو اصل میں یہ درہم ہی نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح:۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے مجھ سے میری باندی خریدی تھی، اور دوسرے نے اس کا انکار کیا، اس پر پہلے شخص نے خاموشی برتی یا معاملہ قاضی کے پاس پیش کردیا، زیوف نبھرجہ ستوقہ کی تعریف اور آپس کا فرق، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن قال لأخرلك على الف درهم فقال ليس لي عليك شيئ ثم قال في مكانه بل لي عليك الف درهم فليس عليه شيئ لان اقراره هو الاول و قد ارتد برد المقر له والثاني دعوى فلا بد من الحجة او تصديق خصمه بخلاف ما اذا قال لغيره اشتريت وانكر الأخر له ان يصدقه لان احد المتعاقدين لا يتفرد بالفسخ كما لا يتفرد بالعقد والمعنى فيه انه حقهما فبقي العقد فيعمل التصديق اما المقر له يتفرد برد الاقرار فافترقا قال ومن ادعى على اخر مالا فقال ماكان لك على شيئ قط فاقا المدعي البينة على الف واقام هو البينة على القضأ قبلت بينة وكذلك على الابرأ و قال زفرؒ لا تقبل لان القضأ يتلوا لوجوب و قد انكره فيكون مناقضاً ولنا ان التوفيق ممكن لان غير الحق قد يقضى ويبرأ منه دفعا للخصومة الاترى انه يقال قضى بباطل وقد يصالح على شيئ فيثبت ثم يقضى كذا اذا قال ليس لك على شيئ قط لان التوفيق اظهر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ تمہارے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں، اس پر بکر نے کہا کہ نہیں میرا تم پر کچھ بھی باقی نہیں ہے پھر فوراً ہی زید نے کہا بلکہ میرے ہی ہزار درہم تم پر باقی ہیں، تو زید پر کچھ بھی قرض بکر کا باقی نہ رہے گا، کیونکہ اس پوری گفتگو میں زید کا اقرار صرف پہلی مرتبہ میں پایا گیا جسے بکر نے رد کردیا، پھر دوسرے جملہ میں زید نے بکر پر اپنا حق باقی رہنے کا دعوی کیا جس کے ثبوت کے لئے یا تو بکر کا اقرار چاہئے یا پھر خود زید کے پاس کچھ گواہ چاہئے کہ گواہوں کے اقرار سے قرضہ کا ثبوت ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں چیز میں نے تم سے خریدی ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کردیا تب بھی اس دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ پہلے شخص یعنی مشتری کی بات کی تصدیق کردے، کیونکہ عاقدین یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ صرف ایک ہی شخص اپنے اس معاملہ کو تنہا فسخ کردے جیسے کہ کوئی ایک ہی تنہا عقد بھی نہیں کر سکتا ہے (ف۔ اس طرح اقرار اور اس معاملہ عقد میں فرق ہوگیا) والمعنى فيه الخ اس مسئلہ کی

بنیادی بات یہ ہے کہ عقد بیع تو دونوں کا حق ہے اس لئے ایک شخص کے رد اور ختم کر دینے سے بھی عقد باقی رہ جائے گا، اس وقت کسی دوسرے شخص کا کرنا بھی مفید اور کارآمد ہو جائے گا، مگر جس کے لئے (مقرلہ) اقرار کیا گیا ہے وہ تو اپنے بارے میں اقرار کو تنہا ہی رد کر سکتا ہے، اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

قال ومن ادعى الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً زید نے بکر پر مال کا دعوی کیا تب بکر نے کہا کہ تمہارا مال کبھی بھی مجھ پر نہ تھا، اس پر مدعی زید نے اس پر ہزار درہم باقی رہنے کے گواہ پیش کر دیئے، پھر خود اس مدعی علیہ بکر نے بھی ان کے ادا کر دینے پر گواہ پیش کر دیئے تو اسی مدعی علیہ یعنی بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے مدعی کے بری کر دینے کے گواہ پیش کر دیئے تو بھی اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔

وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی تو اداء کرنا لازم ہوا کرتا ہے، پھر اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ لازم نہیں ہوا تھا خود اس کے دعوی کے مخالف ہو رہا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کا حق لازم نہ ہونے کے باوجود ادا کر کے اس حق سے براءت حاصل کر لی جاتی ہے تاکہ آپس کی خصومت اور چپقلش دور ہو جائے، اسی لئے تو اکثر یہ بولتے ہوئے سنا جاتا ہے کہ اس نے ناحق ادا کیا ہے، اور کبھی کسی چیز پر صلح کی جاتی ہے، پھر جب وہ لازم ہو جاتی ہے تو ادا بھی کی جاتی ہے، اسی طرح اگر مدعی علیہ بکر نے اس طرح کہا کہ تمہارا کوئی حق مجھ پر بالکل نہیں ہے یا ہرگز نہیں ہے تو بھی ایسی صورت میں بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، کیونکہ دعوی کی صداقت کے احتمال کے ساتھ ہی گواہی کا بھی ہونا زیادہ ظاہر ہے (ف۔ اس جگہ امام زفرؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ وجوب کے بعد ہی تو ادا کرنا ہوتا ہے، کیونکہ اس موقع میں اصل حق کا واجب ہونا ہی ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی فسادی انسان خواہ مخواہ بھی کسی کو تنگ کرنے کے لئے کسی حق کا دعوی کر بیٹھتا ہے اس سے جھگڑا کرنے لگتا ہے اس لئے مدعی علیہ صالح اور نیک طبع ہونے کی بناء پر اس کے شر سے بچنے کے لئے دعویٰ کے مطابق اسے ادا کر دیتا ہے، حالانکہ حقیقت میں اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے یا مثلاً: جھگڑنے کے بعد دفع شر کے لئے سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لیتا ہے، چنانچہ اب اس پر یہ سو درہم لازم ہو گئے اور اس نے ادا بھی کر دیئے، پس ان باتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کچھ ادا کر دینے سے واقعۃً اصل حق کا واجب ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کوئی حق لازم نہیں ہوا پھر بھی اس نے وہ حق ادا کر دیا یا اس پر صلح کر لی تو ایسا کرنے سے یہ شخص حقیقت میں جھوٹا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے ناحق دفع شر کے لئے مدعی کو ادا کر دیا ہو یا انکار کے باوجود صلح کر لی ہو، پھر اگر اس نے یہ کہا ہو کہ تمہارا مجھ پر ہرگز کچھ حق نہیں تو اس جملہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے اور یہی بات زیادہ ظاہر بھی ہے۔ م۔

توضیح:۔ زید نے ایک مرتبہ خود پر دوسرے کے حق باقی رہنے کا دعویٰ کیا مگر دوسرے شخص نے خود اس کا انکار کیا جس کے فوراً بعد اسی نے پلٹ کر کہا کہ میرا ہی حق تم پر باقی ہے، مذکورہ صورت سے متعلق تفصیل اور اس کی پوری بحث مع اختلاف ائمہ، اور دلائل

ولو قال ماكان لك على شيئ ولا اعرفك لم يقبل بينته على القضأ وكذا على الابرأ لتعذر التوفيق لانه لايكون بين اثنين اخذ و اعطأ و قضاء واقتضاء و معاملة ومصالحة بدون المعرفة وذكر القدوريؒ انه تقبل ايضاً لان المحتجب او المخدرة قد يؤذى بالشغب على بابه فيأمر بعض وكلائه بارضائه ولا يعرفه ثم يعرفه بعد ذلك فامكن التوفيق قال ومن ادعى على اخر انه باعه جاريته فقال لم ابعها منك قط فاقام البينة على الشراء فوجد بها اصبعا زائدة فاقام البائع البينة انه برئى اليه من كل عيب لم تقبل بينة البائع وعن ابى يوسفؒ انه تقبل اعتباراً بما

ذكرنا وجه الظاهر ان شرط البراءة تغيير للعقد من اقتضاء وصف السلامة الى غيره فيستدعى وجود البيع وقد انكره فكان مناقضاً بخلاف الدين لانه قد يقضى وان كان باطلا على ماmر.

ترجمہ:-اگر اسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ باقی نہیں ہوا اور میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں تو ادا کرنے پر اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے، اسی طرح بری کرنے پر بھی گواہ قبول نہ ہوں گے، (ف۔ یعنی اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے تو اس شخص کو پہلے ہی بری کر دیا تھا تو بھی وہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ اس جواب میں مدعی صاف جھوٹ بول گیا ہے، کیونکہ مدعی کی دونوں باتوں میں موافقت دینا ممکن نہیں ہے، **لانہ لایکون الخ** کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین، ادا کرنا اور وصول پانا، اور کوئی معاملہ مصالحہ کرنا کسی قسم کی ان دونوں میں کسی قسم کی پہچان کے بغیر ممکن نہیں ہے (ف۔ (اب چونکہ مدعی علیہ نے اپنے جواب یہ کہا کہ میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں) **ذکر القدوری الخ** اور قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ کے ہی گواہ قبول ہوں گے (ف۔ کیونکہ ان دونوں یعنی مدعی علیہ اور اس کے گواہوں کے بیان میں اب بھی ایک صورت سے توفیق دینا ممکن ہے، کہ شاید یہ مدعی علیہ پردہ دار باحیا عورت ہو، تو ان صورتوں میں یہ ممکن ہے کہ حقیقت میں مدعی کا کوئی حق نہ ہو پھر بھی اپنی عزت کی حفاظت کے خیال سے صورت دیکھے بغیر ہی مطالبہ پورا کر دیا ہو۔ **ان المحتجب الخ** کیونکہ روپوش شخص اور پردہ دار خاتون کو اپنے دروازہ پر شور وغل سے تکلیف ہوتی ہے، اس لئے ایسے لوگ اپنے وکیلوں یا کارندوں کو حکم دیتے ہیں کہ جس طرح ہو لے دے کر ہنگامہ اور فتنہ دور کرو، حالانکہ وہ خود ایسے شور مچانے والوں کو پہچانتے بھی نہیں ہیں، مگر اس کے بعد پہچاننے لگتے ہیں اس لئے مدعی علیہ اور اس کے وکیل کے جواب میں توفیق دینا ممکن ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب بھی وہ شخص نالش کرے اور خود کو اس طرح شناخت کروائے کہ میں فلاں شخص ہوں جس نے شور وغل کیا تھا تب وہ پہچان لیا جاتا ہے، اسی وقت ادائیگی کے گواہ پیش کئے جاتے ہیں۔

قاضی خان نے کہا ہے کہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر وہ روپوش یا پردہ دار نہ ہو بلکہ اپنا کام خود ہی کرتا ہو تو اس کی بات قبول نہیں ہونی چاہئے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق مدعی علیہ کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ع۔

قال ومن ادعى على آخر الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعوی کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے (ف۔ مثلاً: زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی) پس مدعی علیہ یعنی بکر نے کہا کہ میں نے تو ہر گز تمہارے ہاتھ نہیں بیچی ہے، تب مدعی زید نے اس کی خریداری پر اپنے گواہ پیش کر دیئے (ف۔ یہاںتک کہ خریداری ثابت ہوئی اس لئے زید نے بکر کو باندی کی قیمت دے کر اس باندی پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی (جو کہ عیب ہے)۔

فاقام البائع الخ اس وقت بائع نے گواہ پیش کئے کہ اس بائع نے اس مدعی کے سامنے اس باندی کے بارے میں ہر قسم کے عیب سے براءت کر لی تھی، تو بائع کے گواہ قبول نہ ہوں گے (ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مذکورہ بالا مسائل پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ میں بھی بائع کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف۔ چنانچہ مالک نے خود فروخت نہیں کی ہے بلکہ اس کی طرف سے دوسرے مثلاً: وکیل نے فروخت کی ہے) اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی عقد میں یہ شرط رکھنا کہ اس میں ہر قسم کی خرابی یا عیب سے میں بری ہوں یعنی مجھ پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی یہ بات تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ عقد ہر قسم کے عیب سے سالم ہو، پس ایسی شرط کے لگانے سے سلامتی کے عوض غیر سلامتی کی طرف موڑ دینا یا متغیر کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اصل مبیع موجود رہے، حالانکہ اس نے اصل بیع کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی نفس بیع کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خریدا ہوا مال صحیح وسالم ملے، حالانکہ بائع نے اپنے مال میں ہر قسم کے عیب سے براءت یعنی اس کی ذمہ داری لینے سے انکار کر دیا ہے پس اس مبیع کا صحیح وسالم ہونے کی

ہ داری ختم ہو گئی، اور اس کا ماحصل یہ نکلا کہ یہ مال فی الحال جیسی بھی اچھی یا بری حالت میں ہے مشتری کو ملے گا، لیکن اس میں ایک بات ضرور پائی گئی کہ اصل مبیع باقی رہے تا کہ اس سے براءت کی شرط ہو سکے، حالانکہ مدعی علیہ نے بیع کرنے سے ہی انکار کیا ہے، اس طرح وہ اپنے اصل دعویٰ کے مخالف اور متناقض ہو گیا بخلاف قرضہ کے (ف۔ کہ جب مدعی علیہ نے یہ کہا کہ تمہارا مجھ پر کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے ساتھ ہی اس قرض کے ادا کرنے کا دعویٰ بھی کر دیا، اس لئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور دونوں باتوں میں کوئی تناقض باقی نہیں رہا، کیونکہ ادا کر دینا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ واقعۃ یہ شخص مقروض بھی تھا، کیونکہ ایسا ہو جایا کرتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مطالبہ پر اس کے مطالبہ کو پورا کرتا ہے اگرچہ حقیقت میں اس کا مطالبہ بالکل غلط اور باطل ہو۔

توضیح:-زید نے بکر سے یہ کہا کہ تم میرے بقایا ادا کر دو، بکر نے کہا کہ تمہارا حق مجھ پر کبھی بھی باقی نہیں ہوا اور میں تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں، اس کے ساتھ ہی اس کی طرف سے یہ گواہی پیش ہوئی کہ مدعی نے تو اسے پہلے ہی بری کر دیا تھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ذكر حق كتب في اسفله ومن قام بهذا الذكر فهو ولي ما فيه ان شاء الله تعالىٰ او كتب في الشرأ فعلي فلان خلاص ذلك وتسليمه ان شاء الله تعالىٰ ابطل الذكر كلمه وهذا عند ابي حنيفة وقال ان شاء الله تعالىٰ هو علي الخلاص وعلى من قام بذكر الحق وقولهما استحسان ذكره في الاقرار لان الاستثناء ينصرف الى مايليه لان الذكر للاستيثاق وكذا الاصل في الكلام الاستبداد وله ان الكل شيئ واحد بحكم العطف فيصرف الى الكل كما في الكلمات المعطوفة مثل قوله عبده حر وامراته طالق وعليه المشي الى بيت الله تعالىٰ ان شاء الله ولو ترك فرجة قالوا لا يلتحق به ويصير كفاصل السكوت.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک حق کی ایک ایسی تحریر تھی جس کے آخر میں یہ لکھا ہوا تھا جو شخص اس تحریر کا مالک ہو جائے وہ اس کے مندرجات اور مضمون میں جو کچھ ہے وہ اس کا مالک ہے انشاء اللہ (ف۔ یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی دستاویز (اقرار نامہ) لکھی اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھ دیا، یعنی جس شخص کے پاس یہ تحریر یا اقرار نامہ ہو وہ اس کا ولی اور مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ، اس مسئلہ کی اصل بنیاد لفظ انشاء اللہ پر ہے، چنانچہ جامع صغیر میں صرف اسی پر اکتفاء کیا ہے، کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر حق اور قرض کی دستاویز لکھ کر اس کے آخر میں لفظ انشاء اللہ لکھ دیا، یا بیعنامہ لکھ کر اس کے آخر میں یہ لکھا کہ اس خریداری میں فلاں خریدار کو جو کچھ درپیش آئے (کسی کا حق مطالبہ خرابی وغیرہ) پیش آئے تو فلاں شخص یعنی مجھ کاتب پر اس کی ذمہ داری اور خلاف ہے انشاء اللہ الخ، چنانچہ مصنفؒ نے بھی یہ لکھا۔

اذا كتب في الشراء الخ یا خریداری کی معاملہ میں لکھا کہ فلاں شخص پر اسے خلاف کرنا (حوالہ کرنا) اور مشتری کے حوالہ کرنا لازم ہے انشاء اللہ۔ (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لکھنے والے نے اپنی تحریر کے آخر میں لفظ انشاء اللہ بھی لکھی دیا تو یہ پوری دستاویز باطل ہو گی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف۔ وجہ یہ ہے کہ آخر میں جو انشاء اللہ مذکور ہے وہ پوری دستاویز سے متعلق ہے انشاء اللہ تعالیٰ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی بات لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کی شرط ہے، اسی لئے اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی انشاء اللہ تعالیٰ یا میں نے تم سے خریدی انشاء اللہ تعالیٰ، اب اگر اس جملہ کو ماقبل کے ساتھ ملا کر کہے تو طلاق یا بیع وغیرہ کچھ نہیں ہو گی، اسی طرح یہاں بھی قرضہ یا خرید کا اقرار کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ اس سے پہلے جو کچھ بھی بیان کیا گیا وہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے لازم نہیں رہا۔

وقالا ان شاء اللہ تعالیٰ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا لفظ فقط خلاف کرنے سے متعلق ہے یا اس ذکر میں جس شخص کا نام ہے، اس سے متعلق ہے (ف۔ اس لئے خلاص کرنا لازم نہ رہا، یا جو شخص اس ذکر سے متعلق ہو اس کا ولی ہونا لازم نہیں ہے، لیکن خریداری یا اقرار کو صحیح ہے۔

وقولھما استحسان الخ اور صاحبینؒ کا کہنا استحسان ہے، جیسا کہ اس مسئلہ کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کر دیا ہے (ف۔ الحاصل صاحبینؒ کے نزدیک خریدنا استحسانا صحیح ہے اور اقراری مال لازم ہے، کیونکہ استثناء کا تعلق اس کی قریب ترین شئی سے ہوتا ہے، کیونکہ دستاویز اور تحریر تو ایسی چیز کے لئے جو پہلے سے موجود ہو اسی کی پختگی کے لئے ہوتی ہے، اسی طرح کلام میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ وہ مستقل ہو (یعنی دستاویز تو اسی لئے لکھی گئی تھی کہ اس سے معاملہ میں پختگی حاصل ہو، اس لئے لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کو کل مضمون کی طرف پھیر کر اس فائدہ کو ختم کر دینا خلاف اصل ہے، اسی طرح ہر جملہ بھی مستقل ہوتا ہے اس لئے اخیر کے مستقل جملہ سے انشاء اللہ تعالیٰ کا تعلق ہو سکتا ہے تو باقی جملہ کی طرف اسے پھیرنا اصل کے خلاف ہے

ولہ ان الکل الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ساری تحریر عطف کی وجہ سے مکمل ایک چیز کے حکم میں ہے اس لئے کلمہ انشاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہو جائے گا، جیسے: کہ معطوفہ کلموں میں ہوتا ہے، مثلاً: کسی نے پورا جملہ اس طرح ادا کیا کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے اور مجھ پر خانہ کعبہ کا حج کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ (ف۔ تو غلام کی آزادی اور بیوی کو طلاق یا خود پر حج تینوں چیزوں میں سے ایک چیز بھی لازم نہ ہوگی، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی تحریر کا کوئی مضمون لازم نہ ہوگا۔

یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ لکھنے والے نے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملا کر لکھا ہو، جیسے کہ ملا کر بولا جاتا ہے) ولو ترک الخ اور اگر لکھنے والے نے درمیان میں کچھ فاصلہ کیا تو ملا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ جملہ ایسا ہو جائے گا جیسے بولتے وقت درمیان میں کچھ سکوت کر لینے سے فاصلہ کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ مثلاً: کسی نے کہا میرا غلام آزاد ہے، اس کے بعد خاموش ہو گیا پھر کہا انشاء اللہ تعالیٰ تو غلام آزاد ہو جائیگا، کیونکہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے سے ملا ہوا نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی لکھنے میں یہ جملہ پہلے مضمون سے ملا ہوا نہیں ہے۔

توضیح: -ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی ایک دستاویز لکھی، اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ متصلا یا منفصلا لکھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف دلائل

فصل فی القضاء بالمواریث قال و اذا مات نصرانی فجأت امرأته مسلمة و قالت اسلمت بعد موته و قالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول قول الورثة و قال زفرؒ القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت فی الحال فیثبت فیما مضی تحکیماً للحال کما فی جریان ماء الطاحونة وھذا ظاهر نعتبره للدفع وهو یعتبره للاستحقاق.

فصل، میراثوں میں قاضی کے فیصلوں کا بیان

ترجمہ: -اگر کوئی نصرانی مر گیا، اس کے بعد اس کی بیوی نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہے یعنی مجھے اس کی میراث ملنی چاہئے، اور اس کے وارثوں نے کہا کہ نہیں بلکہ تم اس کی زندگی ہی میں مسلمان ہو چکی تھی، تو وارثوں کی بات مقبول ہوگی (ف۔ لہذا وہ میراث نہیں پائے گی، کیونکہ وارثوں کے قول کے مطابق وہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے وقت ہی مسلمان ہو چکی تھی، اس لئے وہ وارث نہیں ہو سکتی ہے، اور وارثوں ہی کا قول قبول ہوگا، وقال زفر الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ عورت ہی کی بات قبول ہوگی کیونکہ اس میں نیا اسلام پیدا ہوا ہے اس لئے قریب ترین وقت میں اس کی نسبت ہوگی۔ (ف۔ اور سب سے نزدیک وقت نصرانی کی موت ہے نہ اس کی زندگی۔ کیونکہ زندگی دور ہو گئی ہے، امام

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب ابھی پایا جا رہا ہے (ف۔ وہ یہ کہ عورت مسلمان ہے اور جس کی وہ میراث چاہتی ہے وہ نصرانی تھا اس لئے اگر وہ ابھی مرتا تو یہ میراث سے محروم ہوتی کیونکہ دونوں کے دین میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ حالت کو بنیاد بناتے ہوئے گذشتہ زمانہ میں بھی محرومی کا سبب ثابت ہوگا (ف۔ یعنی گذشتہ زمانہ میں اس کا حال معلوم نہیں ہو رہا ہے کہ نہ جانے وہ مسلمہ تھی یا نصرانیہ تھی مگر فی الحال اس کی جو حالت ہے اسی پر فیصلہ ہوگا کہ وہ پہلے بھی مسلمہ ہی تھی، حاصل بحث یہ ہے کہ اگر عورت اور ورثہ دونوں فریق میں سے جو کوئی بھی گواہ پیش کردے تو اس کے گواہ قبول کر لئے جائیں گے اور جب کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں تو ہر ایک کی بات قبول ہو سکتی ہے، پس عورت کی موجودہ حالت کسی طرح سے بھی اس کی پہلی حالت پر گواہ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ فی الحال مسلمہ اور خود کو پہلے نصرانیہ بتلاتی ہے اور وارثوں کے دعوی پر موجودہ حالت گواہ ہے کہ جیسے: وہ ابھی مسلمہ ہے اسی طرح سے اس سے پہلے بھی وہ مسلمہ ہی تھی، اس لئے ان وارثوں کی بات قبول کی جائے گی، کما فی جریان الخ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں موجودہ حالت حاکم ہوتی ہے۔ ف۔

مثلاً کسی نے پن چکی کرایہ پر لی، پھر اس کی مدت گذر جانے پر جب مالک نے اس سے کرایہ کا مطالبہ کیا تو کرایہ دار نے کہا کہ اس جگہ پانی نہیں آرہا تھا اس لئے چکی بند تھی لہٰذا اس کا کرایہ مجھ پر لازم نہیں آتا ہے، اور فریقین میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہیں ہے، اب یہ دیکھنا ہوگا کہ ابھی اس کی کیا حالت ہے کہ اگر پانی کا بہاؤ نہ ہو تو کرایہ دار کی بات صحیح ہوگی یعنی کرایہ نہیں ہوگا، اور اگر فی الحال پانی بہہ رہا ہو تو مالک یعنی کرایہ پر دینے والے کی بات قبول کی جائے گی۔

وھذا ظاھر الخ اس ظاہر حال کی بات ایسی ہے جس سے ہم مدعی کے دعوی کو دفع کرتے ہیں اور وہ یعنی زفرؒ اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں

(ف۔ یعنی یہاں ایک قاعدہ ہے جس کی وجہ سے فقہاء میں اختلاف ہے کہ موجودہ ظاہری حالت سے جو شہادت لی جاتی ہے کیا وہ کسی کے حق کو ثابت کرتی ہے یا صرف مدعی کے دعوی کو دفع کرتی ہے، تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ حق کو ثابت کرتی ہے اسی بناء پر وہ عورت وراثت کی دعوی دار ہے مگر نو مسلمہ ہے اس لئے حالت یہ کہتی ہے کہ وہ شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے اس لئے میراث کی حقدار ہے اور ہمارے نزدیک موجودہ حالت سے صرف مدعی کا دعویٰ دور ہوتا ہے اور یہ حالت استحقاق کو ثابت نہیں کرتی ہے، اس لئے موجودہ حالت وارثوں کے حق میں مفید ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت اسلام کی ہے اس لئے نصرانیت کا ترکہ نہیں پائے گی۔

توضیح:۔ایک عورت نے قاضی کے پاس آکر یہ دعوی کیا کہ میرا شوہر نصرانی تھا وہ مر گیا ہے اور اب میں مسلمان ہوں اس لئے نصرانیہ عورت کے اعتبار سے مجھے اس کا ترکہ ملنا چاہئے، مگر شوہر کے وارثوں نے اس کو ترکہ دینے سے انکار کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته و قالت اسلمت قبل موته و قالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول قولهم ايضاً ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق وهى مختاحة اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهدلهم ظاهر الحدوث ايضاً قال ومن مات وله فى يدرجل اربعة الاف درهم وديعةً فقال المستودع هذا ابن الميت لاوارث له غيره فانه يدفع المال اليه لانه اقران ما فى يده حق الوارث

خلافة فصار كما اذا اقر انه حق المورث وهو حى اصالة بخلاف ما اذا اقر لرجل انه وكيل المودع بالقبض اوانه اشتراه منه حيث لا يؤمر بالدفع اليه لانه اقر بقيام حق المودع اذ هو حى فيكون اقرار على مال الغير و لا كذلك بعد موته بخلاف المديون اذا اقر بتوكيل غيره بالقبض لان الديون تقضى بامثالها فيكون اقراراً على مال الغير نفسه فيؤمها بالدفع اليه .

ترجمہ :-اور اگر کوئی مسلم مرا اس حال میں کہ اس کی ایک نصرانیہ بیوی تھی جو اس مسلم شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان ہو کر قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی (ف۔ اور میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی لہٰذا اس کی میراث سے مجھے بھی حق ملنا چاہئے، و قالت الورثة الخ لیکن اس کے وارثوں نے کہا کہ تم اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہو تو اس صورت میں بھی ان وارثوں کی ہی بات قبول کی جائے گی (ف۔ اور عورت پر دعوی کے ثبوت میں گواہ لانا ضروری ہوگا) اور موجودہ حالت کو شاید اور حاکم نہیں بنایا جائے گا۔ ف۔ یعنی موجودہ حالت اس کی بات کی گواہی دے رہی ہے کہ جو لازم آتا ہے وہ دور ہو جائے اور اس سے کسی چیز کو لازم کرنے کی دلیل حاصل نہیں ہوتی ہے) لان الظاهر الخ اس لئے کہ ظاہری حالت اس لائق نہیں ہوئی کہ وہ حق ثابت کرنے میں دلیل بن سکے حالانکہ اسی عورت کو ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہوگی۔

اما الورثة الخ اور اس کے ورثہ تو صرف اس کے حق کو روکنے اور دفع کرنے والے ہوتے ہیں (یعنی وہ ورثہ اس حق کو دور کرتے ہیں کہ مال وراثت میں عورت کو حق مل جائے، اور اس کام کے لئے ان کا انکار کر دینا ہی کافی ہے) اور ظاہری حالت بھی ان کے لئے ہی گواہی دے رہی ہے (ف۔ یعنی یہ بات ظاہر ہے کہ عورت حال ہی میں مسلمان ہوئی ہے اور نکاح سے پہلے وہ مسلمان نہیں تھی اور جو چیز تازہ اور فوری ہوئی ہو اسے قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہونا چاہئے، اس لئے ظاہراً یہی کہا جائے گا کہ یہ عورت بھی ابھی یعنی شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے، اس بناء پر جب تک کہ وہ اس ظاہر کے خلاف گواہ پیش نہیں کرے گی اس وقت تک اس کا دعوی ثابت نہ ہوگا۔

قال و من مات الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً: زید مر گیا اور اس کے چار ہزار درہم بکر کے پاس امانت کے طور پر رکھے ہوئے ہیں اور مستودع یعنی جس کے پاس امانت موجود ہے یعنی بکر نے یہ کہا کہ یہ شخص جس کا نام خالد ہے مرنے والے زید کا بیٹا ہے، اس کے سوا مرنے والے زاہد کا دوسرا اور کوئی بھی وارث نہیں ہے (ف۔ مطلب یہ ہوا کہ اس امین نے خالد کو مردہ زید کا بیٹا اور تنہا وارث ہونا بیان کیا حالانکہ تنہا اس کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہے اس لئے اسے یہ چاہئے کہ یہ امانت مردہ کے تنہا وارث یعنی خالد کو ادا کر دے، کیونکہ اس امانت دار نے اس بات کا کھل کر اقرار کر لیا ہے کہ میرے پاس جو کچھ بھی مردہ کی امانت ہے اس کا حق دار اس کے نائب ہونے کی حیثیت سے یہی وارث ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی اس مردہ یعنی مورث کی زندگی ہی میں یہ اقرار کرلے کہ یہ مال حقیقت میں اسی شخص کا ہے۔

بخلاف ما اذا اقر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس امین کے پاس ایک آنے والے شخص نے اس بات کا دعویٰ اور اقرار کیا کہ میں اس امانت پر قبضہ کرنے کے لئے اس کے امانت رکھنے والے کی طرف سے وکیل بن کر آیا ہوں، یا یہ اقرار کیا کہ میں نے یہ امانت مثلاً: بکری یا گائے اس کے مالک یا امانت رکھنے والے سے خرید لی ہے تو اس امانت دار کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ یہ امانت آنے والے شخص کے حوالہ کر دے کیونکہ اس آنے والے نے یہ اقرار کیا ہے کہ میں اسی مالک کا قائم مقام ہوں اور اس پر اسی مالک کا حق ہے اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح یہ غیر کے مال پر اقرار لازم آیا اور یہ حالت امانت رکھنے والے کے مرنے کے بعد کی نہیں ہے (ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں اس کا یہ مال اب اس کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کی ملکیت میں منتقل ہو گیا ہے) بخلاف المدیون الخ برخلاف قرض دار کے کہ جب وہ یہ اقرار کرے کہ قرض خواہ نے آنے والے کو مال

قرضہ پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنا کر اس کے پاس بھیجا ہے، کیونکہ قرضوں کے وصول کرنے میں دستور ہے کہ آنے والے کو اختیار دیدیا جاتا ہے، اس لئے اس مقروض کا اقرار خود اپنی ذات پر لازم آیا، چنانچہ قرض دار کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو دیدے۔

توضیح:- اگر ایک نصرانیہ عورت اپنے مسلمان شوہر کے مرنے کے بعد قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کے مرنے سے پہلے مسلمان ہو چکی ہوں لہٰذا مجھے اس سے میراث ملنی چاہئے مگر ورثہ نے اس کا انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ولو قال المودع لاخر لهذا ابنه ايضا وقال الاول ليس له ابن غيری قضی بالمال للاول لانه لما صح اقراره للاول انقطع يده عن المال فيكون هذا اقراراً علی الاول فلا يصح اقراره للثانی كما لو كان الاول ابنا معروفاً ولانه حين اقر للاول لا مكذب له فصح و حين اقر للثانی له مكذب فلم يصح قال و اذا اقسم الميراث بين الغرماء والورثة فانه لا يؤخذ منهم كفيل ولا من وارث وهذا شیء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم وهذا عند ابی حنيفة و قالا ياخذ

الكفيل والمسألة فيما اذا ثبت الدين والارث بالشهادة ولم يقل الشهود لا نعلم له وارثاً غيره لهما ان القاضی ناظر للغيب والظاهر ان فی التركة وارثاً او غريماً غائبا لان الموت قد يقع بغتة فيحتاط بالكفالة كما اذا دفع الآبق واللقطة الی صاحبه او اعطی امرأة الغائب النفقة من ماله ولابی حنيفة ان حق الحاضر ثابت قطعاً او ظاهراً فلا يؤخر لحق موهوم الی زمان التكفيل كمن أثبت الشراء ممن فی يده او اثبت الدين علی العبد حتی بيع فی دينه لا يكفل ولان المكفول له مجهول فصار كما اذا كفل لاحد الغرماء بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت وهو معلوم واما الآبق واللقطة ففيه روايتان والاصح انه علی الخلاف و قيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرار العبد يكفل بالاجماع لان الحق غير ثابت ولهذا كان له ان يمنع و قوله وهو ظلم ای ميل عن سواء السبيل وهذا يكشف عن مذهبه رحمه الله ان المجتهد يخطیء و يصيب لا كما ظنه البعض.

ترجمہ:- اور اگر مستودع یعنی امانت دار نے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ شخص بھی مردہ کا دوسرا بیٹا ہے، یعنی پہلے ایک اور بیٹے کے علاوہ اس دوسرے شخص کے متعلق بھی مردہ کے ایک اور بیٹے ہونے کا اقرار کیا، اور پہلے لڑکے نے کہا مردہ کا مجھ ایک بیٹے کے سوا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس لئے صرف اسی پہلے بیٹے کو اس کی وراثت کا مال دیا جائے گا۔ف۔ یعنی امین شخص نے پہلے زید کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ اس مردہ کا بیٹا ہے اس کے سوا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس کے بعد ایک اور شخص یعنی بکر کے متعلق بھی اقرار کیا ہے کہ یہ بھی اسی مردہ کا بیٹا ہے، لیکن پہلے بیٹے زید نے اس کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ میرے سوا اس مردہ کا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، تو اس امانت کا پورا مال پہلے بیٹے یعنی زید کے لئے حکم دیا جائے گا۔ لانہ لما صح الخ کیونکہ اس امین شخص کا ایک لڑکا یعنی زید کے بارے میں یہ اقرار صحیح مان لیا گیا کہ یہ زید فلاں مردہ کا بیٹا ہے، تو اس مردہ کے مال سے اس کا قبضہ ختم ہو گیا، اس کے بعد اس امین کا دوسرا اقرار پہلے لڑکے کے بارے میں ہوا حالانکہ غیر پر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ اگر زید یعنی پہلے شخص کا بیٹا ہونا لوگوں میں مشہور و معلوم ہوتا تو اس کی موجودگی میں اس امین کا دوسرے لڑکے کا بکر کے متعلق اس کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اس دلیل سے بھی کہ اس امین نے جب پہلے لڑکے کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کیا تو کوئی اسے اس وقت جھٹلانے والا نہیں تھا اس لئے اقرار صحیح ہو گیا، مگر جب اس نے دوسرے کے متعلق بھی بیٹے ہونے کا اقرار کیا تو اسے جھٹلانے والا اس کا ایک لڑکا موجود ہے اس لئے دوسرے کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

قال واذا قسم الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی نے جب میت کی میراث کے قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم بھی کی تو قرض خواہوں یا کسی وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا، اگرچہ بعض قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا بھی ہے، حالانکہ ایسا کرنا ظلم ہے، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کفیل لے سکتا ہے۔ والمسئلة فیما الخ یہ اختلافی مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ گواہی سے قرضہ اور میراث ثابت ہوئی ہو اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سوا میت کے کسی وارث کو نہیں جانتے ہیں۔(ف۔اس لئے یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس مردہ کا اور کوئی بھی وارث موجود ہو)

لهما ان القاضی الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی از خود اس بات کا خیال رکھنے والا ہوگا کہ اس مردہ کے کون کون ورثہ ہیں اور کہاں ہیں، اور ورثہ میں سے ایسے وارث کا غائب رہنا جو ترکہ میں حصہ دار ہو، یا کسی قرض خواہ کا حق رہنا بھی ممکن ہے، اس لئے کہ کبھی کسی کی اچانک بھی موت واقع ہو جاتی ہے، اس لئے قاضی خود ہی کسی کفیل کو قبول کرنے میں احتیاط برتے گا، جیسے کہ کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو پاکر اس کے آقا کے حوالہ کرنے میں یا پڑا ہوا مال یعنی لقطہ پاکر اس کے مالک کے حوالہ کرنے یا غائب مرد کے مال سے اس کی بیوی کو دینے میں بالاتفاق احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قاضی کسی کو کفیل بنالیتا ہے۔

ولابی حنیفة الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ قرض خواہ جو موجود ہے یا وہ وارث جو حاضر ہے اس کا تو حق یقینی طور سے ثابت ہے اسے کسی احتمال اور وہمی حق پیدا ہو جانے کے خیال سے کفیل لانے تک روکا نہیں جائے گا، جیسے کہ اگر ایک شخص نے ایسی چیز پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہو گواہوں سے اس کی خریداپنے کو ثابت کر دیا ہو تو قاضی فوراً ہی اس مال کو اس کے حوالہ کر دینے کا حکم دیتا ہے اور کسی کفیل کے حاضر ہونے تک مال روک نہیں رکھتا ہے، اسی طرح کسی شخص نے ایک ایسے غلام پر جسے کاروبار کی اجازت ہو (عبد ماذون لہ) پر اپنا قرض ثابت کیا اور اس کے نتیجہ میں اسے فروخت بھی کیا گیا ہو اس سے قرض خواہ کو اس کا قرض واپس دلوانے میں قاضی کفیل کا مطالبہ نہیں کرتا (ف۔ کہ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قرض خواہ یا وارث سے قاضی کفیل پیش کرنے کا مطالبہ نہیں کرے گا، بلکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے وہ بھی معلوم نہیں ہیں۔

ولان المکفول له الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لئے کسی کو کفیل مقرر کیا جائے گا وہ شخص خود ہی مجہول ہے اور ایسی صورت میں کہ مکفول لہ (جس کے لئے کفیل بنایا گیا ہے مجہول ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی ایک قرض خواہ کے لئے کفیل بنایا ہو (ف۔ کہ ایسی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی مجہول قرض خواہ وغیرہ کے لئے کفیل لینا صحیح نہیں ہے، اگر اس جگہ یہ کہا جائے کہ بیوی کے نفقہ اور بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کی صورت میں بھی کفیل نہیں لینا چاہئے کیونکہ اس کی صورت بھی ایسی ہی ہے۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ وارث یا قرض خواہ سے کفیل کا مطالبہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ وہ مجہول اور غیر متعین ہے، بخلاف النفقه الخ بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ بیوی میں شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ معین مرد ہے (ف۔ اس لئے اس کے واسطے کفیل لینا صحیح ہے، اور بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ میں اگر کفیل لیا جائے تو بیشک مجہول کے لئے کفالت ہو گی کیونکہ اس کا کوئی مدعی معلوم نہیں ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت میں کفیل نہیں لیا جائے گا تو اس مسئلہ میں کفیل لینے میں اتفاق نہیں پایا گیا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے واما الآبق الخ یعنی بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کے بارے میں کفیل لینے میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے اصح روایت یہ ہے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا) اور دوسرے فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے لقطہ کے مالک سے اس کی پہچان بتانے پر اس کے حوالہ کر دیا ہو یا غلام کو اس کے اقرار کر لینے کی بناء پر دیا ہو تو بالاجماع مالک سے کفیل نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہاں استحقاق ثابت نہیں کیا گیا ہے، اسی لئے قاضی کو اختیار ہے کہ دینے سے روکے (ف۔ الحاصل ہمارے نزدیک مسئلہ میں وارث یا قرض خواہ کو کفیل لانے تک اس کا

حق دینے میں تاخیر کرنا ظلم ہے۔

وقولہ ظلم الخ اور امام ابو حنیفہؒ کا یہ فرمانا کہ ایسا کرنا ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہے سیدھی راہ سے ہٹ جاتا ہے، اس فرمان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام اعظمؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد بھی کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی صحیح فیصلہ بھی دیتا ہے، اس طرح، اس طرح کچھ لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہر مجتہد کا قول صحیح ہے، لیکن ایسا گمان کرنا غلط ہے۔

توضیح:- ایک امانت ایک شخص کو اس مال کے مردہ مالک کا بیٹا اقرار کر لینے کے بعد ایک دوسرے شخص کے بارے میں بھی یہی اقرار کیا لیکن پہلے شخص نے اس کا انکار کر دیا، اس لئے اس امانت کا حق دار کون ہوگا، قاضی جب میت کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کرے تو کسی کفیل کو بھی ملوائے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا كانت الدار في يد رجل و اقام الأخر البينة ان اباه مات و تركها ميراثا بينه و بين اخيه فلان الغائب قضى له بالنصف وترك النصف الأخر في يد الذى في يده ولا يستوثق منه بكفيل و هذا عند ابى حنيفة و قالا ان كان الذى في يده جاحداً اخذ منه و جعل في يد امين و ان لم يجحد ترك في يده لهما ان الجاهد خائن فلا يترك المال في يده بخلاف المقر لانه امين و له ان القضاء وقع للميت مقصوداً واحتمال كونه مختاراً للميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقرا وحجوده قدارتفع بقضأ القاضى والظاهر عدم الحجود في المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له للقاضى ولو كانت الدعوى في منقول فقد قيل يوخذ منه بالاتفاق لانه يحتاج فيه الى الحفظ والنزع ابلغ فيه بخلاف العقار لانها محصنة بنفسها ولهذا يملك الوصى بيع المنقول على الكبير الغائب دون العقار وكذا حكم و صى الام والاخ والعم على الصغير و قيل المنقول على الخلاف ايضاً و قول ابى حنيفة فيه اظهر لحاجته الى الحفظ وانما لايؤخذ الكفيل لانه انشأ الخصومة والقاضى انما نصف لقطعها لا لا نشائها و اذا حضر الغائب لا يحتاج الى اعادة البينة ويسلم اليه النصف بذلك القضأ لان احد الورثة ينتصب خصماً عن الباقين فيما يستحق له وعليه ديناً كان اوعيناً لان المقضى له وعليه انما هو الميت في الحقيقة واحد من الوارثه يصلح خليفةً عنه في ذلك بخلاف الاستيفأ لنفسه لانه عامل فيه لنفسه فلا يصلح نائباً عن غيره ولهذا لا يستوفى الانصيبه وصار كما اذا اقامت البينة بدين الميت الا انه انما يثبت استحقاق الكل على احد الورثة اذا كان الكل في يده ذكره في الجامع لانه لايكون خصماً بدون اليد فيقتصر القضاء على ما في يده.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک گھر مثلاً: زید کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص مثلاً: بکر نے چند گواہ پیش کرتے ہوئے کہ میرا باپ گھر کو میراث کے طور پر چھوڑ کر مرا ہے اور ہم دو بھائیوں کو اس کا وارث چھوڑا ہے جن میں سے میرا ایک بھائی خالد ہے جو فی الحال غائب ہے، تو اس گھر میں سے نصف اسی مدعی کو دینے کا حکم دیا جائے گا جس نے گواہ پیش کئے ہیں، اور باقی نصف فی الحال جس کے قبضہ میں گھر ہے اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا، اور اس سے کوئی کفیل بھی نہیں لیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دعویٰ کے وقت جس کے قبضہ میں وہ مکان ہے اگر وہ اس بیٹے کے دعویٰ کا منکر ہو تو باقی نصف بھی اس سے واپس لے کر کسی دوسرے امین کے پاس رکھ دیا جائے گا، اور اگر اس وقت اس کا منکر نہ ہو تو وہ حصہ اسی کے پاس

رہنے دیا جائے گا۔

لهما ان الجاحد الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق سے انکار کرنے والا ضامن ہوتا ہے اس لئے اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا، بخلاف اس شخص کے جو حق کا اقرار کرتا ہو کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، **وله ان الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جو فیصلہ ہوا ہے اس سے اصل مقصد مردہ کے حصہ کے بارے میں فیصلہ کرنا ہے، اور فی الحال وہ گھر جس کے قبضہ میں ہے اس کے متعلق یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس میت کی طرف سے اس کو گھر کا مختار بنادیا گیا ہو اس لئے اس کے موجودہ قبضہ کو اس سے چھینا نہیں جائے گا، جیسا کہ اس کے اقرار کرنے کی صورت میں اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا ہے، اور بعد میں اس کے انکار کا خطرہ بھی نہیں رہا اس لئے کہ یہ فیصلہ قاضی کی طرف سے ہو رہا ہے، اس لئے ظاہراً یہی امید ہے کہ وہ آئندہ انکار نہیں کرے گا، کیونکہ اس واقعہ کا حال خود اس کو اور ساتھ ہی قاضی کو بھی معلوم ہو چکا ہے (ف۔ اس لئے وہ آئندہ کبھی انکار کر کے رسوا ہونا پسند نہیں کرے گا اس لئے اسی کے قبضہ میں چھوڑ دینے میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، بخلاف اس کے قبضہ سے چھین لینے کے اس لئے کہ شاید وہ میت کی طرف سے اس کا مختار بنادیا گیا ہو تو اس پر ظلم ہو جائے گا، یہ احکام ایسی چیز کے بارے میں ہے جو گھر یا زمین جیسی غیر منقولہ ہو **وان كانت الخ** اور اگر ایسا دعویٰ منقول مال میں ہو (ف۔ مثلاً صندوق و تخت وغیرہ اور باقی باتیں وہی ہوں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ باقی منقول مال بالاتفاق قابض کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا، کیونکہ منقول مال کی حفاظت کرنی ہوتی ہے، اور اس سے واپس لینے میں اس سے زیادہ حفاظت ہوگی (ف۔ حالانکہ بالاتفاق سب کے نزدیک اس میں غصب ثابت ہو جاتا ہے) **بخلاف العقار الخ** برخلاف عقار (غیر منقول مال) کے کیونکہ وہ از خود محفوظ رہتا ہے (ف۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک عقار میں غصب کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر مال منقول میں بہت زیادہ حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور عقار میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے **ولهذا الخ** اسی وجہ سے میت کے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس کے بالغ وارث کے حصہ کو جو منقول مال سے ہو فروخت کر دے، جو کہ بالغ پر نافذ ہوگی، لیکن غیر منقول یا عقار میں یہ اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ جیسے کہ نابالغ وارث کے مال غیر منقول (عقار) اور غیر منقول کسی میں اختیار نہیں ہوتا ہے)۔

وكذا وصى الام الخ اور یہی حکم ماں یا بھائی یا وصی کا نابالغ وارث کے حق میں ہے (ف۔ کیونکہ ان لوگوں کے وصی کو تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف حفاظت کی ذمہ داری ہوتی ہے، جبکہ منقول مال کو فروخت کر دینا بھی حفاظت کا ایک طریقہ ہے، کیونکہ اگر ماں خود زندہ ہو تو اس کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اس بچہ کے اس مال کو جو اسے کہیں سے میراث میں ملا ہو فروخت کر کے اس پر خرچ کرے، خواہ وہ مال منقول سے ہو یا غیر منقول سے ہو، لیکن اس مال کی حفاظت کے خیال سے اسے فروخت کر سکتی ہے، یہ ایک قول ہے، **وقيل المنقول الخ** اور بعض مشائخ نے اسے کہا ہے کہ غیر منقول مال کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے (ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مدعی کے دعویٰ کے ثبوت کے بعد مثلاً منقول مال کا نصف مدعی کو دینے کے بعد باقی نصف اس قابض کے ہاتھ سے نکال کر کسی امین شخص کے پاس رکھ دیا جائے، اس صورت میں جبکہ قابض نے مال کے بارے میں پہلے انکار کر دیا ہو، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک منقول میں بھی باقی نصف قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے۔

وقول ابى حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہ کا قول زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے (ف: شیخ ابن الہمامؒ کی تقریر سے اس کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ صاحبینؒ کے قول سے امام اعظمؒ کا قول زیادہ واضح ہے کیونکہ امین کے ہاتھ میں رکھنے کی صورت میں اگر اس کے پاس سے مال ضائع ہو جائے تو اس کی ضمانت اور عوض نہیں ملتا، اور اس کے ضائع ہونے کا احتمال صرف منقول مال میں سے ہوتا ہے، اور قابض کا معاملہ جبکہ قاضی کے سامنے آچکا ہے تو وہ اب انکار کرنے کی وجہ سے ضامن اور ذمہ دار ہو چکا ہے، اس لئے اگر مال ضائع ہوگا تب بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے اسی قابض کے پاس چھوڑ دیئے میں مال کی زیادہ حفاظت ہوگی، اسی طرح جب صاحبینؒ کے نزدیک غیر منقول میں غصب ہو سکتا ہے تو وہ غیر منقول بھی قابض کے قبضہ ہی میں زیادہ محفوظ ہے کیونکہ وہ

پہلے سے ہی ضامن ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہ ہونے سے توجیہ بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ منقول مال میں ابو حنیفہؒ کا قول ظاہر ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ بعض شارحین کے قول کے مطابق امام اعظمؒ کے قول کو صاحبینؒ کے قول پر ترجیح نہیں دی، اور شیخ ابن الہمام کی تقریر سے یہ سمجھا گیا کہ صاحبینؒ کے قول پر مطلقاً ترجیح ہے، اور میرے نزدیک بھی یہی معنی ظاہر ہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

تو اس سے کفیل کیوں نہ لیا جائے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے **وانما لا یوخذ الخ** کہ کفیل صرف اس لئے نہیں لیا کہ کفیل لینے میں خصومیت پیدا کرنا ہوگا، (ف: اس طرح سے کہ شاید یہ قابض کفیل لانے سے انکار کردے اور مدعی اس سے مطالبہ کرتا رہے بالآخر جھگڑا ہو جائے گا) **والقاضی الخ** حالانکہ قاضی کو جھگڑا اور اختلاف ختم کرنے کے لئے مقرر کیا گیا اور اس کے برعکس جھگڑا پیدا کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے (ف۔ بلکہ قاضی تو شریعت کا قائم مقام ہے، اسی لئے جب معاملہ والے دونوں فریق جھگڑنے لگیں تو شریعت نے ان دونوں کے اختیار اور تصرف کو ختم کرتے ہوئے دونوں کو قاضی کے فیصلہ کے حوالہ کر دیا ہے، اور یہی شریعت کا تصرف کہلاتا ہے، جبکہ موجودہ صورت میں قابض نے کوئی جھگڑا نہیں کیا بلکہ اس نے صرف کفیل لانے سے انکار کیا ہے، اس لئے یہ زبردستی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے اس سے کفیل کا مطالبہ نہیں کرے گا، کیونکہ اس مکان پر قابض کا کچھ حق نہیں ہے جبکہ گواہوں سے واقعہ کا ثبوت مل گیا ہے، پس اسے اس کے پہلے فعل کی وجہ سے اب بھی قابض رکھا گیا ہے۔

فاذا حضر الخ پھر جب بھی وہ وارث آجائے جو فی الحال غائب ہے تو اسے دوبارہ گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اور باقی نصف مکان قاضی کے پہلے حکم کے مطابق اس کے حوالہ کر دیا جائے گا (ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی طرف سے دعویٰ نہیں ہوا اور اس کا فریق خصم موجود نہیں ہے تو قاضی کا فیصلہ اس کے لئے کس طرح مفید ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ خصم موجود ہے اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافع ہوگا۔

لان احد الورثة الخ: کیونکہ وارثوں میں سے کوئی ایک وارث بھی اپنے باقی ورثہ کی طرف سے ہر معاملہ میں فریق یا خصم بن سکتا ہے خواہ وہ معاملہ اس کے حق میں ہو یا اس کے مخالف ہو اسی طرح وہ معاملہ قرض کا ہو یا شئی معین کا ہو۔ ف: مطلب یہ ہے کہ مردہ پر جو کچھ بھی حق ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو جس کا ثبوت اس کے کسی ایک بھی وارث سے ہو اسی طرح اس مردہ کا کوئی قرض یا مال معین اس کے کسی ایک وارث کے واسطہ سے ثابت ہو اس تمام کا تعلق اس کے تمام وارثوں سے ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ سارے ورثہ اس وقت حاضر تھے، اس طرح کوئی ایک بھی موجود وارث دوسرے تمام ورثہ کا قائم مقام ہو جائے گا، پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب ایک بھی وارث نے اس قابض شخص کے خلاف اپنا حق ثابت کر دیا تو یہی فیصلہ دوسرے وارثوں کے حق میں بھی از خود نافذ ہو گیا، کیونکہ ان میں سے جس کسی کے حق میں یا اس کے خلاف کوئی فیصلہ نافذ ہوگا در حقیقت وہ اسی مردہ سے تعلق رکھے گا یعنی وہی اس کا ذمہ دار یا حقدار ہوگا، اور اس معاملہ میں کوئی ایک وارث بھی دوسرے تمام وارثوں کا نائب ہو سکے گا (ف۔ پس مذکورہ مسئلہ میں حقیقت میں مردہ کے ایک وارث کے واسطہ سے اسی مردہ پر قاضی کے فیصلہ کے مطابق حکم ثابت ہو گیا، اور جب خود اصل مالک یا مورث پر حکم نافذ ہو گیا خواہ جیسا بھی حکم ہو تو وہی حکم اس کے دوسرے ورثہ کے حق میں بھی کافی ہو جائے گا۔

بخلاف الاستیفاء الخ بخلاف صرف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے (ف۔ یعنی اس جگہ ایک ایک ہونے کا جواب دینا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب ایک وارث کے توسط سے مردہ کے لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوا تو اس کا ذمہ دار بھی صرف وہی وارث ہوگا چنانچہ اس مکان کا حقدار بھی صرف اسی ایک وارث کو ہو جانا چاہئے، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وارث ہونے کا دعویٰ کرنے والے اس شخص نے جو حاصل کیا صرف اپنی ذات کے لئے کیا ہے (مردہ کے لئے نہیں کیا ہے) کیونکہ وہ تو اسی معاملہ

میں صرف اپنی ذات کے لئے کرتا ہے، اس لئے وہ دوسرے شخص کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، اسی بناء پر جو مدعی حاضر ہے وہ صرف اپنے ہی حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔

وصار کما اذا الخ اور مسئلہ ایسا ہو گیا کہ مردہ کے قرضہ کے گواہ قائم ہوئے ہوں (ف۔ مثلاً ایک وارث نے کسی شخص پر مردہ کا قرضہ باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور قاضی نے بھی اس کا فیصلہ دیدیا تو مدعی علیہ پر اس مرد کا قرضہ ثابت ہو گیا مگر اس کا حق ثابت ہونے میں صرف ایک وارث کا دعوی کرنا ہی کافی ہوتا ہے، اسی طرح میت پر کسی کا حق ثابت کرنے کے لئے اگر کوئی میت کے ایک وارث کو بھی سامنے لے آئے تو وہ ایک کافی ہو جائے گا اسی لئے مدعی پر استحقاق ثابت ہو گا الا انہ الخ البتہ میت کے اوپر قرضہ ثابت ہونے سے موجود صرف ایک وارث سے ہی اسی وقت مطالبہ کا حق ہو گا جبکہ اس میت کا کل ترکہ بھی اسی وارث کے قبضہ میں ہو، یہ تفصیل جامع کبیر میں ہے۔

لانہ لایکون الخ کیونکہ مردہ پر جس حق کا دعویٰ ہوا ہے اس میں اس کا وارث خصم اور مقابل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ لہٰذا وارث کے قبضہ میں ترکہ کا ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ اپنے مورث یا مردہ کی طرف سے دعویٰ دار ہو سکے اس لئے جتنا بھی ترکہ اس کے قبضہ میں ہو گا اتنا ہی اس پر حق یا قرضہ ثابت ہو گا، لہٰذا قاضی کا حکم بھی اتنے ہی مال پر مخصوص ہو گا جتنا ترکہ وارث کے قبضہ میں موجود ہو گا (ف۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب مردہ پر قرض کا دعویٰ ہو تو ایک ہی وارث مردہ کی طرف سے کل کے لئے مقابل ہو جائے گا اگرچہ اس وارث کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ ک۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ قرضہ کی ادائیگی کے لئے اس وارث سے کچھ بھی مطالبہ نہ ہو گا۔ م۔ ہ۔

توضیح:۔ زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائداد چھوڑ کر جس پر خالد کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آکر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آگیا

ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی مافیه الزكوٰة وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلثكل شیئ والقياس ان يلزمه التصدق بالكل و به قال زفرؒ لعموم اسم المال كما فی الوصية وجه الاستحسان ان ايجاب العبد يعتبر بايجاب الله تعالیٰ فينصرف ايجابه الی ما اوجب الشارع فيه الصدقة من المال اما الوصية فأخت الميراث لانها خلافة كهی فلا يختص بمال دون مال ولان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله و هو مال الزكوٰة اما الوصية فتقع فی حال الاستغناء فينصرف الی الكل و تدخل فيه الارض العشرية عند ابی يوسفؒ لانها سبب الصدقة اذجهة الصدقة فی العشرية راجحة عنده وعند محمدؒ لا تدخل لانه سبب المؤنة اذ جهة المؤنة راجحة عنده ولا يدخل ارض الخراج بالاجماع لانه يتمحض مؤنة.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس مال کا لفظ ہر ایسے مال پر صادق آئے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہو (مثلاً نقد سونا چاندی جنگل میں چرائی کے جانور اور تجارت کے مال، اور ان کے علاوہ غیر منقول جائداد، خدمت گذاری کے غلام، گھر کے استعمالی سامان پر صادق نہیں آئے گا، لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی صدقہ کرنا ضروری نہ ہو گا وان اوصی الخ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہو گی۔ ف۔ خواہ وہ زکوٰۃ کا مال ہو یا دوسرا کوئی مال ہو بخلاف صدقہ کے کہ وہ صرف مال زکوٰۃ پر ہے اور یہ استحسان ہے۔

والقیاس الخ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صدقہ کی صورت میں بھی کل مال کا صدقہ کرنا لازم ہو، امام زفرؒ کا قول بھی یہی

ہے، کیونکہ مال کا لفظ عام ہے یعنی خواہ اس مال میں زکوۃ لازم آتی ہو یا نہ آتی ہو، جیسے وصیت کی صورت میں کل مال کو شامل ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر نذر کرنا اسی موقع میں معتبر ہوتا ہے جہاں پر اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ خود پر کچھ واجب نہیں کر سکتا ہے، بلکہ شریعت پر قیاس کرنے سے واجب ہوتا ہے لہٰذا جس مال میں شریعت نے صدقہ کو واجب کیا ہے اسی کی طرف بندہ کے واجب کرنے کو راجع کرنا ہوگا اور وصیت چونکہ میراث کی طرح ہے یا اس کی بہن ہے، کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلاف ہے یعنی وصیت کرنے والے کے مرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے اور میراث کا حکم بھی مورث کے مرنے کے بعد ہی جاری ہوتا ہے، لہٰذا اس کی خصوصیت اسی مال سے نہ ہوگی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بظاہر اس نے اپنی ضرورت سے زیادہ مال میں صدقہ کرنا اپنے ذمہ لازم کیا ہے اور وہ زکوۃ کا مال ہے۔

اما الوصیة الخ اور وصیت کی بات یہ ہے کہ اس کی نوبت تونگری کی حالت میں آتی ہے، اس لئے اس کا تعلق پورے مال سے ہوجاتا ہے، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نذر میں عشری بھی داخل ہوجائے گی اس لئے کہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب رجحان ہے، اور امام محمد کے نزدیک عشر داخل نہ ہوگی، امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ وہ خرچہ کا سبب ہے، اس لئے کہ عشر میں مؤنث کا پلہ بھاری ہے (ف۔ مؤنث سے مراد وہ چیز یا اخراجات ہیں جو کسی آدمی پر دوسرے کے لئے لازم ہوتے ہوں، اور اس کے باقی رہنے کا سبب ہو جیسے حیوان کے لئے نفقہ چارہ وغیرہ ہوتا ہے اور غلہ ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو حاصلات اور آمدنی سے ہو جیسے کھیت کا اناج یا تجارت سے نقد روپیہ وغیرہ اور مکان سے اس کا کرایہ اور غلام کی کمائی اور زمین کا لگان وغیرہ، اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہیں ہوگی، کیونکہ وہ محض مؤنت ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال ما املكه صدقة في المساكين فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا مخصص في لفظ الملك فبقي على العموم والصحيح انهما سواء لان الملتزم باللفظين الفاضل عن الحاجة على مامر ثم اذا لم يكن له مال سوى ما دخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسك لان حاجة هذه مقدمة ولم يقدر بشيئ لاختلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف يمسك قوته ليوم و صاحب الغلة لشهر و صاحب الضياع لسنة على حسب التفاوت و في مدة وصولهم الى المال وعلى هذا صاحب التجارة يمسك بقدر ما يرجع اليه ماله.

ترجمہ:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے، تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جملہ ہر قسم کے مال کو شامل ہوگا، کیونکہ لفظ ملک تو لفظ مال سے بھی زیادہ عام ہے، اور (خذمن اموالهم صدقة الاية...... فرمان باری تعالیٰ میں) صدقہ کو مال زکوۃ سے خاص کرنے والا شرعی ایجاب ہے، یعنی شریعت کے واجب کرنے پر قیاس کر کے زکوۃ کے مال کو خاص کیا گیا ہے، اور یہ لفظ ملک لفظ مال سے مختص ہے، حالانکہ لفظ میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے، لہٰذا ملک ہر قسم کے مال کو شامل رہی (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندہ کا واجب کرنا شرعی ایجاب پر قیاس نہیں رہا۔ع۔

والصحيح الخ اور صحیح بات یہ ہے کہ دونوں طرح (لفظ ملک ہو یا لفظ مال ہو) کہنا برابر ہے کیونکہ کہنے والے نے اسی مال کو اپنے ذمہ لازم کیا ہے جو اس کی ضرورت سے زائد ہے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے، ثم اذا لم یکن الخ پھر جس صورت میں کہ اتنا مال جو اس کی نذر میں شامل ہو گیا ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ بچا ہو، تو اسی مال سے وہ اپنا یومیہ خرچ لیتا رہے، جب بھی اسے کسی طرح مال حاصل ہو جائے اس میں سے اتنا مال صدقہ کر دے جتنا اس عرصہ میں اس نے اپنی ذات پر خرچ کیا ہو، یعنی اس کے مثل یا اس کی قیمت صدقہ کر دے، کیونکہ اس کی اپنی موجودہ ذاتی حالت (تنگدستی کا ہو جانا) اس صدقہ سے مقدم اور قابل ترجیح

ہے (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ضروریات کے لئے کتنا مال رکھ لے یا خرچ کرے تو جواب میں دو اقوال ہیں اسی لئے فرمایا ہے۔
ولم یقدر الخ پہلا قول یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی مقدار اور زائد معین نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ کسی قسم کا پیشہ کرنے والا اپنے ایک دن کا خرچ رکھ لے، اور حاصلات والا ایک مہینہ کا خرچ رکھ لے، اور کھیتی آباد کرنے والا ایک سال کا خرچ رکھ لے، یہ تفصیل ہر ایک کی اپنی ذاتی آمدنی اور مال حاصل ہونے کے فرق کے مطابق ہے، اور اس قول کے مطابق کاروباری انسان اتنے دنوں کا رکھ لے کہ جتنے دنوں میں اسے یہ مال واپس آسکے (ف۔ معلوم ہونا چاہئے، کہ اگر زندگی میں کوئی شخص کسی کو اپنا قائم مقام بناتا ہے اسے وکیل کہا جاتا ہے، اور جس کسی کو اپنی موت کے بعد اپنے مال میں تصرف کا اختیار دیتا ہے، اسے وصی کہا جاتا۔

توضیح:- نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے، وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اوصی الیه ولم یعلم بالوصایة حتی باع شیئاً من الترکة فهو وصی والبیع جائز ولا یجوز بیع الوکیل حتی یعلم وعن ابی یوسفؒ انه لا یجوز فی الفصل الاول ایضاً لان الوصایة انابة بعد الموت فتعتبر بالانابة قبله و هی الوکالة وجه الفرق علی الظاهران الوصایة خلافة لاضافتها الی زمان بطلان الانابة فلا یتوقف علی العلم کما فی تصرف الوارث اما الوکالة فانابة لقیام ولایة المنوب عنه فیتوقف علی العلم وهذا لانه توقف علی العلم لا یفوت النظر لقدرة الموکل و فی الاول یفوت لعجز الموصی ومن اعلمه من الناس بالوکالة یجوز تصرفه لانه اثبات حق الالزام امر.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو وصی بنایا گیا لیکن اسے اپنے وصی بن جانے کا علم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے موصی (وصیت کرنے والے) کی موت کے بعد اس نال ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی تب بھی وہ وصی باقی رہ جائے گا، اور وہ بیع بھی جائز ہوگی، لیکن وکیل کو جبتک اپنے وکیل ہونے کا علم نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے (ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے)
وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت میں بھی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وصی ہونے کا مطلب وصیت کرنے والے کی موت کے بعد اس کا قائم مقام بن جانا ہے، تو اس کو بھی مرنے سے پہلے قائم مقام یعنی وکیل بننے پر قیاس کیا جائے گا (ف۔ اس لئے جس طرح وکالت کی صورت میں بیع جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں بھی بیع جائز نہ ہوگی)۔
وجه الفرق الخ ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی کو اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا، کیونکہ اس وصیت کا تعلق ایسے زمانہ سے ہوتا ہے جس میں کسی کو نائب بنانا باطل ہوتا ہے، (کیونکہ نائب اپنے منیب (نائب بنانے والے) کا ہی اختیار رکھتا ہے حالانکہ اس کے مرجانے کے بعد خود اس کا اپنا اختیار باقی نہیں رہتا ہے اس بناء پر اس کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے) اسی لئے وصی ہونا موصی کے جاننے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، جیسے وارث کا تصرف کر ڈالنا (کہ اگر اس نے اپنے مورث کے مرجانے کے بعد حالانکہ اس کے مرنے کی اسے اطلاع نہ ملی ہو پھر بھی اس کے مال کو فروخت کر دیا کہ اس کی یہ فروخت جائز ہو جاتی ہے) لیکن وکیل تو اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے، کیونکہ جس کا وہ نائب ہے وہ زندہ باختیار اور موجود بھی ہے اس لئے نائب بننے کی صورت میں وکیل کا واقف ہونا بھی ضروری ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے جاننے پر موقوف ہوگی تو کوئی مصلحت ضائع نہ ہوگی، کیونکہ خود مؤکل ہی کو قدرت حاصل ہے، اور موصی کی صورت میں اگر اس کے واقف ہونے تک بیع موقوف رہے تو اس کی مصلحت ضائع ہو جائے گی، کیونکہ موصی جو مردہ ہو چکا ہے خود تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔

و من اعلمه الخ اور اگر کسی شخص نے ایک شخص کو یہ خبر پہنچائی کہ فلاں شخص نے تم کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا ہے، تو اس کے لئے اس چیز میں تصرف کرنا جائز ہو جائے گا، (ف۔ یعنی ایک وکیل کو کسی ایسے شخص نے جو عاقل بالغ ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا نہ ہو یا تمیز دار شخص نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص نے تم کو اپنا وکیل بنایا ہے، اس کے بعد اس نے اپنے مؤکل کے لئے خرید و فروخت وغیرہ کا کوئی کام کر دیا تو یہ جائز ہوگا۔

لانه اثبات الخ (اس جگہ صرف ایک شخص کا خبر دینا کافی ہوتا ہے) کیونکہ اس خبر سے صرف ایک حق ثابت کرنا ہوتا ہے کسی امر کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب خبر دینے والے نے یہ کہا کہ تم کو وکیل بنایا ہے تو اس خبر سے وکیل پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے قبول کرلے اور نہ چاہے تو قبول نہ کرے، اس پر کوئی بات لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف اسے یہ اجازت ہو جاتی ہے کہ اگر چاہے تو اس میں تصرف کرے۔

اور ایسے معاملہ میں ایک شخص کا خبر دینا بھی کافی سمجھا جاتا ہے۔ع۔

توضیح:- کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال میں اس نے تصرف کرلیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يكون النهي عن الوكالة حتى يشهد عنده شاهد ان اورجل عدل وهذا عند ابي حنيفةؒ و قالا هو والاول سواء لانه من المعاملات و بخبر الواحد فيها كفاية وله انه خبر ملزم فيكون شهادةً من وجه فيشترط احد شطريها وهو العدد او العدالة بخلاف الاول وبخلاف رسول الموكل لان عبارته كعبارة المرسل للحاجة الى الارسال و على هذا الخلاف اذا اخبر المولى بجناية عبده والشفيع والبكر والمسلم الذى لم يهاجر الينا.

ترجمہ:- اور فرمایا ہے کہ وکالت سے منع کر دینا صحیح نہیں ہوگا یہاں تک کہ دو آدمی یا ایک ہی عادل شخص اس منع کر دینے پر گواہی دیں (یا خبر دیں) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم یعنی وکالت سے معزول کر دینا وکالت پر مقرر کرنا دونوں کا ایک ہی حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں، اور معالات کے بارے میں ایک ہی شخص کی خبر کافی ہوتی ہے۔

وله انه الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر دوسرے پر کسی بات کو لازم کرنے والی ہے اس لئے ایک اعتبار سے یہ شہادت ہے، اسی لئے شہادت کے دونوں اجزاء یعنی عدد یا عادل ہونے میں سے ایک کا ہونا بھی شرط ہے، بخلاف پہلی خبر کے کہ وہ کسی اعتبار سے لازم کرنے والی نہیں ہے، اور بخلاف مؤکل کی طرف سے کسی مخبر یا ایلچی آنے کے، یعنی اگر کسی نے اپنا آدمی وکیل کے پاس اس کو معزول ہو جانے کی خبر دینے کے لئے بھیجا تو اس میں نہ عدد کی شرط ہے اور نہ ہی عدالت کا ہونا شرط ہے، کیونکہ پیغام لانے کا کام خود مؤکل کے کہنے کی طرح ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ مؤکل نے خود آکر اپنی زبان سے اسے معزول کیا ہے، کیونکہ ایلچی بھیجنا ایک ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اس لئے کہ مؤکل کو ہر وقت ایسا عادل بالغ آدمی نہیں ملتا ہے کہ وہاں اس کا پیغام پہنچائے اور اس کی ضرورت پوری کر دے اسی مجبوری کی وجہ سے عدد یعنی ایک سے زائد ہونے یا ایک ہی مگر عادل ہونے کی شرط ساقط کر دی گئی ہے۔

وعلى هذا الخ ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں بھی ہے کہ مولیٰ کو اپنے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی گئی ہو، یا شفیع یا بکر کو خبر دی گئی ہو، یا ایسا مسلمان جو ہجرت کر کے دار الحرب سے دار الاسلام نہیں آیا اس کو خبر دی گئی (ف۔ یعنی ایک غلام نے خطا کسی کو قتل کر دیا یا کسی کے اتنے مال کو ضائع کر دیا کہ اس کے عوض اس کے مولیٰ پر یہ لازم آگیا کہ وہ خود اس غلام کو ہی حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے، پھر دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مولیٰ کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی اس کے بعد

اس کے اس مولی نے غلام کو آزاد کر دیا یا اسے بیچ دیا، تو یہ مولیٰ کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا، اسی طرح اگر کسی فاسق نے خبر دی اور مولی نے اس کے قول کی تصدیق کر لی تب بھی یہی حکم ہے، اور اگر مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق نہیں کی، تو اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اختیار فدیہ کا حکم نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اختیار فدیہ ہوگا، اور اگر شفیع کو دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مکان کے فروخت کی خبر دی اس پر وہ خاموش رہ گیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا، لیکن اگر فاسق نے خبر دی ہو تو اس صورت میں تفصیل اور اختلاف ہے، اسی طرح بکر نامی ایک شخص کو یہ خبر پہنچی کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو خبر دینے والے دو ہوں یا ایک مگر عادل ہو تو اس وقت خاموش رہ جانا بالاتفاق اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، اور اگر وہ فاسق ہو تو اس میں اختلاف پایا گیا ہے، اسی طرح جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہاں اس کو بناء پر عمل نہ کرنے سے قضاء لازم ہو گی، اور اگر فاسق بتائے اور اس نے انہیں قبول کر لیا تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر انہیں قبول نہیں کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک عمل کرنا لازم ہوگا، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ یہاں قضاء لازم ہو گی، کیونکہ خبر دینے والا اور صحیح مسائل بتانے والا جو بھی ہو وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے پیغام پہنچانے والا ہے۔ ک۔ ع۔

توضیح:۔ کسی کو وکیل مقرر کرنے یا معزول کرنے کی خبر دینے کے معاملہ میں کتنے اور کیسے گواہ کا ہونا شرط ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا باع القاضی او امینہ عبداً للغرماء او اخذ المال فضاع و استحق العبد ولم یضمن لان امین القاضی قائم مقام القاضی والقاضی قائم مقام الامام و کل واحد منھم لا یلحقہ ضمان کیلا یتقاعد الناس عن قبول ھذہ الامانة فتضیع الحقوق و یرجع المشتری علی الغرماء لان البیع واقع لھم فیرجع علیھم عند تعذر الرجوع علی العاقد کما اذا کان العاقد مجھوراً علیہ ولھذا یباع بطلبھم وان امر القاضی الوصی ببیعہ للغرماء ثم استحق اومات قبل القبض و ضاع المال رجع المشتری علی الوصی لانہ عاقد نیابة عن المیت وان کان باقامة القاضی عنہ فصار کما اذا باعہ بنفسہ قال و یرجع الوصی علی الغرماء لانہ عامل لھم وان ظھر للمیت مال یرجع الغریم فیہ بدینہ قالوا و یجوز ان یقال یرجع بالمائة التی غرمھا أیضاً لانہ لحقہ فی امر المیت والوارث اذا بیع بمنزلة الغریم لانہ اذا لم یکن فی الترکة دین کان العاقد عاملا لہ.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے کسی مقروض کے غلام کو اس کے قرض خواہوں کے قرض کو ادا کر دینے کے لئے فروخت کر دیا اور اس کی رقم پر قبضہ بھی کر لیا لیکن وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، اس کے بعد وہ غلام استحقاق میں لے لیا گیا (ف۔ یعنی کسی نے مشتری کے پاس سے اس پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، اب چونکہ مشتری نے قاضی کا حکم اور فیصلہ ہو جانے کی وجہ سے دیا تھا اس لئے وہ اپنا ثمن واپس لینے کا حق دار ہو گیا، حالانکہ اس صورت میں اس غلام کو بیچنے والا خود قاضی ہے یا اس کا امین ہے (تو اس کے ثمن کا کون ذمہ دار ہو گا اس لئے اس کا جواب یہ رہا کہ)۔

لم یضمن الخ کوئی بھی ثمن کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ قاضی کا امین قاضی کا خلیفہ ہے اور خود قاضی بھی امام کے قائم مقام یعنی خلیفہ ہے، حالانکہ امین اور قاضی اور امام میں سے کسی پر ضمانت لازم نہیں ہوتی ہے، تاکہ لوگ اس امانت کے بار اور عہدہ کے قبول کرنے سے بالکل انکار کر دیں پھر تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے (ف حالانکہ حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے تو ان میں سے کوئی ضامن نہ ہوگا) اور مشتری اپنی دی ہوئی رقم ان قرضخواہوں سے واپس لے گا، کیونکہ قاضی یا اس کے امین کا اس غلام کو فروخت کرنا ان ہی لوگوں کا حق ادا کرنے کے لئے ہوا تھا، اس لئے وہ مشتری ان ہی لوگوں سے اپنی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ اصل عاقد یعنی قاضی یا امین سے واپس لینا ناممکن ہے،

جیسا کہ اس صورت میں کہ اگر اس کا معاملہ کرنے والا ایسا شخص ہو تا جس کو تصرفات کرنے کی قاضی کی طرف سے ممانعت کردی گئی ہو۔ف۔ کسی ایسے بچہ نے یا غلام نے اسے فروخت کردیا جسے قاضی نے بیع وشراء کرنے سے منع کردیا ہو تو مشتری ایسے غیر ذمہ داروں سے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ ان کے موکل سے واپس لے گا، اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر قاضی یا اس کا امین فروخت کردیتا ہے، وان امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے خود مقروض میت کے وصی کو حکم دیا کہ میت کے غلام کو قرض خواہوں کا قرض ادا کرنے کے لئے فروخت کردو، پھر مشتری سے وہ غلام استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا یا اس غلام پر مشتری کے قبضہ کرلینے سے پہلے ہی وہ مر گیا اور مال ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا لانہ عاقد الخ کیونکہ یہ وصی میت کی طرف سے اس کے نائب کے طور پر عقد کرنے والا ہے، اگرچہ قاضی نے اسے میت کی طرف سے وصی بنا کر کھڑا کیا ہے، اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ گویا میت نے اسے خود ہی فروخت کیا ہو (ف۔ یعنی اس نے اپنی زندگی میں خود ہی فروخت کیا ہو، اسی لئے اس کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے تھے، اسی طرح فروخت میں اس کے نائب اور قائم مقام کا بھی یہی حکم ہوگا۔

قال و یرجع الوصی الخ امام محمدؒ نے (یا خود مصنفؒ نے) فرمایا ہے کہ بعد میں وہ وصی ان قرض خواہوں سے اپنی رقم واپس لے لے گا، کیونکہ وصی نے ان لوگوں کے لئے کام کیا ہے۔

وان ظهر الخ اور اگر میت کا دوسرا کوئی ظاہر ہو گیا (پتہ چل گیا) تو قرضخواہ اسی مال سے اپنا قرضہ وصول کرلے گا، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سود رہم بھی واپس لے گا جو اس نے بطور تاوان وصی یا مشتری کو دیئے ہیں، کیونکہ یہ بھی تو اسی میت کے ہی معاملہ میں اس پر لازم ہوئے ہیں۔

والوارث الخ اور اگر کسی وارث کے لئے ترکہ میں سے کوئی غلام فروخت کیا گیا تو اس کا حکم قرض خواہ کے حکم کے جیسا ہے، کیونکہ جب ترکہ میں کوئی قرضہ نہ ہو تو جو غلام فروخت کرے گا وہ وارث کے لئے کام کرنے والا ہوگا۔

توضیح:-اگر قاضی یا اس کے امین نے مقروض کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کے غلام کو بیچ دیا اور رقم پر قبضہ بھی کرلیا مگر رقم ضائع ہوگئی، اور غلام بھی استحقاق کی بناء پر لے گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل اخر و اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجم فارجمه أو بالقطع فاقطعه او بالضرب فاضربه وسعك ان تفعل وعن محمدؒ انه رجع عن هذا و قال لا تأخذ بقوله حتی تعاین الحجة لان قوله یحتمل الغلط والخطأ والتدارکُ غیر ممکن وعلی لهذه الروایة لا یقبل کتابه واستحسن المشائخ هذه الروایة لفساد حال اکثر القضاة فی زماننا الا فی کتاب القاضی للحاجة الیه وجه ظاهر الروایة انه اخبر عن امر یملك انشاء فیقبل الخلوه عن التهمة ولان طاعة اولی الامر واجبة و فی تصدیقه طاعة و قال الامام ابو منصورؒ ان کان عدلاعا لما یقبل قوله لانعدام تهمة الخطأوالخیانةوان کان عدلاً جاهلا یستفسر فان احسن التفسیر وجب تصدیقه والافلاوان کان جاهلاً فاسقاً او عالماً فاسقاً لا یقبل الا ان یعاین سبب الحکم لتهمة الخطأ والخیانة.

ترجمہ:-ایک دوسری فصل: (ف۔ یہاں اس قاعدہ کا بیان ہے کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے یا اس کے معزول ہو جانے کے بعد تنہا قاضی کو کوئی قول قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں) اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رجم کرنے کا حکم دیا ہے پس تو اس کو رجم کردے۔ یا میں نے اس کے ہاتھ قطع کردینے کا حکم دیا پس تو اس کے ہاتھ کاٹ دے یا میں نے اس پر درے مارنے کا حکم دیا۔ پس تو اس کو درے مار دے تو جس شخص کو قاضی نے یہ حکم دیا ہے اس شخص کو ایسا کرنا روا ہے۔ و عن

محمد الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے اور یوں فرمایا ہے کہ تم کو قاضی کا قول قبول کر لینا جائز نہ ہوگا یہانتک کہ تم خود اس واقعہ کے گواہوں کا معائنہ کر لو (ف۔ یعنی تمہارے سامنے ان کی گواہی پیش ہو) اس لئے کہ قاضی کے کہنے پر اگر اس ملزم کو قتل کر دیا یا اسے حد لگا دی بعد میں قاضی کی قصداً غلطی یا اس کی خطا ظاہر ہوئی تو اس کا تدارک یا تلافی ممکن نہ ہوگی، لہذا قاضی نے سزا دینے کے لئے جس کو مقرر کیا ہو وہ خود گواہی کا معائنہ کئے بغیر کچھ سزا نہ دے؛ اور اس روایت کی بناء پر قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے (ف۔ کیونکہ معائنہ نہ ہونے تک جب قاضی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے تو اس کی تحریر بھی بدرجہ اولیٰ مقبول نہیں ہونی چاہئے)۔

واستحسن المشائخ الخ مشائخؒ نے اس روایت کو پسند فرمایا ہے کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے (ف۔ اس لئے جب قاضی کسی کو کسی پر رجم کرنے یا حد جاری کرنے کا حکم دے تو جب تک گواہوں کا بیان و جرح نہ سن لے اور نہ دیکھ لے اس وقت تک اس پر حد جاری نہ کرے، البتہ قاضی کا خط ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جائے گا۔

وجه ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے معاملہ سے باخبر کیا ہے جس کے کرنے کا اسے اختیار تھا، یعنی کوئی بھی قاضی ایسا حکم دے سکتا تھا، پس تہمت لگانے کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے یہ خط مقبول ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ حاکموں کی فرمان برداری کرنا طاعت میں داخل ہے، اور اس بات کی تصدیق فرماں برداری ہے۔

و قال الامام الخ اور امام ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عادل عالم یعنی مجتہد ہو تو اس کا قول قبول کر لے، کیونکہ اس میں خطا اور خیانت کا احتمال باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر قاضی عادل تو ہو مگر جاہل ہو یعنی مجتہد نہ ہو تو اس سے تفصیل کے ساتھ بات پوچھ لے، اس کے بعد اگر اس نے اچھائی اور عمدگی کے ساتھ بات بیان کر دی تو اس کی تصدیق واجب ہوگی ورنہ نہیں، مگر یہ کہ سبب حکم کو سمجھ لے، کیونکہ اس کے بغیر قبول کر لینے میں خطاء اور خیانت کی تہمت لگ جائے گی (ف۔ کہ شاید اس قاضی نے اپنی جہالت کی وجہ سے حکم کرنے میں غلطی کر دی ہو، یا کسی ثبوت کے بغیر ہی خیانت کرتے ہوئے یہ حکم دے دیا ہو۔

توضیح:۔ فصل، اس قاعدہ کی تفصیل کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے اس کے بعد تنہا قاضی کا قول یا خط قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا عزل القاضى فقال لرجل اخذت منك الفاً ودفعتها الى فلان قد قضيت بهاله عليك فقال الرجل اخذتها ظلماً فالقول قول القاضى و كذلك لو قال قضيت بقطع يدك فى حق هذا اذا كان الذى قطعت يده والذى اخذمنه المال مقرين انه فعل ذلك وهو قاض ووجهه انهما لما توافقا انه فعل ذلك فى قضائه كان الظاهر شاهداً له اذا القاضى لايقضى بالجور ظاهراً ولايمين عليه لانه ثبت فعله فى قضائه بالتصادق ولا يمين على القاضى ولو اقر القاطع والأخذ بما اقربه القاضى لا يضمن ايضلاً لانه فعله فى حال القضاء و دفع القاضى صحيح كما اذا كان معايناً ولو زعم المقطوع يده او الماخوذ ماله انه فعل ذلك قبل التقليد او بعد العزل فالقول للقاضى ايضاً وهو الصحيح لانه اسند فعله الى حالة معهودة منافية للضمان فصار كما اذا قال طلقت او اعتقت وانا مجنون والجنون منه كان معهوداً ولو اقر القاطع او الأخذ فى هذا الفصل بما اقربه القاضى يضمنان لانهما اقرا بسبب الضمان و قول القاضى مقبول فى دفع الضمان عن نفسه لا فى ابطال سبب الضمان على غيره بخلاف الاول لانه ثبت فعله فى قضائه بالتصادق ولوكان المال فى يد الأخذ قائما وقد اقر بما اقربه القاضى والماخوذ منه المال صدق القاضى فى انه فعله فى قضائه او أدعى انه فعله فى غير قضائه يوخذ منه لانه اقران اليد كانت له فلا يصدق فى دعوى تملكه الابحجة وقول المعزول فيه ليس بحجة.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو جب معزول کر دیا گیا اس وقت اس نے ایک شخص سے مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لے کر فلاں شخص مثلاً: بکر کو دیدیئے تھے جس کے لئے میں نے تم پر ان ہزار روپے کے دینے کا فیصلہ سنایا تھا (ف۔میں نے تم پر یہ فیصلہ لازم کیا تھا کہ تم پر بکر کے ہزار روپے باقی ہیں پھر ان روپے کو تم سے وصول کر کے بکر کو دیدیئے تھے) تب اس شخص یعنی زید نے کہا کہ آپ نے وہ روپے مجھ سے ناحق اور ظلماً لئے تھے (ف۔یعنی آپ پر اب بھی یہ لازم ہے کہ وہ روپے مجھے واپس کر دیں) تو اس اختلاف کی صورت میں قاضی ہی کا قول قبول ہوگا (ف۔لیکن اس مدعی کے لئے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

کذلك لو قال الخ اسی طرح جب قاضی نے یہ کہا کہ میں نے ایک امر حق میں تمہارے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا تھا (ف۔اور جواب میں اس شخص نے کہا کہ آپ نے ظلماً میرا ہاتھ کٹوایا تھا لہذا اب آپ نقصان کی تلافی کریں اور جرمانہ ادا کریں، تو اس صورت میں بھی قاضی ہی کی بات قبول ہوگی۔

هذا اذا كان الخ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال لیا گیا وہ دونوں یہ اقرار کر رہے ہوں کہ قاضی نے یہ حکم ایسے وقت میں کیا تھا جبکہ وہی قاضی تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں شخصوں نے قاضی کی اس بات سے اتفاق کیا کہ قاضی نے اپنے زمانہ قضاء ہی میں یہ حکم نافذ کیا تھا، اس لئے کہ یہ ظاہری حالت قاضی کے حق میں شاہد ہے، اس لئے کہ عموماً اور ظاہراً قاضی عمداً ظلم کا حکم نہیں کرتا ہے، اور قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان سبھوں نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ قاضی رہتے ہوئے یہ سب کام انجام دیئے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے۔

ولو اقر الخ اور اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی نے مال لے کر جسے دیا ہے اس لینے والے نے اس بات کا اقرار کیا ہے جس کا اقرار خود قاضی نے کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا، اور قاضی کا اس کو دینا بھی صحیح ہوگا (ف۔یعنی اگر قاضی نے مقروض سے یا جس پر کوئی فیصلہ سنایا ہے اور حکم لازم کیا ہے اس سے اس کے مطابق مال وصول کر کے قرض خواہ یا مستحق کو خود دیدیا تو یہ صحیح ہوگا، کیونکہ بظاہر اس نے جائز طریقہ سے ہی مال وصول کر کے اس کے حقدار کو دیا ہوگا۔

كما اذا كان الخ جیسے اس صورت میں کہ نظروں کے سامنے ہو (ف۔یعنی جس پر فیصلہ نافذ کیا ہے خود ہی اس سے وصول کر کے اس کے سامنے میں اس کے مدعی کو دیدیا تو صحیح ہوتا ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ن۔

ولو زعم الخ اور اگر اس شخص نے جسکا ہاتھ کاٹا گیا جس سے مال وصول کیا گیا ہے اس طرح کہا کہ انہوں نے یعنی قاضی صاحب نے عہدہ قضاء پانے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی ہی کی بات قبول کی جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو معہود اور متعین ہے نیز ضمان لازم کرنے والا نہیں (ف۔یعنی اب ہو یا جب کبھی بھی ہو اس کا ایک وقت میں قاضی ہونا متعین ہے جس میں کوئی شبہہ نہیں ہے، اور اس حالت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے۔

فصار كما الخ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی نے کہا کہ میں نے طلاق دی، یا میں نے آزاد کیا، ایسی حالت میں کہ مجنون تھا، اور اس کے بارے میں جنون کا ہونا معلوم اور متعین تھا (ف۔یعنی اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات معلوم تھی کہ وہ فلاں زمانہ میں مجنون تھا، تو اس صورت میں اس کی بات معتبر ہوگی اور اس کی طرف سے طلاق یا آزادی واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس کی دیوانگی لوگوں میں مشہور و معلوم تھی اور اس نے اسی حالت کی طرف اپنی طرف سے دی ہوئی طلاق یا آزادی کی نسبت کی تو وہ اس عمل کے مخالف و منافی ہوئی، اور جب قاضی ہونا اس کا معلوم اور متعین ہو چکا تو اس وقت کے کسی عمل پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ عمل بظاہر اسی زمانہ کا تھا اس لئے قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

ولو اقر الخ اور اگر اس صورت میں ہاتھ کاٹنے والے جلاد نے یا جسے قاضی نے مال وصول کر کے دیا ہے اس کے لینے والے نے وہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے، کیونکہ ان دونوں نے سبب ضمانت کا اقرار کر لیا ہے (ف۔ یعنی جس نے ہاتھ کاٹا یا مال لیا ہے، اور قاضی کا تصدیق کر لینا ان کے حق میں مفید نہ ہوگا۔ وقول القاضی الخ اور قاضی کا قول خود اس کی اپنی ذات سے ضمانت کے دور کرنے میں قبول ہوتا ہے لیکن دوسروں سے سبب ضمان کو ختم کرنے میں قبول نہیں ہوتا ہے، بخلاف الاول الخ برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ ان سبھوں کے آپس کی تصدیق سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ قاضی نے جو بھی کام کیا ہے وہ اس نے قاضی رہنے کے زمانہ میں کیا ہے (ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ جب لینے والے کے پاس مال موجود نہ ہو) ولو کان المال الخ کیونکہ اگر لینے والے کے پاس اصلی مال (بعینہ) موجود ہو اور اس نے بھی وہی اقرار کیا جو قاضی نے کیا ہے (ف۔ کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر اس سے مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور لینے والے نے بھی کہا کہ ہاں قاضی نے میرے حق میں اس کے خلاف فیصلہ دے کر اس سے مال لے کر مجھے دیدیا ہے، پھر جس شخص سے مال لیا گیا ہے اس کی یہ دو حالتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ اس نے قاضی کی اس طرح تصدیق کی کہ اس نے اپنے قاضی رہنے کی زمانہ میں یہ کام کیا ہے۔

(۲) یا اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ کام قاضی رہتے ہوئے نہیں کیا ہے، بہر صورت وہ مال جس کسی کے پاس موجود ہوگا اس سے وہ لے لیا جائے گا۔

لانہ اقر الخ کیونکہ اس نے اقرار کر لیا ہے کہ اسی کا قبضہ تھا جس کے پاس مال تھا، اس لئے اپنی ملکیت کے دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق صرف دلیل سے ہو گی، (ف۔ اور گواہ سے بھی، اس کے بغیر نہیں) اور اس میں معزول قاضی کا قول کسی طرح دلیل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ تنہا گواہ ہے ، اور اگر مال ضائع ہو جاتا تو اس لئے حجت ہوتا کہ قاضی اس کا تاوان واجب ہونے سے انکار کرتا ہے اور انکار کرنے والے ہی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ ع۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی رہتے ہوئے ظلماً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا اس لئے اب اس حق کی تلافی کریں، لیکن قاضی نے ظلماً ہونے سے حق کی تلافی کرنے سے انکار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿کتاب الشہادۃ﴾

قال الشهادة فرض تلزم الشهود ولا يسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعى لقوله تعالىٰ ولا يابى الشهدآ اذا مادعوا وقوله تعالىٰ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اٰثم قلبه وانما يشترط طلب المدعى لانها حقه فيتوقف على طلبه كسائر الحقوق والشهادة فى الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والاظهار لانه بين حسبتين اقامة الحدو التوقى عن الهتك والستر افضل لقوله عليه السلام للذى شهد عنده لو سترته بثوبك لكان خير الك و قال عليه السلام من ستر على مسلم ستر الله عليه فى الدنيا والأخرة و فيما نقل من تلقين الدرء عن النبى عليه السلام واصحابه دلالة ظاهرة على فضيلة الستر الا انه يجب له ان يشهد بالمال فى السرقة فيقول اخذ احياء لحق المسروق منه ولا يقول سرق محافظة على الستر ولأنه لو ظهرت السرقة لوجب القطع والضمان لا يجامع القطع فلا يحصل احياء حقه

ترجمہ :- کتاب، گواہی کے بیان میں ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے، اور جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو گواہوں کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم فرمایا ہے کہ جب گواہوں کو گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ گواہی دینے سے انکار نہ کریں، اور یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ تم گواہی نہ چھپاؤ، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گنہگار ہوا، ایسے وقت میں مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ گواہی اس کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس کا طلب کرنا شرط ہے (ف۔ اور اگر مدعی کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص ہمارا گواہ ہے، لیکن گواہ کو یہ بات معلوم ہو کہ اگر میں گواہی نہ دوں تو مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں اس پر گواہی دینا لازم ہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک تو گواہی حسبۃ (نیکی کے خیال سے) ہوتی ہے، جیسے: زنا وغیرہ کی گواہی جس میں شرعی ہتک حرمت (شرعی احکام کی بے حرمتی) ہو تو اس میں گواہ کو ثواب حاصل کرنے کے خیال سے گواہی دینا جائز ہے، دوم حقوق انسانی میں جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو اس کا حق ادا کرنا جائز ہے۔

والشهادة في الحدود الخ اور حدود الٰہی میں جو گواہی ہو اس میں گواہ کو دونوں باتوں کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اگر چاہے تو اسے ظاہر نہ کرے بلکہ چھپادے، اور اگر چاہے تو (گواہی دے کر) حد قائم کرادے اور اگر چاہے تو خاموش رہ کر عیب پر پردہ ڈال کر) اسے چھپادے، اسے پورا اختیار ہے، لیکن اسے چھپانا ہی افضل ہے **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے ایک گواہی دینے والے شخص کو فرمایا تھا کہ اگر تم اسے اپنے کپڑے سے چھپالیتے تو تمہارے حق میں بہتر ہوتا (ف۔ یہ الفاظ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہزالؓ سے فرماتے تھے، لیکن انہوں نے خود گواہی نہیں دی تھی بلکہ حضرت ماعزؓ کو ابھارا تھا تاکہ وہ اپنے زنا کا اقرار کرلیں، جیسا کہ اس کی روایت ابوداؤد و نسائی و عبدالرزاق والحاکم والبزار واحمد اور الطبرانیؒ نے کی ہے۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے کسی عیب پر پردہ ڈالا اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیوب پر پردہ ڈالیں گے (ف۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی حضرت ماعزؓ کو ایسی تلقین فرمائی ہے جس سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں)

وفي ما نقل الخ اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی طرف سے ایسی روایت موجود ہے جس سے انسان پر حدود جاری نہ ہوں بلکہ وہ ختم ہو جائیں اور ایسی روایت اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ پردہ پوشی ہی افضل ہے (ف۔ جیسا کہ حضرت ماعزؓ کے قصہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کو فرمایا کہ تم نے بوسہ لیا ہوگا یا تم نے غور سے دیکھا ہوگا (حقیقۃً مجامعت نہ کی ہوگی) جیسا کہ بخاری میں ہے، اور چوری کے اقرار کرنے والے ایک شخص سے آپ نے فرمایا کہ مجھے تو اس کا گمان بھی نہیں ہوتا ہے کہ تم نے چوری کی ہے، کما رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ، اسی طرح بہت سے صحابہ کرامؓ سے بھی ایسی تلقین ثابت ہے جن میں سے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و علیؓ حسن بن علیؓ و ابوہریرہؓ و ابومسعود و عمرو بن العاص و ابوواقد لیثیؓ ہیں، چنانچہ مسند احمد و ابن ابی شیبہ میں یہ آثار مروی ہیں **الا انه يجب له الخ** یعنی اگرچہ حدود میں پردہ پوشی افضل عمل ہے پھر بھی اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ چوری کے معاملہ میں گواہ پر واجب ہے کہ مال کی گواہی دے اور اسے نہ چھپائے، اس لئے یہ صاف کہدے کہ اس نے مال لیا ہے تاکہ جس مال کا چوری ہوا ہو اس کا حق ضائع نہ ہو، اور اس طرح نہ کہے کہ اس نے چرایا ہے تاکہ کچھ پردہ پوشی بھی باقی رہ جائے، اور اس دلیل سے کہ اگر چوری ظاہر ہو جائے گی تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اور ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کی ضمانت جمع نہیں ہوتی ہے تو جس کا مال چرایا ہے اس کا حق بھی باقی نہ رہے گا۔

توضیح :- کتاب الشہادۃ، شہادۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا سبب، شروط حکم، تفصیل، دلائل

قال الشهادة الخ ، ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔
نوٹ :- لغت میں شہادت کے معنی ہیں کسی چیز کے صحیح ہونے کی خبر دینا مشاہدہ وعیاں سے، اور فقہ کی اصطلاح میں خبر صادق دینا حکم اور قاضی کی مجلس میں لفظ گواہی کے ساتھ، اس طرح خبر صادق کہنے سے اس سے جھوٹی خبر نکل گئی، مجلس حکم کہنے سے قاضی کی مجلس کا اعتبار ہوگا، اور لفظ شہادۃ سے ایسی خبریں اس سے نکل گئیں جو لفظ شہادۃ کے بغیر کہی گئی ہوں، گواہی کا سبب ہے گواہ کا معائنہ کرنا، لہٰذا ایسی چیز جو صرف مشاہدہ سے معلوم ہو اس میں مشاہدہ کرنا ہی شرط ہے، اسی طرح ایسی چیز جس کا تعلق آنکھوں کے دیکھنے سے ہو اس کے لئے دیکھنا ہی شرط ہے، اور سننے کی چیز میں سننا ہی شرط ہے، اس کا سبب اداً یا تو مدعی کی طرف سے درخواست کرنا ہے، یا اگر مدعی نہ جانتا ہو تو اس لئے کہ اس کے حق کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، اور جب مدعی علیہ مسلمان ہو تو اس کے لئے گواہ کا بھی مسلمان ہونا شرط ہے، اور جب گواہی شرعاً معتبر ہو جائے تو اس کے موافق حکم دینا واجب ہے۔

قال والشهادة على مراتب منها الشهادة فى الزناً يعتبر فيها اربعة من الرجال لقوله تعالىٰ واللاتى ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولقوله تعالىٰ ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولا يقبل فيها شهادة النساء لحديث الزهرى مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ان لا شهادة للنساء فى الحدود والقصاص ولان فيها شبهة البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال فلا تقبل فيما يندرئى بالشبهات ومنها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالىٰ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا يقبل فيها شهادة النساء لما ذكرنا۔

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کے چند مرتبے (یا مواقع ہیں، ان میں سے ایک زنا میں گواہی دینا ہے، چنانچہ زنا کی گواہی میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: ﴿اللاتى يا تين الخ.....﴾ یعنی تم میں سے جو عورتیں فحش اور بدکاری یعنی زنا کریں تو ان پر اپنوں میں سے یعنی مومنوں میں سے چار مرد گواہ لاؤ، اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ ثم لم ياتوا الخ.....﴾ یعنی جن لوگوں نے زناکاری کی تہمت لگائی، اور اس بات پر چار مرد گواہ پیش نہ کئے تو ان کو اتنے کوڑے مارو۔ الخ۔ اور زناکاری کے معاملہ میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اس دلیل سے کہ زہریؒ کی حدیث میں مذکور ہے کہ عہد رسول اللہ ﷺ میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے البتہ اس میں لفظ قصاص نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ عورت کی گواہی میں بدلیت کا شبہہ ہے، کیونکہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کے عوض ہے، اس لئے ایسے معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، جو شبہہ سے ساقط کیا جاتا ہے، (ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ فان لم يكونا رجلين۔فرجلٌ وامر أتان﴾ یعنی اگر وہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں، اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتیں ہوں تو عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہوا اور جو حدود شبہ سے ساقط کئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومنها الشهادة الخ اور حد زنا کے سوا باقی حدود وقصاص میں گواہی ہی کافی ہے اسی بناء پر باقی حدود وقصاص میں صرف دو مردوں کی گواہی کا ہی اعتبار کر لیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اپنے مردوں یعنی مومنوں میں سے دو مردوں کو گواہ بنالو، ولا يقبل فيها الخ اور ان حدود وقصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اسی دلیل کی بناء پر جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ف۔ یعنی زہریؒ کی حدیث کو دلیل بنا کر، اور بدلیت کے شبہ کی دلیل کی وجہ سے۔

توضیح :- گواہی دینے کے کتنے مرتبے یا مواقع ہیں، اور کیا کیا، تفصیل، حکم، دلائل

قال وما سوى ذلك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين او رجل وامراتين سواء كان الحق مالا او غير مال مثل النكاح والطلاق والوكالة والوصية ونحو ذلك و قال الشافعیؒ لا يقبل شهادة النساء مع الرجال الا فى الاموال وتوابعها لان الاصل فيها عدم القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية فانها لا تصلح للامارة ولهذا لا تقبل في الحدود ولا تقبل شهادة الاربع منهن وحدهن الا انها قبلت فى الاموال ضرورة والنكاح اعظم خطراً واقل وقوعاً فلا يلتحق بما هو ادنى خطرا واكثر وجوداً ولنا ان الاصل فيها القبول لوجود ما يبتنى عليه اهلية الشهادة وهو المشاهدة والضبط والاداء اذبالاول يحصل العلم للشاهد و بالثانى يبقى و بالثالث يحصل العلم للقاضى ولهذا يقبل اخبارها فى الاخبار و نقصان الضبط بزيادة النسيان انجبر بضم الاخرى اليها فلم يبق بعد ذلك الاالشبهة فلهذا لاتقبل فيما يندرئى بالشبهات وهذه الحقوق تثبت مع الشبهات وعدم قبول الاربع على خلاف القياس كيلا يكثر خروجهن.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے خواہ یہ حقوق مال سے متعلق ہوں یا کچھ اور ہوں جیسے: نکاح اور طلاق اور وکالت اور وصیت وغیرہ۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے کہ کسی بھی معاملہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، سوائے اموال اور ان کے تابع چیزوں مانند عاریت و اجارہ و کفالت وغیرہ کے، کیونکہ عورتوں کی گواہی کے بارے میں اصل بات یہی ہے کہ وہ قبول نہ کی جائے کیونکہ ان کی عقل میں کمی اور خبط یعنی یادداشت میں خلل ہے کہ وہ اچھی طرح یاد نہیں رکھ سکتی ہیں اسی طرح ان کی ولایت اور حکومت میں بھی کمی ہے اسی لئے وہ بادشاہ یا امیر نہیں بن سکتی ہیں، اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے اور عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو، لیکن اموال میں ضرورت کی وجہ سے قبول ہو جاتی ہے، اور چونکہ نکاح کی اہمیت اور عظمت بہت زیادہ ہے ساتھ ہی اس کا وقوع کم ہی ہوتا ہے، اس لئے نکاح کو مال سے نہیں ملایا جائے گا، کیونکہ مال کی اہمیت اور مرتبہ اس کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، ساتھ ہی ہر وقت اس کی ضرورت ہوتی رہتی ہے (ف۔ اور نکاح کی طرح طلاق و رجعت اور مسلمان ہونا مرتد ہونا و بالغ ہونا و عدت جرح و تعدیل اور قصاص کو معاف کرنا ہیں۔ ع۔

ولنا ان الاصل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ اسے قبول کرنا ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں بھی وہ تمام باتیں پائی جاتی ہیں، جب پر گواہی کی صلاحیت و لیاقت کا مدار ہے، یعنی مشاہدہ اور محسوس کرنا، ضبط کرنا، اور معاملہ کو بیان کرنا، ان چیزوں پر گواہی کا مدار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشاہدہ ہی کی وجہ سے گواہ کو واقعہ کا علم ہوتا ہے، اور ضبط اور یاد رکھنے سے ہی وہ علم باقی رہتا ہے، اور ادا کرنے یا بیان کر دینے سے قاضی کو بھی علم ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے احادیث میں عورتوں کا خبر دینا مقبول ہوتا ہے، اور ان میں بھولنے کا مادہ زیادہ ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے وہ دوسری ایک اور کو ساتھ ملا لینے سے پورا ہو جاتا ہے، اس کے بعد کوئی کمی باقی نہیں رہتی ہے، سوائے اس ایک شبہہ کے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتوں کی گواہی ہوتی ہے، اسی لئے حدود جو شبہوں کے ہو جانے سے ختم کر دیئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے، لیکن حدود کے علاوہ دوسرے حقوق ہوں تو وہ شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں، الحاصل دوسرے کے حقوق میں خواہ مرد ہوں یا نہ ہوں ان میں عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں ہوتی ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے تاکہ عورتیں زیادہ باہر نہ نکلیں (ف۔ اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ ایسی گواہی بھی جائز ہو)۔

توضیح:- حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات میں گواہی کے لئے کتنے

اور کیسے افراد کا ہونا ضروری ہے، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويقبل في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال شهادة امرأة واحدة لقوله عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه والجمع المحلى بالالف واللام يراد به الجنس الى الجنس فيتناول الاقل وهو حجة على الشافعيؒ في اشتراط الاربع ولانه انما سقطت الذكورة ليخف النظر لان نظر الجنس الى الجنس اخف فكذا يسقط اعتبار العدد الا ان المثنى والثلث احوط لما فيه من معنى الالزام ثم حكمها في الولادة شرحناه في الطلاق فاما حكم البكارة فان شهدن انها بكر يؤجل في العنين سنة و يفرق بعده لانها تأيدت بمؤيد اذا البكارة اصل وكذا في رد المبيعة اذا اشتراها بشرط البكارة فان قلن انها ثيب يحلف البائع لينضم نكوله الى قولهن والعيب يثبت بقولهن فيحلف البائع واما شهادتهن على استهلال الصبي لا تقبل عند ابي حنيفةؒ في حق الارث لانه مما يطلع عليه الرجال الا في حق الصلوٰة لانها من امور الدين وعندهما تقبل في حق الارث ايضاً لانه صوت عند الولادة ولا يحضرها الرجال عادة فصار كشهادتهن على نفس الولادة.

ترجمہ:-اور پیدائش کے موقع میں یعنی اس بات کے کہنے میں کہ عورت کو ولادت ہو چکی ہے اور اس کے باکرہ یعنی کنواری رہنے میں کہ یہ ابھی تک کسی مرد سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے، اسی طرح عورتوں کے ان عیوب کے بارے میں جوان کے بدن کی ایسی جگہوں میں ہوں جہاں غیر مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں ان تمام صورتوں میں صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے۔**لقوله عليه السلام الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہوں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہوگی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے مگر یہ ضعیف ہے، اور اس کی روایت عبدالرزاق نے ابن المسیب سے مرسلاً کی ہے، اور عبدالرزاق نے ابن شہاب الزہری سے روایت کی کہ سنت یوں جاری ہوئی ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسی صورتوں میں جائز ہے جن کو عورتوں کے علاوہ کوئی مرد نہیں دیکھ سکتا ہو جیسے: کہ عورتوں کی ولادت ہونے میں اور ان کے عیوب میں۔الزیلعی۔م۔ت۔

اس حدیث میں **النساء** کہا گیا ہے یعنی جمع کے صیغہ پر الف ولام ہے جس سے جنس مراد ہو جاتی ہے اس لئے کم سے کم فرد کو بھی یہ حکم شامل ہو جائے گا یعنی جنس عورت میں سے ایک عورت کی بھی گواہی جائز ہوگی، یہی حدیث ہمارے لئے امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ انہوں نے چار عورتوں کی گواہی شرط کی ہے، اس کے علاوہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ مذکر کی قید اس سے اس لئے ختم کی گئی ہے کہ پردہ کی جگہ دیکھنے میں نرمی ہو، کیونکہ اپنی جنس کے آزادی کا اسی جنس کو دیکھنا بہ نسبت دوسری جنس کے آسان اور خفیف ہوتا ہے، اسی طرح گواہی کے معاملہ میں دو عدد کے ہونے کی شرط بھی ختم ہوئی ہے لہٰذا صرف ایک گواہی کی بھی کافی اور جائز ہوتی ہے، لیکن اگر دو یا تین ہو جائیں تو بہتر ہے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ اس گواہی میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، اور ولادت کے مسئلہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے، اور اس کے کنواری یا باکرہ رہنے کے بارہ میں اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت اب تک باکرہ ہے، تو اس کے عنین یعنی نامرد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد ان میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ گواہی کی بھی تائید ہو گئی، یعنی اس کا باکرہ رہ جانا کیونکہ باکرہ ہونا ہی عورت کے لئے اصل ہے۔

وكذا في رد المبيعة الخ اسی طرح مبیعہ باندی کے واپس کرنے کا حکم ہے اس وقت جبکہ خریدار نے خریدتے وقت ہی اس کے باکرہ ہونے کی شرط لگائی ہو، یعنی اگر ایک عورت نے اس باندی کو دیکھ کر یہ کہا کہ یہ تو باکرہ نہیں ہے بلکہ ثیبہ ہو چکی ہے یا کئی عورتوں نے کہا کہ یہ اب کنواری باقی نہیں رہی ہے تو بیچنے والے سے قسم لی جائے گی یعنی عورتوں کے کہنے کے بعد اس کے

مالک نے ان کے کہنے کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ یہ اب کنواری ہی ہے تو اس سے قسم لی جائے گی اور اگر قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسی کے پاس وہ واپس کر دی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے کہنے کے مطابق ہو جائے اور اس کی تائید کر دے، اس کا عیب دار ہونا یعنی باکرہ نہ رہنا تو عورتوں کے کہنے سے ہی ثابت ہو جائے گا، اسی لئے اس سے قسم لی جائے گی، اس طرح سے کہ بائع قسم کھا کر یہ کہے یہ عیب میرے پاس نہیں تھا، اور پیدائش کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی اس کے وارث بننے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس کو مرد بھی سن کر جان سکتا ہے (پس اگر عورت نے گواہی دی کہ یہ بچہ زندہ ہی پیدا ہوا تھا، اور اس کا باپ اسے حمل میں چھوڑ کر مر گیا تھا، لہٰذا یہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا مستحق ہوگا، تو میراث کے بارہ میں اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، لیکن اس کی نماز پڑھنے کے بارے میں مقبول ہوگی، کیونکہ نماز تو دینی معاملات میں سے ہے (اسی بناء پر اگر کسی آزاد عورت نے یہ گواہی دی کہ یہ بچہ پیدا ہونے کے بعد رویا تھا پھر مر گیا، تو اس کی نماز پڑھی جائے گی) اور صاحبینؒ کے نزدیک میراث کے معاملہ میں بھی اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ ولادت کے وقت کی آواز ایسے موقع میں ہوتی ہے کہ عموماً اور عادۃً اس وقت وہاں مرد موجود نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس آواز کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے کسی عورت نے فقط بچہ کے پیدا ہونے کی گواہی دی ہو (ف۔ حالانکہ پیدائش کے بارے میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے، تو اسی طرح بچہ کے رونے میں بھی اگر وہاں پر مرد نہ ہوں تو عورت کی بھی گواہی قبول ہونی چاہئے۔

توضیح:- کن مواقع میں صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہو جاتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بد فی ذلک کله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم یذکر الشاهد لفظة الشهادة و قال اعلم اواتیقن لم تقبل شهادة اما العدالة فلقوله تعالیٰ ممن ترضون من الشهداء والمرضی من الشاهد هو العدل ولقوله تعالیٰ و اشهدوا ذوی عدل منکم ولان العدالة هی المعینة للصدق لان من یتعاطی غیر الکذب قد یتعاطاه وعن ابی یوسف ان الفاسق اذا کان وجیها فی الناس ذا مروة تقبل شهادته لانه لا یستاجر لوجاهته ویمتنع عن الکذب لمروته والاول اصح الا ان القاضی لو قضی بشهادة الفاسق یصح عندنا والمسألة معروفة واما لفظة الشهادة فلأن النصوص نطقت باشتراطها اذا الامر فیها بهذه اللفظة ولان فیها زیادة توکید فان قوله اشهد من الفاظ الیمین فکان الامتناع عن الکذب بهذه اللفظ اشد و قوله فی ذلک کله اشارة الی جمیع ما تقدم حتی یشترط العدالة و لفظة الشهادة فی شهادة النساء فی الولادة وغیرها هو الصحیح لانه شهادة لما فیه من معنی الالزام حتی اختص بمجلس القضاء و یشترط فیه الحریة و الاسلام.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کی ان تمام صورتوں میں عادل ہونا اور لفظ شہادت یعنی گواہی شرط ہے، اگر گواہ نے لفظ شہادت (یا گواہی) ذکر نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں اس بات کا یقین رکھتا ہوں تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اما العدالة الخ اس میں عدالت کا ہونا اس دلیل سے شرط ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ یعنی جن گواہوں کو تم پسند کرو، اور پسندیدہ گواہ وہی ہوتا ہے جو عادل ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿واشهدوا ذوی عدل منکم﴾ یعنی تم اپنوں (مسلمانوں) میں سے عادلوں کو گواہ بنالو، اور اس دلیل سے کہ یہی عدالت صدق اور صادقوں کو معین کرنے والی ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص ممنوع کام کرتا ہو اگرچہ جھوٹ نہ ہو وہ کبھی جھوٹ بھی بول سکتا ہے، اور بول جاتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اسے احتیاط پرہیز نہیں ہے تو اسے جھوٹ بولنے میں بھی کوئی خوف نہ ہوگا، نڈر ہوگا، لہٰذا اسی تہمت کی وجہ سے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی فاسق لوگوں میں باعزت اور محترم سمجھا جاتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ وہ اپنی عزت کے باقی رکھنے کے خیال سے لالچ میں نہیں آئے گا اور جھوٹی گواہی نہیں دے گا (ف۔ یعنی وہ ایسا نہ ہوگا کہ لوگوں میں محترم ہونے کی وجہ سے کچھ مال کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی دیدے یا اس سے جھوٹی گواہی دلوائی جاسکے) ویمتنع الخ اور اپنے معزز اور محترم ہونے کی وجہ سے وہ جھوٹ بولنے سے انکار کردے گا (ف۔ اور باز رہے گا، گواہی میں اسی کی ضرورت ہے کہ سچی بات کہے اور جھوٹ نہ بولے، الحاصل پہلی روایت کے مطابق فاسق کی گواہی مطلقاً جائز نہ ہوگی، مگر اس دوسری روایت کے مطابق فاسق کی گواہی جائز ہوگی۔ والاول اصح الخ اور پہلا قول اصح ہے، اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک حکم صحیح ہوگا، یہ مسئلہ مشہور ہے۔

اما لفظة الشهادة الخ اور اب لفظ شہادت کا مشروط ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام نصوص میں وضاحت کے ساتھ اس لفظ شہادت کو شرط کے طور پر بیان کیا گیا ہے، کیونکہ تمام نصوص قرآن وحدیث میں اسی لفظ شہادت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی اور زیادہ زور ہوتا ہے، کیونکہ لفظ اشہد یعنی "میں گواہی دیتا ہوں" قسم کے الفاظ میں سے ہے اس لئے اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے دور رہنے میں بہت زیادہ زور ہے، و قولهم في ذلك اور مصنفؒ کا کہنا کہ "ان سبھوں میں" اس سے گذشتہ تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے، یہاںتک کہ بچہ کی پیدائش کے بارے میں عورتوں کی گواہی کے سلسلہ میں دوسری تمام قسموں میں بھی عادل ہونا اور لفظ گواہی کا ہونا بھی شرط ہیں، کیونکہ یہ بھی ایک گواہی ہے اس لئے کہ اس میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں (ف۔ چنانچہ اسی گواہی کی بناء پر نسب اور میراث وغیرہ لازم آتا ہے) اسی وجہ سے عورتوں کی اس گواہی کا بھی خاص طریقہ سے قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اور اس میں آزادی اور اسلام کا ہونا بھی شرط ہے (ف۔ یعنی یہ عورت آزاد اور مسلمہ ہو جیسے کہ عاقلہ اور بالغہ ہو۔

توضیح:- گواہی دینے کے لئے کن باتوں کا ہونا شرط ہے، فاسق کی گواہی مقبول ہوتی ہے یا نہیں، اور اگر قاضی اس کی گواہی قبول کرلے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ابو حنيفةؒ يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامحدوداً في قذف ومثل ذلك مروى عن عمرؓ لان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه و بالظاهر كفاية اذ لاوصول الى القطع الا في الحدود والقصاص فانه يسال عن الشهود لانه يحتال لا سقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ولان الشبهة فيها دارئة وان طعن الخصم فيهم يسال عنهم في السر والعلانية لانه تقابل الظاهر ان فيسال طلباً للترجيح.

ترجمہ:- امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گواہ ہونے کی صورت میں قاضی کو چاہئے کہ اس کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے (ف۔ یعنی اسے عادل مان لے) اور گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہ کرے جبتک کہ دوسرا فریق اس پر الزام نہ لگائے یا اس کا مطالبہ نہ کرے (یعنی یہ کہے کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں یا غلام ہیں یا ان پر جھوٹی تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جاچکی ہے، کہ ایسی صورت میں مجبوراً قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اپنے طور پر دریافت کرے۔

لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمان سب عادل ہیں، ایک دوسرے کے لئے گواہ اور حجت ہیں، سوائے اس شخص کے جس کو حد قذف لگائی جاچکی ہو (ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ نے معنعن روایت کی ہے، جو شافعیہ کے نزدیک مقبول نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے۔

ومثل ذلك الخ اور اسی جیسی روایت حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ف۔ دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ نے اپنے عاملوں ابو موسیٰ اشعریؓ وغیرہم کو یہ لکھا تھا، لیکن امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ربیعہ بن عبدالرحمنؒ سے منقطع روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عراقی نے آکر کہا کہ ہمارے ملک میں جھوٹی گواہی کا رواج پھیل گیا ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا واقعۃً ایسا ہوا ہے، اس نے کہا جی ہاں تب آپ نے فرمایا کہ واللہ اب اسلام میں عادل لوگوں کے بغیر حجت نہ ہوگی، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کیا ہے۔ کلام ختم ہوا۔ ابن عبدالبرؒ کے اس قول سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول ثابت ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولان الظاهر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ظاہر حال تو یہ ہے کہ مسلمان ایسے کام سے جو اس کے دین میں حرام ہے یعنی جھوٹ بولنے سے ضرور بچتا ہوگا اور اسی ظاہر حالت پر کفایت ہوتی ہے، کیونکہ اصل اور قطعی بات کو معلوم کرنے کی دوسری کوئی صورت نہیں ہے (ف۔ چنانچہ اگر قاضی نے ان لوگوں سے جو لوگوں کے متعلق عادل وغیرہ ہونے کے حالات بتلاتے ہیں کسی کا حال دریافت کیا، اور ان لوگوں نے اسے عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے پر یقین نہیں کہا ہوگا، اسی طرح اس کے گواہ کے بارے میں بھی یہی گمان کرنا چاہئے کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا، کیونکہ یہ مسلمان ہے تو بھی کافی ہونا چاہئے، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری عدالت پر اکتفاء کرلینا کافی ہے **الا فی الحدود الخ** سوائے حدود وقصاص کے کہ ان میں گواہوں کا حال معلوم کرنا ضروری ہے (ف۔ یہ اس لئے نہیں کہ اس میں ظاہری طور سے عدالت کا ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ شاید ان میں سے کسی بھی گواہ کا ضعیف ہونا ثابت ہو جائے اور حد ساقط ہو جائے۔

يحتال الخ اس لئے کہ قاضی ان پر حدود ساقط کرنے کے لئے بہانہ تلاش کرتا ہے، اس لئے آخر تک اس کی عدالت کے بارے میں تلاش کرنا شرط ہے تاکہ ایسی کوئی بات نکل آئے جس سے حد ساقط ہو جائے، اور اس لئے کہ حدود میں شبہ ایسی چیز ہے جو حد کو ساقط کر دیتا ہے، یعنی ظاہری عدالت میں شبہ ہے، حالانکہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اور اگر فریق ثانی (خصم) نے گواہوں پر کوئی عیب نکالا یا اعتراض کیا تو قاضی کو چاہئے کہ ظاہری اور باطنی ہر طرح سے ان گواہوں کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کرے کیونکہ یہاں دو باتیں ظاہری طور سے ایک دوسرے کے مقابل ہوئیں، اس لئے ترجیح دینے کے لئے گواہوں کا حال معلوم کرے (ف۔ یعنی بظاہر گواہ جھوٹ نہیں بولے گا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فریق ثانی (خصم جھوٹا عیب نہیں لگائے گا، پس ان دونوں ظاہر باتوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے ان گواہوں کا حال معلوم کرے، الحاصل حدود وقصاص کے مسئلہ میں ظاہری عدالت کافی نہیں ہے، لیکن باقی حدود میں وہی کافی ہے۔

توضیح:- امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گواہوں میں کون کون سی شرطیں پائی جانی چاہئے، تفصیل مسائل، دلائل

و قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ لا بد ان يسأل عنهم في السر و العلانية في سائر الحقوق لان القضاء مبناه على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة و فيه صون قضائة عن البطلان وقيل هذا اختلاف عصر و زمان والفتوى على قولهما في هذا الزمان ثم التزكية في السران يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلي و يردها المعدل وكل ذلك في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصدو في العلانية لا بد ان يجمع بين المعدل والشاهد لينتفي شبهة تعديل غيره و قد كانت العلانية وحدها في الصدر الاول ووقع الاكتفأ في السر في زماننا تحرزا عن الفتنة و يروى عن محمدؒ تزكية العلانية بلاؤ فتنة ثم قيل لا بدان يقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لان العبد قد يعدل و قيل يكتفي بقوله هو عدل لان الحرية ثابتة بالدار وهذا اصح.

ترجمہ:- اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تمام گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں خفیہ اور علانیہ ہر طرح سے ان کے حالات کا جاننا شرط ہے، اسی طرح کی تحقیق سے گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں معلوم ہوگا، لہٰذا قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اچھی طرح معلومات حاصل کرے، ایسا کرنے سے خود قاضی کا فیصلہ باطل ہونے سے محفوظ بھی ہوتا ہے (کہ جلد بازی میں ایک بار فیصلہ کرنے کے بعد تحقیق کے بعد وہی فیصلہ غلط ثابت ہو سکتا ہے) اور حقدار بھی باطل ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے زمانہ میں لوگوں میں نیکی زیادہ تھی اس لئے وہ ظاہر اور باطن ہر طرح سے سچے ہوتے تھے، اور کچھ ہی دنوں کے بعد یعنی صاحبینؒ کے زمانہ میں لوگوں میں جھوٹ پھیل گیا تھا، مگر آج کل صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے (ف۔ یعنی ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ گواہوں کی عدالت کے بارے میں معلوم کرنا بھی شرط ہے یعنی وہ لوگ جو لوگوں کی اندرونی حالت کے جاننے کے ذمہ دار ہوں جن کو مزکی اور معدل بھی کہا جاتا ہے ان کو خفیہ طور سے خط سے یا اور کسی طرح سے خبر بھیج کر ان کے عادل ہونے کو معلوم کر لیا جائے۔

ثم التزكية في السر الخ پھر چھپا کر ان کے تزکیہ کی صورت یہ ہوگی کہ معدلوں اور تزکیوں یعنی لوگوں کو جو لوگوں کے بارے میں حقائق معلوم کر کے حکومت کو بتاتے ہوں (خفیہ محکمہ کے افراد) چھپا کر قاضی کو پرچے بھیجے جن میں گواہوں کے نام و نسب اور ان کا رنگ روپ نقشہ، حلیہ اور جہاں وہ نماز پڑھتے ہوں یعنی مسجد تفصیل کے ساتھ لکھے اور وہ معدل اسی پرچہ میں ان کے خانوں کو پر کرے اور اس طرح تفصیل جواب لکھ کر واپس کر دے، یہ ساری کاروائی انتہائی خاموشی اور خفیہ ہونی چاہئے تاکہ یہ بات اگر ظاہر ہو جائے تو اس لکھنے والے کو کوئی نقصان نہ ہو جائے، یا فریق مخالف اس کے نقصان کے درپے نہ ہو جائے، یا کسی طرح اسے رشوت نہ دی جائے (ف۔ یا دھوکہ دے کر یا ظاہری طور سے اسے کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے، اور محیط و قاضی خان میں لکھا ہے کہ اس کام کے لئے تلاش کے بعد ایسے شخص کو منتخب کیا جائے جو اس وقت لوگوں میں زیادہ قابل اعتماد پرہیز گار زیادہ امانت دار ہوش و گوش والا سمجھ دار اور صاحب علم بھی ہو، پھر اس معدل کو چاہئے کہ قاضی کے کسی آدمی، امین سے اس مہر شدہ رقعہ لے کر گواہ کے محلہ سے یا پڑوسیوں سے یا اس کے پیشہ والوں سے یا بازار والوں سے عقلمندی کے ساتھ اس کا عادل یا فاسق ہونا معلوم کرے، پھر یہ لکھے کہ وہ شخص میرے نزدیک تحقیق کے بعد عادل پسندیدہ قابل قبول ہے، اس کی گواہی جائز ہے، اور اگر وہ فاسق ہو تو صرف اتنا لکھ دے کہ اس کے حال سے اللہ تعالیٰ خوب واقف ہے تاکہ اس کا پردہ فاش نہ ہو، اور اگر اس کا حال ظاہر نہ ہو تو لکھ دے کہ پوشیدہ ہے، یعنی لوگوں میں اس کا فاسق ہونا ظاہر نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے، کہ ایسے شخص کو معدل نہ بنایا جائے جو گوشہ نشین یا بھولا بھالا آدمی ہو، کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک ہی سمجھتا ہو یا ہر ایک کے کہنے پر اعتماد کر لیتا ہو۔ م۔ ع۔ یہ صورت خفیہ تعدیل کی ہے، اور اس زمانہ کے مناسب یہی طریقہ مناسب ہے، اور دوسری صورت کھلم کھلا اور علانیہ کی ہے، اس میں یہ بات ضروری ہے کہ اس معدل اور گواہ سب کو اکٹھا کیا جائے، یعنی قاضی سبھوں کو اپنے دربار میں جمع کر کے ان کے حالات دریافت کرے تاکہ یہ شبہ ختم ہو جائے کہ اس نے اگر گواہ کے سوا کسی دوسرے کے بارے میں حالات دریافت کئے ہوں۔

وقد كانت الخ اور صدر اول یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کھلم کھلا تعدیل کا طریقہ رائج تھا، یہاں تک کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں عیب ہوتا تو وہ معدل اسے صاف صاف بیان کر دیتا تھا اس لئے کہ تابعین میں سے کوئی بھی ایسے شخص کو کسی طرح نقصان نہیں پہنچا سکتا تھا، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں لوگ تکلیف پہنچانے اور دشمنی کرنے اور لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتے ہیں، اسی لئے ہمارے زمانہ میں خاموشی اور خفیہ طریقہ سے تعدیل کر لینے پر ہی اکتفاء کر لیا جاتا ہے، تاکہ کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بڑا فتنہ ہے۔

ثم قيل الخ پھر یہ بھی کہا گیا ہے معدل کو یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ گواہ آزاد عادل ہے اور اس کی شہادت قابل قبول اور جائز ہے، کیونکہ غلام بھی تو عادل ہو سکتا ہے (ف۔ یعنی فاسق نہیں ہوتا ہے، اس لئے صرف عادل کہنے سے اس کی آزادی معلوم نہ

ہو گی۔ وقیل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقط وہ عادل ہے کہنا بھی کافی ہوتا ہے، کیونکہ دارالاسلام میں ہونے سے ہی یہ بات ظاہر ہے کہ وہ آزاد ہے، یہی قول اصح ہے (ف۔ اصحاب شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک "عادل مرضی" کہنا ضروری ہے۔ع۔ واضح ہو کہ بعض علماء کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری شرط ہے، یہانتک کہ مدعی علیہ اگر گواہوں پر طعن نہ کرے بلکہ یہ کہدے کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر بھی ان کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔

توضیح:۔ گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبینؒ کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وفي قول من راى ان يسأل عن الشهود لم يقبل قول الخصم انه عدل معناه قول المدعى عليه وعن ابى يوسفؒ و محمدؒ انه يجوز تزكيته لكن عند محمد يضم تزكية الأخر تزكيته لان العدد عنده شرط ووجه الظاهر ان في زعم المدعي وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره مبطل في اصراره فلا يصلح معدلاً وموضوع المسألة اذا قال هم عدول الا انهم اخطأ و اونسوا اما اذا قال صدقوا اوهم عدول صدقة فقد اعترف بالحق قال واذا كان رسول القاضي الذى يسال عن الشهود واحد اجاز والاثنان افضل وهذا عند ابى حنيفةؒ و ابى يوسفؒ و قال محمدؒ لا يجوز الاثنان والمراد منه المزكي وعلى هذا الخلاف رسول القاضي الى المزكي والمترجم عن الشاهد له ان التزكية في معنى الشهادة لان ولاية القضاء تبتنى على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه و تشترط الذكورة في المذكى في الحدود والقصاص ولهما انه ليس في معنى الشهادة ولهذا لايشترط فيه لفظة الشهادة و مجلس القضاء واشتراط العدد امر حكمى في الشهادة فلا يتعداها ولا يشترط اهلية الشهادة في المزكي في تزكية السر حتى صلح العبد مزكيا فاما في تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالاجماع على ماقاله الخصافؒ لاختصاصها بمجلس القضاء قالوا يشترط الاربعة في تزكية شهود الزناء عند محمدؒ.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ جس عالم کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے اس کے قول کے مطابق اگر خصم نے یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہے تو یہ قول مقبول نہ ہوگا، تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعا علیہ کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی ہے کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مدعا علیہ کے کہنے کے ساتھ ایک اور شخص کا بھی یہ جملہ کہنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک دو شخص کا معدل ہونا شرط ہے، (ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مدعی علیہ خود بھی عادل ہو کیونکہ معدل کا خود عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مستور الحال ہو، یعنی اس کا حال مخفی ہو کہ اس کے متعلق نیک یا برا کچھ نہ کہا جا سکتا ہو تو اس کی تعدیل کافی نہ ہو گی (القاضی)۔

وجہ الظاهر الخ یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے خیال کے مطابق یہ مدعی اپنے انکار کرنے میں جھوٹا ہے، اور اپنی ضد کرنے میں غلطی پر ہے تو وہ معدل ہونے کے لائق نہ ہوا۔ وموضوع المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ جب مدعی علیہ نے کہا یہ گواہ عادل تو ہیں مگر ان سے چوک ہو گئی یا وہ بھول گئے ہیں (ف، تو اس طرح کی تعدیل اور اسے صحیح بتانا کافی نہیں ہوگا۔ اما اذا قال الخ اور اگر مدعی علیہ نے اس طرح کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یا یہ کہا کہ یہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس نے ایک حق کا اقرار کر دیا (ف۔ یعنی مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر دیا اس لئے قاضی اس کے اقرار کی وجہ سے اس پر حکم جاری کر دے گا اگرچہ مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہ ہو، قال واذا كان الخ اور اگر قاضی کی طرف سے گواہوں کے حالات جاننے کے لئے آنے والا شخص یعنی معدل اکیلا اور تنہا ہو تو بھی صحیح ہوگا اور اگر ایک سے زائد دو چار تو افضل اور بہتر ہوگا، یہ حکم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دو آدمیوں سے کم یعنی ایک اکیلا معدل ہونا جائز نہیں ہے۔
والمراد منه الخ اس مسئلہ میں ایلچی سے مراد مزکی ہے (ف۔ اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قاضی نے جس شخص کو گواہوں کی تعدیل وتزکیہ (حالات عدل وغیرہ جاننے کے لئے بھیجا ہے اسے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر وہ دو ہو جائیں تو بہتر ہے ورنہ ایک بھی کافی ہے، اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے وعلی هذا الخلاف الخ اور یہی اختلاف قاضی کے ایلچی میں ہے جسے معدل کے پاس بھیجا جائے، شاہد کا بیان ترجمہ کرنے والے میں ہے (ف۔ مثلاً گواہ کی زبان کو مقامی اور متعلقہ افراد جاننے والے نہ ہوں اس لئے کسی کو مترجم کی حیثیت سے رکھا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک ان کا بھی کم از کم دو ہونا ضروری ہے یعنی ایک کافی نہ ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک بھی کافی ہے، جیسے قاضی نے معدل کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو اس کا بھی ایک ہونا کافی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی دو سے کم نہ ہوں، له ان الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل سے یہی عدالت ظاہر ہوتی ہے لہٰذا تعدیل میں بھی کم از کم دو کا ہونا شرط ہوگا، جیسے: عادل ہونا شرط ہے اور جیسے حدود قصاص میں مذکر ہونا شرط ہے (ف۔ الحاصل چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک جو شخص حدود کے گواہوں کے بارے میں عادل ہونے کو ظاہر کرے خود اسے بھی مذکر اور عادل ہونا لازم ہوگا۔
ولهما انه الخ اور ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں نہیں ہے، اسی لئے تعدیل میں لفظ گواہی اور قاضی کی مجلس کا ہونا بھی شرط نہیں ہے، اور گواہی میں عدد کا شرط ہونا ایک حکم الٰہی ہے، قیاسی نہیں ہے تو جس مسئلہ میں اس کی تصریح ہے اسی میں یہ باقی رہے گا دوسرے مسئلہ کی طرف متجاوز نہ ہوگا (ف۔ یعنی گواہی میں کم از کم دو عدد کا ہونا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے اس میں قیاس کر کے دوسری صورتوں کی طرف نہیں لے جائیں گے۔
ولا يشترط الخ اور خفیہ تعدیل میں مزکی کی ذات میں گواہی کی صلاحیتوں کا ہونا شرط نہیں ہے (ف۔ اگرچہ اس میں بھی عادل ہونا شرط ہے) اسی بناء پر غلام کا معدل ہونا جائز ہے، لیکن علانیہ تعدیل میں اس معدل کا شہادت کے لائق ہونا شرط ہے، اسی طرح عدد یعنی کم از کم دو عدد کا ہونا بھی امام خصافؒ کے قول کے مطابق بالاجماع شرط ہے، کیونکہ علانیہ تعدیل کا ہونا تو قاضی کی مجلس کے ساتھ مخصوص ہے (ف۔ یعنی اگر قاضی کی مجلس میں کسی گواہ کی تعدیل کی جائے تو اس میں کم از کم دو معدل کا ہونا شرط ہے اور یہ بھی کہ وہ دونوں گواہی دینے کے لائق بھی ہوں یعنی یہ کہ وہ آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان بھی ہوں اور انہیں زنا کے بہتان کی حد نہ ماری گئی ہو، قالوا يشترط الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مرد معدل کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی ایسے چار مرد جو شہادت کے لائق ہوں ان گواہوں کی تعدیل کریں جو زنا کی گواہی دیتے ہوں، اور اب یہ بحث کہ گواہ کس طرح گواہی دیں یعنی گواہ بنیں اور کس طرح اسے بیان کریں، اور گواہ کا اس بات کے بارے میں کس حد تک جاننا کافی ہے، یہی باتیں مستقل ایک فصل میں ابھی ذکر کی جارہی ہیں۔

توضیح:- گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل

فصل وما يتحمله الشاهد على ضربين احدهما ما يثبت حكمه بنفسه مثل البيع والاقرار والغصب والقتل وحكم الحاكم فاذا سمع ذلك الشاهد اوراه وسعه ان يشهدوان لم يشهد عليه لانه علم ما هو الموجب بنفسه وهو الركن فى اطلاق الاداء قال الله تعالىٰ الا من شهد بالحق وهم يعلمون و قال النبى ﷺ اذا علمت مثل الشمس فاشهدوا لا فدع قال و يقول اشهد انه باع ولا يقول اشهد فى لانه كذب ولو سمع من وراء الحجاب لا يجوز له ان شهد ولو فسر للقاضى لا يقبله لان النغمة تشبه النغمة فلم يحصل العلم الا اذا كان دخل البيت

وعلم انه ليس فيه احد سواء ثم جلس على الباب وليس فى البيت مسلك غيره فسمع اقرار الداخل ولا يراه له ان يشهد لانه حصل العلم فى هذه الصورة ومنه مالا يثبت حكمه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة فاذا سمع شاهداً بشيئ لم يجزله ان يشهد على شهادته الا ان يشهده عليها لان الشهادة غير موجبة بنفسها وانما تصير موجبة بالنقل الى مجلس القضاء فلا بد من الانابة والتحميل ولم يوجد وكذا لو سمعه يشهد الشاهد على شهادته لم يسع للسامع ان يشهد لانه ما حمله وانما حمل غيره.

ترجمہ :۔ فصل، گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ جس کا حکم از خود ثابت ہو جاتا ہے اس کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور قاضی کا حکم دینا، کہ ان میں سے جس کسی کو گواہ دیکھ لے یا سن لے تو اسے یہ حق ہوتا اور یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس کی از خود گواہی دے، اگر چہ اس معاملہ پر اسے گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

لانه علم الخ کیونکہ اس گواہ نے وہ بات جان لی جو خود ہی موجب ہے، اور گواہی کے جائز ہونے میں جاننا رکن ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿الا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ یعنی سوائے اس کے کہ جو لوگ حق کی بات کی گواہی دیں اور وہ جانتے بھی ہوں، اس میں جاننے کو شرط قرار دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم آفتاب کے جاننے کی طرح جان لو (پورے یقین کے ساتھ) تب گواہی دو ورنہ نہ دو، (ف۔ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے اصل بات اور سبب کے جاننے کا یقین ہونے کی صورت میں گواہی دینے کو جائز فرمایا ہے، اور موجودہ صورت میں گواہ کو بیع ہو جانے یا اقرار و غصب اور قتل ہو جانے کا علم اس طرح ہوا کہ خود دیکھا پھر قاضی کا فیصلہ سنانا خود بھی سنا تو اصل بات کا علم ہو گیا اس لئے گواہی دینا جائز ہوا، حدیث مذکور کو حاکم اور بیہقی نے روایت کیا ہے، اور حاکم نے اسے اگر چہ اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے، لیکن ذہبیؒ نے اس کے راوی محمد بن سلیمان بن مشمول میں کلام کیا ہے کیونکہ بہت سے لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے، اور یہ کہ یہ روایت بے اعتبار اور واہی ہے۔

الحاصل یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کے لئے خود دیکھنا اور واقعہ کو جاننا شرط ہے جس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ اگر چہ اسے گواہ نہیں بنایا گیا ہے مگر وہ کسی طرح موجود ہو گیا اور واقعہ کو خود دیکھ لیا یا سن لیا اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ہے (ف۔ یا اس نے خریدا ہے) اور اس طرح نہیں کہے (کہ اس نے مجھے گواہ بنایا ہے) کیونکہ یہ جھوٹ ہے (ف۔ کیونکہ اس نے گواہ نہیں بنایا ہے بلکہ اس نے خود ہی موقع پر حاضر ہو کر واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے۔

ولو سمع الخ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز نہیں ہے (ف۔ مثلاً: اسے ایک آواز آئی کہ مکان کے اندر سے کسی نے کہا ہے کہ میں نے بیچا اور دوسرے شخص نے کہا کہ میں نے خریدا تو اس گواہ کو کسی شخص کے بارے میں بیچنے یا خریدنے کی گواہی دینی جائز نہ ہو گی، اور اگر اس نے گواہی دیدی تو برا کام کیا، اگر چہ قاضی کو اس کی برائی معلوم نہ ہو گی، ولو فسر الخ اور اگر اس نے پورے واقعہ کو بیان کر دیا (ف۔ کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دی ہے تو قاضی اسے قبول نہیں کرے گا، کیونکہ ایک کی آواز سے دوسرے کی آواز مشابہہ ہوا کرتی ہے (ف۔ اور اگر ایسا مکان ہو جس میں صرف ایک ہی دروازہ ہو اور اس کے اندر بائع و مشتری کے سوا تیسرا کوئی شخص نہ ہو کہ ان میں لین دین کی بات ہوئی ہے، لیکن یہ معلوم نہ ہو گا کہ ان میں بیچنے والا کون اور خریدنے والا کون ہے، اور اگر ایک اندر ہو اور ایک باہر ہو تو اس وقت یہ معلوم ہو جائے گا کہ ان میں بیچنے والا کون ہے۔

الحاصل صرف آواز سننے سے اتنا علم نہیں ہو جاتا ہے کہ اس کی بناء پر گواہی جائز ہو۔ الا اذا کان الخ مگر اس صورت میں کہ گواہ اس مکان میں گیا، اور اسے یہ معلوم ہو گیا کہ اس چھوٹے سے مکان میں اس مدعی علیہ کے سوا دوسرا کوئی اور نہیں تھا پھر وہ خود دروازہ پر بیٹھ گیا، اس دروازہ کے سوا اس گھر کا دوسرا کوئی دروازہ نہیں تھا، اس وقت اس گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سنا

حالانکہ اسے نہیں دیکھ رہا ہو، (ف۔ مثلاً اس نے اندر سے کسی کو یہ اقرار کرتے ہوئے سنا کہ میں نے اپنا فلاں غلام زید بن بکر کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس نے یہ اقرار سنا کہ مجھ پر فلاں آدمی کا ہزار (درہم کا قرض باقی ہے) تو اب صورت میں گواہ کو اس بارے میں گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے اس کے متعلق علم ہو گیا ہے (ف۔ یہاں تک کہ واقعۃ کی گواہی کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان ہو چکا اور اب منه مالا یثبت الخ اور اس میں سے دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم خود بخود ثابت نہ ہوتا ہو (ف۔ یعنی وہ چیز ایسی نہیں ہے کہ گواہ کو اس کے دیکھنے یا سننے سے موجب (اصل بات یا سبب) کا علم ہو جائے اسی لئے اس کو گواہ مقرر کئے بغیر اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہوتا ہے) جیسے گواہی پر گواہی دینا۔

فاذا اسمع الخ چنانچہ اگر کسی نے ایک گواہ کو کسی بات پر گواہی دیتے ہوئے سنا تو اس سننے والے کے لئے اس گواہی پر گواہی دینا جائز نہ ہوگا، البتہ اگر وہ گواہ خود اسے اپنی گواہی پر گواہ بنادے (ف۔ مثلاً: زید نے یہ سنا کہ بکر یہ گواہی دیتا ہے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں، تو زید کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس بات کی گواہی دے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں لیکن اگر بکر نے زید کو اپنی گواہی پر گواہ بنالیا تب اس کی گواہی دے، اس کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

لان الشهادة الخ کیونکہ گواہی خود موجب نہیں ہوتی ہے (ف۔ اسی بناء پر اس بکر کے گواہ ہو جانے سے شعیب پر قرضہ واجب نہیں ہوتا ہے، بخلاف بیع کے کہ ایسی گواہی سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، گواہی تو صرف اسی وقت موجب ہوتی ہے جبکہ قاضی کی مجلس میں بیان کر دی جائے (ف۔ اسی لئے جب قاضی کی مجلس میں جاکر گواہ نے گواہی دیدی تو اب اس پر نتیجہ مرتب ہو جائے گا یعنی موجب حکم ہوگا، بلکہ اس وقت بھی اس گواہی کے صحیح ہونے اور دو گواہ ہونے کا انتظار باقی رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ گواہی خود بخود موجب حکم نہیں ہوتی ہے۔

فلا بد الخ اسی لئے یہ بات ضروری ہو گئی کہ جس کے پاس گواہی (یعنی جو اصل گواہ ہے) وہ ایسے دوسرے شخص کو اپنا نائب بنادے، اور اس بات پر بھی کسی کو گواہ بنادے، جو کہ نہیں پایا گیا، یعنی موجودہ صورت میں کسی کو نائب بنانا یا گواہ مقرر کرنا کچھ بھی نہیں پایا گیا۔ ف۔ اس لئے صرف کسی کی گواہی سن کر خود گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔ وکذا لو سمعه الخ اسی طرح اگر زید نے یہ سنا کہ حقیقی گواہ اپنی گواہی پر بکر کو گواہ بناتا ہو تو بھی سننے والے زید کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ حقیقی گواہ کی گواہی دے، کیونکہ حقیقی گواہ نے اپنی گواہی اس سننے والے زید پر نہیں رکھی بلکہ غیر یعنی بکر پر رکھی ہے (ف۔ اس لئے بکر اس کی گواہی پر البتہ گواہ بن سکتا ہے، مگر زید نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے اس کی قسمیں اور تفصیل، کیا ایسا شخص گواہی دے سکتا ہے جو واقعہ کے وقت موجود تو تھا مگر اسے گواہ نہیں بنایا گیا، تفصیل

قال ولا يحل للشاهد اذا راى خطه ان يشهد الا ان يتذكر الشهادة لان الخط يشبه الخط فلم يحصل العلم قيل هذا على قول ابى حنيفة وعند هما يحل له ان يشهد و قيل هذا بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا وجد القاضى شهادة فى ديوانه او قضيته لان مايكون فى قمطره فهو تحت ختمه يؤمن عليه من الزيادة والنقصان فحصل له العلم بذلك ولا كذلك الشهادة فى الصك لانه فى يد غيره وعلى هذا اذا تذكر المجلس الذى كان فيه الشهادة او اخبره قوم ممن يثق به انا شهدنا نحن وانت قال ولا يجوز للشاهدان يشهد بشيئ لم يعاينه الا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضى فانه يسعه ان يشهد بهذه الاشياء اذا اخبره بها من يثق به وهذا استحسان والقياس ان لا تجوز لان الشهادة مشتقة من المشاهدة و ذلك بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع

وجه الاستحسان ان هذه الامور تختص بمعاينة اسبابها خواص من الناس و يتعلق بها احكام تبقى على انقضاء القرون فلو لم يقبل فيها الشهادة بالتسامع ادى الى الحرج و تعطيل الاحكام بخلاف البيع لانه يسمع كل واحد وانما يجوز للشاهد ان يشهد بالاشهارة و ذلك بالتواتر اوباخبار من يثق به كما قال فى الكتاب ويشترط ان يخبره رجلان عدلان او رجل وامرأتان ليحصل له نوع علم و قيل فى الموت يكتفى باخبار واحد اوواحدة لانه قلما يشاهد حاله غير الواحد اذالانسان يهابه و يكرهه فيكون فى اشترط العدد بعض الخروج ولا كذلك النسب والنكاح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دیدے، مگر اس صورت میں جبکہ اسے اپنی گواہی یاد آجاتی ہے (ف۔ یعنی اگر تحریر دیکھ کر اپنی گواہی یاد آجائے تب گواہی دے سکتا ہے، کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہہ ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے یقین نہ ہوگا، کہا گیا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے گواہی دینا جائز ہے، اور بعض لوگوں نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور ان کا اختلاف صرف ایسی صورت میں ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی اپنے دفتر میں یا خریطہ میں پائی ہو، کیونکہ جو چیز اس کے خریطہ میں پائی گئی وہ اس کی مہر کے حکم میں ہے اسی لئے اس میں کسی زیادتی یا نقصان کے آجانے سے اطمینان ہوتا ہے اس لئے اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔

ولا كذلك الشهادة الخ اور یہ بات اس گواہی کے بارے میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہوئی ہے، کیونکہ وہ تو دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے، اسی طرح اگر وہ مجلس یاد آئی جسمیں گواہی دی تھی، یا ایسے لوگوں نے اسے خبر دی جن پر اسے اعتماد ہے کہ ہم نے اور تم نے بھی یہاں پر گواہی دی تھی (ف۔ تو ان صورتوں میں بعض کے نزدیک بالاتفاق گواہی نہیں دے سکتا ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

قال ولا يجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی بات کی گواہی دے جس کا خود مشاہدہ و معائنہ نہ کیا ہو، سوائے ان چیزوں کے یعنی نسب، موت، نکاح، دخول اور قاضی کی ولادت کے، کہ اگر کسی ثقہ آدمی نے ان میں سے کسی چیز کے بارے میں خبر دی ہو تو اسے ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہو گا۔ ف۔ یہی قول امام احمدؒ اور ایک قول امام شافعیؒ اور ایک روایت میں امام مالک کا بھی ہے یہاں پر نسب سے مراد یہ ہے کہ لوگوں سے سنا ہے کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا یا فلاں کا باپ ہے، اس میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی سماعت ہونی چاہئے جن کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ سب نے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر لیا ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو عادل کا ہونا کافی ہے، اس طرح اگر نسب کے بارے میں یہ سنا ہو تو اسے ایسی گواہی دینی جائز ہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے، موت کی خبر سے مراد یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے یہ سنا کہ فلاں شخص مر گیا ہے اور لوگوں کو دیکھا کہ اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے کام جو مردہ کے ساتھ کئے جاتے ہیں وہ کئے جا رہے ہیں تو اس کے دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی موت کی گواہی، اگرچہ مردہ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، دخول کی صورت یہ ہوگی کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت کے پاس آسانی سے آتا جاتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ گواہی دے کہ یہ عورت فلاں مرد کی بیوی ہے، اگرچہ دونوں کے درمیان نکاح ہونے کو نہیں دیکھا ہو۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ہمارے علاقہ میں ایسی گواہی جائز نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ بھی ہوگا، اور قضاء کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں سے سنا کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے، پھر یہ بھی دیکھا کہ وہ لوگوں میں قضاء کے احکام بھی جاری کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ یہ گواہی کہ فلاں شخص اس شہر کا قاضی ہے، مگر یہ سب دلیل استحسان سے ہے، **والقياس الخ** اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو کیونکہ شہادت سے مشتق ہے جبکہ مشاہدہ کے معنی آنکھوں کے

دیکھنے یا معائنہ کرنے کے ہیں اور یہ بات ان صورتوں میں سے کسی میں بھی نہیں پائی گئی اس لئے یہ بیع کے مثل ہو گیا (ف۔ حالانکہ بیع میں بالاتفاق سننے پر گواہی دینی جائز نہیں ہے مثلاً یہ سنا کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ فلاں چیز فروخت کی ہے، تو اس معاملہ میں جبتک خود معاملہ کو نہ دیکھا ہو اس کو فروخت کرنے کی گواہی دینی جائز نہیں ہے، لیکن یہ قیاس ان مذکورہ باتوں میں یعنی نسب اور موت وغیرہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اور استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

وجه الاستحسان الخ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ باتیں یعنی نسب اور موت وغیرہ ایسی باتیں ہیں کہ کچھ خاص خاص لوگ ہی ان کے اسباب اور حقانیت جاننے کے لئے مقرر ہوتے ہیں (ف۔ اس لئے ان ہی لوگوں کے معائنہ کرنے کا بھی اعتبار ہوگا، **و يتعلق بها الخ** حالانکہ ان باتوں سے ایسے احکام کا بھی تعلق ہوتا ہے جو بڑی طویل مدت تک باقی رہتے ہیں (ف۔ مثلاً واقعہ کے پچاس سال گزرنے جانے کے بعد ایک شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان تو میرے والد کی میراث ہے، یا عورت نے طویل عرصہ کے بعد اپنے مہر کے اصلی گواہ میں سے سب مر چکے ہوتے ہیں۔

فلو لم يقبل الخ اب اگر ان جیسی باتوں میں صرف سننے پر گواہی قبول نہ کی جائے تو نتیجہ میں بڑا حرج پیدا ہوگا، اور دنیاوی بہت سے معاملات بے کار اور معطل ہو کر رہ جائیں گے، (ف۔ کیونکہ جب گواہ موجود نہ ہوں گے تو ثبوت بھی ممکن نہ ہوگا) برخلاف بیع کے (ف۔ اس لئے کہ اس کا سبب معائنہ کرنا ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ ایسے واقعہ کو ہر شخص سن لیتا ہے (ف۔ یعنی خرید و فروخت کے ایجاب و قبول کو ہر شخص معائنہ کر لیتا ہے، اس میں کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے، اسی بناء پر نکاح وغیرہ جن میں معائنہ کرنے والے خاص خاص افراد ہوتے ہیں انکے سننے پر ہی کفایت ہو جائے گی، تاکہ کسی کو کوئی دشواری پیش نہ آئے) **وانما يجوز الخ** اور گواہ کو صرف سن کر ہی گواہی دینا اسی وقت جائز ہوگا کہ سننا اشتہار کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی وہ بات لوگوں میں مشہور ہو چکی ہو، اور کسی تدبیر سے صرف اسی گواہ نے سنی ہو، **وذلك بالتواتر الخ** اور یہ اشتہار تواتر کے طور پر ہو یا ایسے شخص کی خبر دینے سے ہو جس پر پورا اعتماد اور بھروسہ ہو جیسا کہ کتاب قدوری میں ہے (ف۔ اگر خبر متواتر ہو تو حقیقی اشتہار ہوگا، اور اگر کسی کے خبر دینے سے ہو تو وہ حکمی اشتہار ہوگا، اس کے لئے شرط یہ ہے کہ خبر دینے والے دو عادل مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تاکہ اسے پورا علم حاصل ہو (۔ لیکن یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف حقیقی اشتہار کا اعتبار ہے۔ ع۔

وقيل في الموت الخ اور کہا گیا ہے موت کے لئے گواہی میں صرف ایک عادل مرد یا ایک عادلہ عورت کی شہادت کافی ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اس لئے کہ مردہ کا حال معلوم کرنے اور موت کا مشاہدہ کرنے والا اکثر ایک ہی فرد ہوتا ہے، کیونکہ عموماً لوگ مرنے سے گھبراتے اور اسے ناپسند کرتے ہیں، اس لئے اس میں ایک سے زائد عدد ہونے کی شرط لگا دینے سے کچھ حرج لازم آتا ہے، مگر نکاح اور نسب میں یہ بات نہیں ہوتی ہے (ف۔ الحاصل نسب اور نکاح کی گواہی میں دو عادل مرد کا ہونا ضروری ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ موت میں بھی دو عدد کا ہونا ضروری ہے، اور مفتی ظہیر الدینؒ نے اسی قول کو اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے، امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:- اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دینا، جس چیز کا کسی نے خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس کے بارے میں گواہی دینا، تفصیل احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وينبغي ان يطلق اداء الشهادة ولا يفسر اما اذا فسر للقاضي انه يشهد بالتسامع لم يقبل شهادة كما ان معاينة اليد في الاملاك مطلق للشهادة ثم اذا فسر لا يقبل كذا هذا وكذا لو راى انسانا جلس مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم حل له ان يشهد على كونه قاضيا وكذا اذا راى رجلا وامرأة يسكنان بيتا و ينبسط كل

واحد منها الى الاخر انبساط الازواج كما اذا رأى عينا في يد غيره ومن شهد انه شهد دفن فلان او صلى على جنازته فهو معاينه حتى لو فسر للقاضي قبله ثم قصر الاستثناء في الكتاب على هذه الاشياء الخمسة ينفي اعتبار التسامع في الولاء والوقف وعن ابي يوسف آخراً انه يجوز في الولاء لانه بمنزلة النسب لقوله عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب وعن محمد انه يجوز في الوقف لانه يبقى على مر الاعصار الا انا نقول الولاء يبتنى على زوال الملك ولا بد فيه من المعاينة فكذا فيما يبتنى عليه و اما الوقف فالصحيح انه يقبل الشهادة بالتسامع في اصله دون شرائطه لان اصله هو الذى يشتهر.

ترجمہ:-اور مناسب ہے کہ گواہی دیتے ہوئے اپنے بیان کو مطلق رکھے یعنی اس کی کوئی تفسیر نہ کرے، اس لئے کہ اگر اس نے قاضی سے اپنے بیان کی تفسیر بھی کر دی کہ میں یہ سن کر اس بات کی گواہی دیتا ہوں تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا، جیسے مملوکہ چیزوں پر قبضہ کا ہونا ہی گواہی کی اجازت دیتا ہے، اس بناء پر اگر گواہ نے واقعہ کو تفسیر کر کے بتلایا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی ہوگا (ف۔ مثلاً یوں کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہی اس کا مالک ہے اس لئے میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ قبول نہ ہوگی۔

و كذا لو ار أى الخ اسی طرح اگر ایک مرد اور ایک عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ بے تکلفانہ برتاؤ ہے ایسا جیسا کہ میاں بیوی کے درمیان ہوتا ہے تو ان دونوں کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے کہ دونوں میاں اور بیوی ہیں اور جیسے کسی کے قبضہ میں کوئی عین مال دیکھا (ف۔ تو یہ گواہی دی جاسکتی ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے) اور اگر کسی شخص نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں موجود تھا یا میں اس کے جنازہ کی نماز پڑھی ہے تو یہ بھی معائنہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر قاضی سے اس نے تفسیر اور تفصیل بیان کر دی تب بھی وہ قاضی اسے قبول کرلے گا (ف۔ الحاصل اشتہار پر گواہی کے بارے میں کتاب میں ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے یعنی، نسب، وموت، ونکاح، دخول، اور ولایت قاضی۔

ثم قصر الاستثناء الخ پھر کتاب میں انہیں پانچ چیزوں کو مستثنیٰ کی فہرست میں رکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ولاء اور وقف میں سننے کا کوئی اعتبار نہیں ہے (ف۔ بلکہ غلام آزاد کرتے یا چیز کو وقف کرتے ہوئے خود ہی دیکھا بھی ہو، اسی لئے اشتہار سے سن کر گواہی دی تو جائز نہیں ہوگی) وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاء میں بھی سننے پر گواہی جائز ہے، کیونکہ ولاء حکم میں نسب کے جیسا ہے، کیونکہ امام رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی قرابت جیسی ہے، (ف۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت شافعیؒ کی سند سے روایت کی ہے، کہ امام شافعیؒ) نے امام محمد بن الحسن سے عن ابو یوسفؒ باسنادہ عن ابن عمر مرفوعاً روایت کی، اور تخریج میں مذکور ہے کہ اسے صحیح کہا ہے، اور ابو نعیم نے مختلف سندوں سے روایت کی ہے، اور عبدالرزاق نے حضرت علیؓ سے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، اور ابن عباس وابن عمرؓ و جابرؓ سے ولاء کی بیع وہبہ پر انکار کی روایت کی ہے۔ ت۔ ق۔ اور حاکم کی روایت سے ظاہر ہوا کہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے حدیث سنی ہے، اور صحیح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ یہ سارے راوی ثقہ ہیں یہی اصح ہے۔ م۔

الحاصل جب نسب میں سن کر گواہی دینی جائز ہے، کیونکہ یہ بھی زمانہ دراز گزر جانے کے باوجود باقی رہتا ہے (ف۔ اب اگر اس میں دیکھنے کی شرط پر گواہی جائز رکھی جائے تو اس کے دیکھنے والوں کے مرجانے پر تو کسی طرح گواہی نہیں دی جاسکے گی، اور ان کے مرجانے سے وقف باطل ہو جائے گا، الا انا الخ لیکن ہم ابو یوسفؒ کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ولاء کی بنیاد ملکیت کے ختم ہونے پر ہے، حالانکہ ملکیت کے ختم ہونے کی گواہی میں بالاجماع آنکھوں دیکھا ہونا شرط ہے، تو جو چیز اس پر مبنی ہو اس میں بھی معائنہ شرط ہے (ف۔ اس لئے امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس میں سننا کافی ہے وہ صحیح نہ ہوا، واما الوقف الخ اور وقف

(یا مال موقوف) کے بارہ میں صحیح قول یہ ہے کہ اصل وقف کئے جانے کی گواہی کے لئے سننا بھی صحیح ہے، لیکن اس کی دوسری شرطوں کا سن کر گواہی دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اشتہار تو صرف اصل وقف کا ہوتا ہے اور اس کی متعلقہ شرطوں کا اشتہار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: - گواہی دیتے وقت اسے مطلقاً کہنا مناسب ہے یا تفسیر کے ساتھ، کتنی اور کون سی چیزوں کے بارے میں صرف سن کر گواہی دینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن كان في يده شيء سوى العبد والامة وسعك ان تشهد انه له، لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيكتفي بها، وعن ابي يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع في قلبه انه له، قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسيرا لاطلاق محمد في الرواية، فيكون شرطا على الاتفاق، وقال الشافعي دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشائخنا، لان اليد متنوعة الى امانة وملك، قلنا والتصرف يتنوع ايضا الى نيابة واصالة، ثم المسألة على وجوه ان عاين المالك والملك حل له ان يشهد، وكذا اذا عاين الملك بحدوده دون المالك استحسانا لان النسب يثبت بالتسامع فيحصل معرفته وان لم يعاينهما او عاين المالك دون الملك لا يحل له، واما العبد والامة فان كان يعرف انهما رقيقان فكذلك لان الرقيق لا يكون يد نفسه، وان كان لا يعرف انهما رقيقان الا انهما صغيران لا يعبّران عن نفسهما فكذلك لانه لايد لهما، وان كانا كبيرين فذلك مصرف الاستثناء،لان لهما يدا على انفسهما فيدفع يد الغير عنهما فانعدم دليل الملك، وعن ابي حنيفة انه يحل له ان يشهد فيهما ايضا اعتبارا بالثياب، والفرق ما بيناه، والله اعلم.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے قبضہ میں باندی اور غلام کے سوا کسی بھی دوسری چیز کو دیکھ کر اسے یہ گواہی دینا صحیح ہے کہ یہ چیز اسی شخص کی ملکیت ہے کیونکہ کسی چیز پر قبضہ ہونا ہی آخری ایک ایسی چیز ہے جس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس پر جس کا قبضہ ہے وہی اس کا مالک ہے کیونکہ تمام اسباب میں قبضہ ہی آخری دلالت ہوتی ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا، (الف: یعنی کسی چیز پر ملکیت کے جتنے اسباب ہیں مثلاً خرید ہبہ صدقہ وغیرہ کے سب میں قبضہ سے ہی ملکیت ہوتی ہے اس لئے جب قبضہ موجود ہو تو اس کے مالک ہونے کی دلیل پائی گئی کہ وہ کسی صورت اور سبب سے بھی ہو وہ شخص اس چیز کا مالک ہو گیا ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ کس متعین سبب سے وہ مالک ہوا ہے اس لئے سبب متعین کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے، وعن ابی یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ قبضہ پر ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں اس کا یقین ہو کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے: قالوا ویحتمل الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جو روایت میں مطلق رکھا ہے شاید اس کی یہ تفسیر ہو اس بناء پر بالاجماع یہ شرط ہو گی (ف یعنی امام محمدؒ نے صرف یہ روایت کی ہے کہ قبضہ ہو تو ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے اس لئے شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ اس کے دل میں بھی یہ بات جم جائے کہ اس کا قبضہ بھی مالکوں کے قبضہ کے طور پر ہے اس لئے گواہی دینا جائز ہے لہٰذا دل میں اس کا یقین ہو جانا سب کے نزدیک شرط ہوا۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جس میں تصرف کا بھی حق ہو ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے کہ اسلئے کہ قبضہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک امانت کا قبضہ دوسرا مالک کا قبضہ: قلنا والتصرف الخ: اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تصرف بھی تو دو قسم کا ہوتا ہے ایک اصل ہونے کی بناء پر دوسرا قائم مقام ہونے کی بناء پر (ف کیونکہ شاید کہ یہ چیز جس میں بیع فروخت کرنے کا تصرف کرنے میں قابض کو اپنا نائب بنایا ہو اب اگر اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہو گی اور جب اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس میں

نائب کے قبضہ کا اعتبار نہیں ہے: ثم المسئلة الخ: پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر اس نے مالک اور ملکیت دونوں کو دیکھ لیا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز ہے (ف یعنی اس مسئلہ کی چار صورتیں ہو سکتی ہے نمبر ا یہ کہ گواہ نے مالک کی صورت دیکھی اور اس کے نسب اور خاندان کو پہچانا اور اس کی مملوک و ملکیت کو دیکھا اسے اچھی طرح حدود کے ساتھ پہچان لیا تو اس چیز کی پوری پہچان حاصل ہو گئی اس طرح کہ اس نے قابض اور مقبوض دونوں کو دیکھ لیا تب اس چیز کے بارے میں یہ کہنا اور گواہی دینے والا ہو گا کہ اس کا مالک فلاں شخص ہو گا: ولذا اذا عاین الخ: اس طرح اگر مالک کو تو نہیں دیکھا مگر اس چیز کو پورے طور پر یعنی اس کے حدود کے ساتھ دیکھا تو اس دیکھنے والے کو بھی گواہی دینا حلال ہو گا مگر یہ استحسان کے طور پر ہو گا کیونکہ مالک کا نسب اور خاندان تو اس کی شہرت کی وجہ سے معلوم ہو جاتا ہے، نمبر ۳) یہ کہ اس نے نہ مالک کو دیکھا ہے اور نہ ہی اس چیز یا مملوک کو دیکھا نمبر ۴ یہ کہ اس نے صرف مالک کو دیکھا لیکن اس چیز یا ملک کو نہیں دیکھا تو ان صورتوں میں گواہی دینا حلال نہ ہو گا (ف یہ تفصیل باندی اور غلام کے سوا دوسری مملوکہ چیزوں کے بارے میں ہے: و اما العبد الخ: اور غلام اور باندی کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے بارے میں گواہ کو کسی طرح معلوم ہو چکا ہو کہ واقعۃً یہ دونوں غلام ہی ہیں یعنی آزاد نہیں ہیں تو ان کے بارے میں بھی وہی حکم ہو گا جو ابھی بیان ہوا جس کے قبضہ میں وہ ہوں اس کے متعلق یہ گواہی دینی صحیح ہو گی کہ اسی کے غلام یا باندی ہیں کیونکہ اصل غلام اپنی قدرت اور اختیار میں نہیں ہوتا ہے نمبر ۲ اور اگر ان کے غلام ہونے کا اسے علم نہ ہو یعنی وہ اپنے یقین کے ساتھ اس کے متعلق غلام یا آزاد ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتا ہو اور وہ دونوں ابھی چھوٹے ہوں یعنی اپنے متعلق وہ آزاد ہونے یا غلام ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتے ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کو اپنا ذاتی کوئی اختیار نہیں ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ وہ دونوں بڑے یا بالغ ہوں تو مصنفؒ نے اسی صورت کو اس جگہ مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ دونوں کو اپنی ذات پر قابو ہے اسلئے غیر کا قبضہ ان دونوں پر سے دور کیا جائے گا لہذا جو چیز دلیل ملکیت تھی وہ باقی نہیں رہی: وعن ابی حنیفہؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بالغ غلام و باندی میں بھی دیکھنے والے کو مالک کا مملوک ہونے کے متعلق گواہی دینا حلال ہے کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے یعنی کسی کے بدن پر یا قبضہ میں کپڑے دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز ہوتا ہے کہ یہ اس کے مملوکہ ہیں اس طرح غلام اور باندی کے بارے میں بھی گواہی دینا حلال ہے لیکن ان میں ایک ایسا فرق ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (ف یعنی وہ فرق ہے کہ کپڑوں کو اپنے اوپر ذاتی کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے بہر حال ان پر کسی کے بھی قبضہ کا اعتبار کر لیا جائے گا جیسے بالکل نا سمجھ غلام جو اپنے متعلق کچھ نہ بتا سکتا ہو بخلاف بالغ کے اسے اپنی ذات پر اس حد تک اختیار ہوتا ہے اس لئے جبتک کوئی پختہ دلیل نہ پائی جائے اس پر سے اس کے ذاتی اختیار کو چھینا نہیں جا سکتا اور اب امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر جو دوسری روایت ہے وہ چھوٹے غلام اور باندی کے حق میں ہے اور اگر بالغ کی اس جگہ تصریح موجود ہو تو راوی کا وہم سمجھا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: کیا کسی چیز کو کسی شخص کے قبضہ میں دیکھ کر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہی شخص اس کا مالک ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں، حکم، دلائل۔

باب من يقبل شهادته ومن لا يقبل

ولا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابى حنيفة تقبل فيما يجرى فيه التسامع لان الحاجة فيه الى السماع ولا خلل فيه، وقال ابو يوسف والشافعى يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمّل لحصول العلم بالمعاينة والاداء يختص بالقول ولسانه غير مؤف والتعريف يحصل بالنسبة كما فى الشهادة على الميت، ولنا ان الاداء يفتقر الى التميز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والنسبة لتعريف الغائب دون الحاضر فصار كالحدود والقصاص ولو عمى

بعد الاداء یمتنع القضاء عند ابی حنیفة ومحمد، فان قیام الاھلیة للشھادة شرط وقت القضاء لصیرورتھا حجة عنده وقد بطلت، وصار کما اذا خرس او جنّ او فسق، بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاھلیة بالموت قد انتھت وبالغیبة ما بطلت.

ترجمہ:۔ باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن لوگوں کی مقبول نہیں ہوتی ہے امام محمدؒ نے فرمایا کہ اندھے کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے اور وہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے کہ ایسی چیز میں اندھے کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں شہرت کے طور پر کچھ سن کر گواہی دینا جائز ہو کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہوتی ہے اور اندھے کی سماعت یعنی سننے کی صلاحیت پوری باقی رہتی ہے (ف اس تفصیل کی بناء پر اگر وہ اندھا ہونے کے ساتھ بہرہ بھی ہو تو بالاتفاق اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی: **وقال ابو یوسفؒ الخ:** اور امام ابو یوسف وشافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اندھے کی گواہی اس صورت میں جائز ہوگی کہ گواہ ہوتے وقت یعنی واقعہ کے وقت وہ آنکھوں والا ہو اور اپنی آنکھوں سے اس نے اسے دیکھ لیا ہو مگر گواہی دیتے وقت وہ اندھا ہو گیا ہو کہ اس وقت تو صرف زبان سے بیان کرنا یا کلام کرنا ہوتا ہے جسے وہ اب بھی بیان کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کی زبان میں کوئی عیب نہیں ہے اور اس شخص کو پہچاننا تو اس کے نام اور نسب کو بیان کر دینے سے بھی ہوتا ہے جیسے کسی کے نسب کے بارے میں گواہی دینے میں ہوتا ہے (ف اس لئے جب اندھے سے یہ کہا جائے کہ تم فلاں بن فلاں کے حق میں فلاں مدعی علیہ یعنی فلاں بن فلاں کے خلاف گواہی دو تو وہ اتنا بھی کہتے ہی پہچان جائے گا جیسے کسی میت کے خلاف گواہی دینے میں ہوتا ہے مثلاً مردہ کے قرض خواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کئے تو گواہی کو اب مردہ کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے وہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کا فلاں بن فلاں مردہ پر ہزار درہم باقی ہیں اور یہ گواہی بالاتفاق مقبول بھی ہے اس طرح یہاں بھی مقبول ہونا چاہئے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں یکسانیت نہیں ہے اس طرح جب کہ مردہ سے بیان لینے یا اس سے کچھ کہلوانے میں عذر ہے مگر اس جگہ مدعی علیہ میں یہ عذر نہیں ہے کیونکہ وہ تو زندہ موجود ہے: **ولنا ان الاداء الخ:** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی کے ادا کرنے یا گواہی دینے میں اشارہ کے ساتھ مدعی اور مدعی علیہ میں فرق کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ اندھے آدمی کی آواز کے علاوہ دونوں کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا ہے لیکن آواز میں ایک حد تک اشتباہ پایا جاتا ہے جس سے بچنا اور احتیاط کرنا ممکن بھی ہے (ف کیونکہ آنکھوں والے گواہ بھی مل سکتے ہیں تو ان کے رہتے ہوئے اندھے کی گواہی کیوں قبول کی جائے اس لئے صرف آواز میں انحصار نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ **والنسبة لتعریف الغائب الخ** اور نسبت یا نسب بیان کرنا ہو تو غائب شخص کی پہچان کے لیئے ہوتا ہے حاضر کی پہچان کے لئے نہیں ہوتا ہے اس لئے حدود اور قصاص کے مانند ہو گیا چنانچہ ان میں اندھے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے: **ولو عمی الخ:** اور اگر گواہی دینے کے بعد وہ اندھا ہو جائے تو امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی کا حکم دینا ممتنع ہو گیا یعنی جائز نہیں ہے کیونکہ صرف گواہی دیتے وقت ہی نہیں بلکہ قاضی کا فیصلہ سنانے کے وقت بھی اہلیت کا باقی رہنا حکم کے لئے شرط ہے کیونکہ گواہی تو حکم کے وقت حجت ہوتی ہے حالانکہ اب فیصلہ کے وقت اندھا ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی باطل ہو گئی (ف اور قاضی بغیر دلیل اور گواہ کے حکم نہیں دے سکتا ہے: **وصار کما الخ** :اور مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ گواہی دیدینے کے بعد گواہ گونگا یا فاسق یا دیوانہ ہو گیا (ف یعنی اس میں وہ بیماری جس کی وجہ اسے وہ گواہی دینے یا ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو اگر گواہی دینے کے بعد پیدا ہو تو وہ حکم قضاء سے روکی گئی ورنہ نہیں اس لئے اندھا یا گونگا وغیرہ ہونا مانع ہے: **بخلاف ما الخ:** بخلاف اس صورت کے اگر گواہی دینے کے بعد گواہ مر جائیں یا وہ لاپتہ ہو جائیں تو قاضی کے فیصلہ میں کوئی مانع نہ ہوگا کیونکہ گواہی دینے کی صلاحیت اور لیاقت گواہ کے مر جانے سے پوری ہو گئی اور گواہ کے غائب ہو جانے سے اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:۔ باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن کی مقبول نہیں ہوتی ہے، اندھے اور گونگے کی گواہی اگر گواہی دینے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے گواہ اندھا ہو جائے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا المملوك لان الشهادة من باب الولاية وهو لا يلي نفسه فاولى ان لا يثبت له الولاية على غيره ولا المحدود في القذف وان تاب، لقوله تعالىٰ ﴿ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً﴾ ولانه من تمام الحد لكونه مانعا فيبقى بعد التوبة كاصله بخلاف المحدود في غير القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبة، وقال الشافعي تقبل اذا تاب لقوله تعالىٰ ﴿الا الذين تابوا﴾ استثنى التائب، قلنا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى ﴿فاولئك هم الفاسقون﴾ او هو استثناء منقطع بمعنى لكنّ، ولو حدّ الكافر في قذف ثم اسلم يقبل شهادته، لان للكافر شهادة فكان ردها من تمام الحد، وبالاسلام حدثت له شهادة اخرى بخلاف العبد اذا حدّ ثم اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلا فتمام حده برد شهادته بعد العتق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مملوک کی گواہی بھی جائز نہیں ہے کیونکہ گواہی اختیار اور حکومت کی قسم سے ہے کیونکہ غلام تو اپنی ذات کا بھی ولی نہیں ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ دوسرے شخص پر ولی ہونا اس کے لئے ثابت نہ ہوگا۔ (ف امام خصافؒ نے فرمایا ہے حدثنا عبداللہ بن محمد قال حدثنا حفص بن غیاث عن الحجاج عن عطاء ان ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد یعنی حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اور یہ اسناد صحیح ہے **ولا المحدود** الخ اور **محدود فی القذف** کی گواہی بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے توبہ بھی کرلی ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے **وَلاَ تَقبَلُوا لَهُم شَهَادَةً اَبَداً** یعنی جن لوگوں نے جھوٹی تہمت لگائی ہو ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو اور اس دلیل سے بھی کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا بھی ان کی حد کا تمہ اور آخری حصہ ہے یعنی بہتان لگانے والے کی حد یہ ہے کہ ان کو کوڑے مارے جائیں اور گواہی سے ان کو روکا جائے کیونکہ یہ بھی ان کو تنبیہ کرنے والی بات ہے اس لئے یہ سزا توبہ کے بعد بھی باقی رہیگی جیسے اصل حد باقی رہتی ہے بخلاف حد قذف کے علاوہ دوسری سزاؤں کے کیونکہ ان میں ان کی گواہی قبول نہ کرنا فسق کی وجہ سے تھا اور فسق توبہ کرنے سے دور ہو جاتا ہے (ف لہٰذا باقی حدود میں توبہ کے بعد گواہی مقبول ہوگی اور محدود فی القذف میں یہ حد کی سزا میں سے ہے اس لئے یہ توبہ سے بھی ختم نہ ہوگی۔

وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ محدود فی القذف جب توبہ کرلے تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا **اِلاَّ الَّذِینَ تَابُوا** اس میں توبہ کرنے والے کو مستثنیٰ کیا ہے (ف اس طرح شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء گواہی رد کرنے سے متعلق ہے یعنی ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو سوائے اس شخص کے جس نے اس سے توبہ کرلی ہو: **قلنا الاستثناء** الخ: اس کے جواب میں ہم احناف کہتے ہیں کہ استثناء کا مرجع وہ جملہ ہے جو اس کے پہلے ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ: **فَاُولٰئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ**: (ف اس لئے اس فرمان کے معنی یہ ہوئے کہ جو توبہ کرلے وہ فاسق باقی نہیں رہے گا لیکن اس کی گواہی کو قبول نہ کرنا چونکہ اس کی بیان کی ہوئی سزا کا ایک حصہ ہے اس لئے وہ توبہ سے گواہی کے قابل نہیں ہوگا: **اوھو الاستیفاء** الخ: یا ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے جو لیکن کے معنی میں ہے (ف لہٰذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ فاسق ہیں لیکن جس نے توبہ کرلی وہ فاسق باقی نہ رہا اور آخرت کے عذاب سے بچ گیا اور جس نے توبہ نہیں کی وہ فاسق باقی رہیگا۔

ولو حد الکافر الخ اور اگر کافر کو تہمت لگانے کی سزا میں حد ماری گئی پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ کافر کو بھی گواہی دینے کا حق تھا اس لئے اس تہمت کی حد کا انجام یہ ہوا کہ اس کی وہ گواہی رد کردی گئی اور اب مسلمان ہو جانے سے اسے

گواہی دینے کا دوسرا حق مل گیا (ف اور اب وہ اسی نئے حق کی بناء پر اسے گواہی دینا جائز ہو گیا: بخلاف العبد الخ: بخلاف غلام کے جسے حد ماری گئی اس کے بعد وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی کا حق ختم ہونا بھی اس کی حد کا تتمہ اور آخری حصہ ہوا ہے (ف کیونکہ حد قذف میں اس کی پوری سزا یہ ٹھہری کہ اسے اتنے کوڑے مارے جائیں اور اس سے گواہی کا حق چھین لیا جائے اس طرح گواہی رد کر دینا بھی اس کی سزا کا ایک حصہ ہوا پھر آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی دینے کا حق ملا تو اس کی سزا پوری کرنے کیلئے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔

توضیح:۔ غلام۔ محدود فی القذف۔ اور کافر جسے حد قذف لگا دی گئی ہو اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ان کی گواہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولاجداده، والاصل فيه قوله عليه السلام: لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا المولى لعبده ولا الاجير لمن استاجره ولان المنافع بين الاولاد والآباء متصلة، ولهذا لا يجوز اداء الزكوة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه او تتمكن فيه التهمة، قال والمراد بالاجير على ما قالوا التلميذ الخاص الذى يعدّ ضرر استاذه ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وهو معنى قوله عليه السلام لا شهادة للقانع باهل البيت لهم، وقيل المراد به الاجير مسانهة او مشاهرةً او مياومة فيستوجب الاجر بمنافعه عند اداء الشهادة فيصير كالمستاجر عليها.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ والد کی گواہی اپنی اولاد کے حق میں یا اولاد کی گواہی والد کے لئے قبول نہیں ہے اور اولاد کی گواہی اپنے والدین یا اجداد کے لئے قبول نہیں ہے (ف اور غایۃ البیان میں اس بات پر اجماع بیان کیا ہے لیکن عینیؒ نے بعض علماء کا اختلاف بھی نقل کیا ہے: والا صل فیه الخ اس مسئلہ کی بنیاد اس فرمان رسولؐ پر ہے: لا یقبل شهادة الولد الخ: یعنی والد کی گواہی اپنی اولاد کے لئے اور اولاد کی گواہی اپنے والد کے حق میں قبول نہیں ہو گی اس طرح بیوی کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں اور شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں اسی طرح غلام کی گواہی اس کے آقا کے حق میں اور آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں اسی طرح نوکر یا مزدور کی گواہی اپنے سردار کے حق میں یا مزدوری اور ملازمت پر رکھنے والے کے حق میں قبول نہ ہو گی (ف یہ حدیث غریب ہے لیکن امام خصافؒ نے ادب القاضی میں کہا ہے کہ ہم سے صالح بن زریق نے حدیث بیان کی ہے اور وہ ثقہ تھے اور انہوں نے کہا ہے کہ ہم سے مروان بن معاویہ فزاری نے یزید بن زیاد شامی سے حدیث بیان فرمائی ہے انہوں نے زہری سے اور انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہ آپ نے فرمایا ہے۔

لا یجوز شهادة لولد لوالده الخ میں مصنفؒ نے جو روایت ذکر کی ہے اسی طرح کی روایت فرمائی اور اس اسناد میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے: ولان المنافع الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ اولاد اور ان کے آباء کے درمیان منافع ایک دوسرے کے ملے ہوتے ہیں اسی لئے ان لوگوں کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے اور گواہی ہونے سے ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے ہو جائیگی۔ یا کم از کم اس میں تہمت ہو جائیگی (ف یعنی یہ شبہ ہو گا کہ اس نے نفع کے خیال سے گواہی دی ہو گی اور وجہ مزدور اور کرایہ دار کا بھی ہو گی) قالؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشائخ کے قول کی بناء پر اجیر اور کرایہ دار سے مراد اس جگہ ایسا خاص شخص مراد ہے کہ جو مالکوں کے نقصان کو اپنا ہی نقصان سمجھتا ہو اسی طرح اس کے نفع کو بھی اپنا ہی نفع نقصان سمجھتا ہو اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے بھی یہی معنی ہیں کہ جو شخص دوسرے کے گھر میں بھی اپنے ہی غلاموں کی طرح اور ان کا ایک فرد ہو کر رہتا ہو اس کی گواہی اس کے غلاموں کے حق میں مقبول نہ ہو گی (ف یہ پوری حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت کی گواہی رد فرمائی ہے اور اس شخص کی بھی رد فرمائی جو دوسرے سے دشمنی رکھتا ہو اور اس شخص کی

بھی جو کسی خاندان کا تابع ہو اس کی گواہی اس خاندان والوں کے واسطے رد فرمائی ہے لیکن دوسروں کو اجازت دی ہے کہ ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے): **وقیل المراد الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ کرایہ دار اور ملازم سے مراد وہ ہے جو سالانہ یا ماہواری یا روزانہ پر مقرر ہے کہ گواہی دیتے وقت اپنے اس کام پر اس کے منافع میں اجرت کا وہ مستحق ہو تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو کچھ مال دے کر گواہی کے لئے مقرر کیا گیا ہو (ف یعنی اس ملازم کے کاموں میں سے یہ طے ہو کہ گواہی دینے کی وجہ سے جو منافع زیادہ حاصل ہوں گے ان میں سے بھی تنخواہ یا انعام کے طور پر کچھ زیادہ ہی دیا جائیگا اس سے وہ شخص اجرت پر گواہ مقرر ہوا ہے۔

توضیح:۔ اپنی اولاد یا آباء واجداد کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں اسی طرح کرایہ دار یا ملازم کی گواہی مالک کے حق میں یا میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں قبول ہو گی یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولا يقبل شهادة احد الزوجين للآخر وقال الشافعي تقبل لان الاملاك بينهما متميزة والايدى متحيزة ولهذا يجرى القصاص والحبس بالدين بينهما ولا معتبر بما فيه من النفع لثبوته ضمنا كما في الغريم اذا شهد لديونه المفلس. ولنا ما رويناه ولان الانتفاع متصل عادة وهو المقصود فيصير شاهداً لنفسه من وجه او يصير متهما بخلاف شهادة الغريم لانه لا ولاية له على المشهود به. ولا شهادة المولى لعبده لانه شهادة لنفسه من كل وجه اذا لم يكن على العبد دين او من وجه ان كان عليه دين لان الحال موقوف مراعى ولا لمكاتبه لما قلنا ولا شهادة الشريك لشريكه فيما هو من شركتهما لانه شهادة لنفسه من وجه لاشتراكهما، ولو شهد بما ليس من شركتهما تقبل لانتفاء التهمة، وتقبل شهادة الرجل لاخيه وعمه لانعدام التهمة لان الاملاك ومنافعهما متباينة ولا بسوطة لبعضهم في مال البعض.

ترجمہ:۔ اور زوجین میں سے ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قبول ہوتی ہے کیونکہ دونوں کی ملکیتیں اور سامان سب ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے طور پر خود اپنے سامان میں تصرف کرتا ہے اس بناء پر اگر ایک دوسرے کو ناحق قتل کردے تو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جاتا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا اس کی بیوی ہو اسی طرح ایک کے قرضہ کی وجہ سے دوسرا قید کیا جاتا ہے اب اگر گواہی قبول ہو جانے سے دوسرے کا فائدہ ہو جاتا ہے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نفع تو اصالۃً نہیں بلکہ ضمناً ثابت ہوتا ہے یعنی گواہی کا اصل مقصد دوسرے کو فائدہ پہنچانا نہیں بلکہ ضمناً نفع ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ کوئی قرضخواہ اپنے مفلس قرضدار کے حق میں گواہی دیتا ہے کہ یہ گواہی قبول ہوتی ہے (حالانکہ اگر اس کی گواہی کی وجہ سے مفلس قرضدار کے حق میں فیصلہ ہو جائے تو شاید اس قرض خواہ کا بھی کچھ حق وصول ہو جاتا ہے) اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے جو ادب القاضی میں مذکور ہوئی ہے وہ دلیل یہ ہے کہ عموماً اور عادۃً میاں بیوی کے منافع ایک دوسرے سے متعلق اور وابستہ ہوتے ہیں اور یہی نفع اصل مقصود ہوتا ہے پس ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کا گواہ ہو گا وہ ایک اعتبار سے خود اپنے ہی لئے ہو گا۔ یا اس کی تہمت تو ضرور ہو گی بخلاف قرض خواہ کی گواہی کے کہ اسے اپنے قرضدار پر ولایت اور حق نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کے اموال اگرچہ اصل میں علیحدہ علیحدہ تھے مگر عرفاً اور عادۃً سب مشترک ہو گئے ہیں بالخصوص ان سے نفع اٹھانے میں وہ بالکل برابر کے ہوتے ہیں اور شریعت میں بھی اس تعلق کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ ایسے سارے معاملات ان کی رضامندی سے طے پاتے ہیں اسی لئے رسول اللہ ﷺ اگرچہ اپنے طور پر مالی اعتبار سے کمزور تھے مگر حضرت خدیجہؓ سے شادی ہو جانے کے بعد وہ کمزوری ختم ہو

گئی تھی اسی مفہوم کو قرآن پاک میں اس طرح بیان کیا ہے وَوَ جدَكَ عائلاً فاغنی کہ (اگرچہ آپ مالی کمزور تھے مگر ہم نے آپ کو غنی بنادیا جس کے بارے میں مفسرین نے فرمایا ہے خدیجہؓ کا مال آپ کو دے کر غنی بنادیام۔ ع۔

ولا شهادة المولیٰ الخ اور آقا کی گواہی بھی اس کے اپنے غلام کے حق میں مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ گواہی ہر اعتبار سے اپنی ذات کے لئے مفید ہے بشرطیکہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو یا ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے گواہی ہے جبکہ وہ کسی کا مقروض ہو کیونکہ قرضدار غلام کی حالت انجام کے دیکھنے پر موقوف ہے (ف اس طرح سے کہ شاید وہ غلام قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کر دیا جائے یا مولیٰ اس کا فدیہ دے کر اسے اپنے لئے محفوظ کرلے اس لئے ایک اعتبار سے یہ گواہی اس کے مولیٰ ہی کے لئے ہے: ولا لمكاتبه الخ: اور مولیٰ کی گواہی کہ اپنے مکاتب کے لئے بھی جائز نہیں ہے بیان کردہ دلائل کی وجہ سے اسی طرح ایک شریک کی گواہی اس کے دوسرے شریک کے لئے ایسے مال میں جو دونوں کی شرکت میں ہو جائز نہیں ہے (ف یعنی اگر شرکت کے مال میں ایک شریک نے دوسرے کسی پر کچھ دعویٰ کیا۔ اور اس کے دوسرے شریک نے اپنے شریک کے حق میں گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ ایک اعتبار سے یہ گواہی خود اپنی ذات کے لئے ہوگی اس لئے کہ اصل معاملہ میں دونوں ہی شریک ہیں اور اگر ایک شریک نے دوسرے شریک کے کسی ایسے مال کے بارے میں گواہی دی جس میں ان دونوں کی شرکت نہیں ہے تو یہ گواہی قبول ہو جائے گی کیونکہ اس گواہی میں کسی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے: وتقبل شهادة الخ: اور آدمی کی گواہی اپنے بھائی چچا کے حق میں مقبول ہوگی کیونکہ اس میں کوئی تہمت کا موقع نہیں ہے اس لئے کہ ان کی جائیدادیں اور ملکیتیں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں اور ان کے منافع بھی ہر ایک کے علیحدہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مال سے کچھ خاص دلچسپی بھی نہیں رہتی ہے (ف یعنی ان میں بلا تکلف تصرف کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا ہے لہٰذا گواہی دینے سے اس کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے کہ اس طرح اپنا فائدہ حاصل کیا ہے۔

توضیح:۔ زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں، آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں، مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے حق میں یا ایک شریک کی گواہی دوسرے شریک کے حق میں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا تقبل شهادة مخنث ومراده المخنث في الردى من الافعال لانه فاسق فاما الذى فى كلامه لين وفى اعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة، ولا نائحة ولا مغنية، لانهما ترتكبان محرما فانه عليه السلام نهى عن الصوتين الاحمقين النائحة والمغنّية. قال ولا مد من الشرب على اللهو، لانه ارتكب محرم دينه ولا من يلعب بالطيور، لانه يورث غفلة، ولانه قد يقف على عورات النساء بصعود سطحه ليطيّر طيره وفى بعض النسخ ولا من يلعب بالطنبور وهو المغنى. قال ولا من يغنّى للناس، لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة. قال ولا من يأتى بابا من الكبائر التى يتعلق بها الحد للفسق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مخنث کی گواہی مقبول نہیں ہے اس مخنث سے مراد بدفعلی کرنے والا ہے کیونکہ وہ فاسق ہے مگر اس مخنث کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس کی باتوں میں نرمی اور اعضاء میں پیدائشی کمزوری ہے: ولا نائحته الخ: اور رونے والی اور گانے والی عورت کی گواہی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں عورتیں حرام کام کرتی ہے اس لئے فاسقہ ہیں رسول اللہ ﷺ نے دو احمق آوازوں سے منع فرمایا ہے جو نائحتہ اور مغنیہ ہیں (ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور ادب القاضی میں ہے کہ ڈاکوؤں زناکاریوں، رنڈی بازوں (بازاروں میں بیٹھنے والیوں) لونڈے بازوں (لڑکی سے برے تعلق رکھنے والوں اور گانا سننے والوں اور نوحہ وماتم کرنے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے الاجناس۔ ع): ولا مدمن الخ تفریح طبع لہو کے طور پر بہت شراب پینے والوں کی

گواہی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو دین میں حرام ہیں (ف یہ حکم مستقل شراب پینے والوں کے ماسوا کے لئے ہے کیونکہ مستقل شراب پینے والوں سے تو عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو پرندوں سے کھیل کرتے ہیں (ف کبوتر اڑانا، بٹیر بازی اور مرغ بازی وغیرہ کیونکہ پرندوں کے کھیل اور ان سے شغل رکھنے سے دلوں پر غفلت طاری ہوتی ہے کیونکہ پرندے اڑانے والے اس کے لئے اپنے کوٹھوں اور اونچی جگھوں پر چڑھتے ہیں جس کے بلا ضرورت شرعی پڑوسیوں پر نظر پڑتی ہے (ف اور اس سے دوسرے بہت سے حرام کام اکھٹے ہو جاتے ہیں۔

وفي بعض النسخ الخ اس موقع پر بعض نسخوں میں لفظ طیور کی جگہ لفظ طنبور مذکور ہے طیور معنی پرندے اور طنبور گانے بجانے کا مخصوص سامان اور آلہ ایسی حرکت کرنے والی عورت ہو یا کوئی مرد ہو مطلب یہ ہوا کہ ایسے سامان تعیش اور گانے بجانے والے سامان کے ساتھ خود شریک ہونے والا۔ **ولا من يغني الخ** اور اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہو گی جو غیروں کو گانے سنائے (ف جیسے کہ سننے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے اسی طرح سنانے والے کی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ ایسا شخص دوسروں کو بھی کبیرہ گناہوں کے کرنے پر جمع کرتا ہے (ف اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنی ذاتی دلچسپی کے لئے گاتا ہے تو امام سرخسیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے لیکن شیخ الاسلامؒ کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور اگر کوئی شخص حکمت و نصیحت کے اشعار خوش الحان اور عمدگی کیساتھ پڑھتا ہے تو اس میں کراہت نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی خاص عورت کی تعریف ہو اور وہ زندہ بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اور اگر عورت معین نہ ہو بلکہ عام ہو تو اس میں کراہت نہیں ہونی چاہئے مگر اس سے ناپسندیدہ خیالات مجتمع ہوتے ہیں اس لئے اس کی کراہت پر بھی فتوی ہونا چاہیے۔ م۔ ع۔ ناچنے والے اور شعبدہ کرنے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے اس طرح ریچھ اور بندر نچانے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے: **قال ولا من يأتي الخ**: اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو بڑے گناہوں میں سے ایسے فعل کا مرتکب ہو جس پر حد کی سزا دی جاتی ہو کیونکہ وہ فاسق ہے (ف جیسے زنا و لواطت، چوری ڈکیتی اور تہمت وغیرہ میں مترجم نے فرمان باری تعالیٰ **إن تجتنبوا كبآئر الايه** کی تعریف میں کبائر کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ مخنث۔ رونے والیوں گانے بجانے والیوں۔ شراب پینے والوں۔ پرندے لڑانے والوں اور اڑانے والوں کی گواہی کا حکم، تفصیل، دلائل

قال ولا من يدخل الحمام من غير ازار لان كشف العورة حرام او ياكل الربوا او يقامر بالنرد والشطرنج لان كل ذلك من الكبائر وكذلك مَن تفوته الصلاة للاشتغال بهما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فليس بفسق مانع من الشهادة لان للاجتهاد فيها مساغا، وشرط في الاصل ان يكون آكل الربوا مشهورا به لان الانسان قلما ينجو عن مباشرة العقود الفاسدة وكل ذلك ربوا. وقال ولا من يفعل الافعال المستحقرة كالبول على الطريق والاكل على الطريق لانه تارك للمروة واذا كان لا يستحيي عن مثل ذلك لا يمتنع عن الكذب فيتهم، ولا تقبل شهادة من يُظهر سب السلف لظهور فسقه بخلاف من يكتمه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص حمام میں ننگا ہو کر داخل ہو یعنی شرم گاہ کھولے ہوئے داخل ہو اس کی گواہی مقبول نہ ہو گی کیونکہ سب کے سامنے شرم گاہ کھولنا حرام ہے اس طرح جو شخص سود کھاتا ہو یا نرد یا شطرنج کیساتھ جوا کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہو گی: **لان كل ذلك الخ** کیونکہ سود خوری یا قمار بازی میں ہر ایک کبیرہ گناہوں میں سے ہے اس طرح نرد یا شطرنج میں مشغول ہونے سے اس کی نماز چھوٹ جاتی ہو تو اگرچہ جوا بازی کے بغیر ہو تب بھی اس کی گواہی مقبول نہیں ہو گی بس صرف شطرنج کھیلنا اتنا برا فعل اور فسق کا کام نہیں ہے جس سے گواہی باطل ہو جاتی ہو کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد اور دو قول کی گنجائش باقی ہے (ف یعنی اگر قمار کے بغیر اور نماز سے غافل ہوئے بغیر بھی کوئی صرف شطرنج کھیلے تو اس کی وجہ سے اس کی گواہی

ختم نہ ہو گی کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش باقی ہے چنانچہ اماؒ شافعی و مالکؒ سے روایت ہے کہ یہ مباح مگر مکروہ ہے اور ہمارے اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے البتہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ذہن کی تیزی کی نیت سے کھیلے تو مباح ہو گا یہ اختلاف صرف شطرنج کے بارے میں ہے کیونکہ بالاجماع نرد شیر حرام ہے جب کہ مسلم اور ابو داؤد کی حدیث سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے نیز کتاب الکراہیۃ میں ہم بھی انشاء اللہ مزید بیان کرینگے م۔ع۔

و شرط فی الاصل الخ اور سود خوار کی گواہی رد ہو جانے کے سلسلے میں مبسوط میں یہ شرط بیان فرمائی ہے کہ سود کھانے والا اپنے اس کاروبار میں مشہور ہو گیا ہو کیونکہ عام آدمی بھی خرید و فروخت کرتے ہوئے فاسد کاروبار کر بیٹھتا ہے جس سے سود کا احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک کام سود کا ہو جاتا ہے: قال و لا من الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص گری ہوئی حرکتیں اور نامناسب باتیں کرتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہو گی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا یا راستہ پر کھانا کیونکہ ان حرکتوں سے انسان کی مروت اور شرم و حیا ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسے کاموں کے کرنے سے کسی کو شرم نہیں آتی ہے تو وہ جھوٹ بولنے میں بھی نہیں شرمائے گا اس طرح اپنی گواہی دینے میں اس پر تہمت لگ جائیگی (ف اس مسئلہ میں چاروں ائمہ متفق ہیں اسی طرح ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہو گی جو صرف لنگی پہنے بازاروں میں یا لوگوں کے مجمع میں لاپرواہی کے ساتھ گھومتے پھرتے ہوں اور جو لوگ رذیل پیشے اختیار کئے ہوئے ہوں مثلاً چمڑا بنانا پچھنے لگانا بھنگی اور جولاہے وغیرہ تو عامہ علماء کے نزدیک ان لوگوں کی گواہی اس صورت میں جائز ہو جائے گی جبکہ وہ خود عادل ہوں یہی قول امام مالک و شافعی و احمدؒ کا بھی ہے کیونکہ ہمارے بہت سے بزرگوں اور صالحین نے بھی ایسے پیشے اختیار کر رکھے تھے اور دستاویز وغیرہ لکھنے والوں کی گواہی قول صحیح کے مطابق اس صورت میں مقبول ہو گی جبکہ وہ عادل ہوں اور گنواروں کی گواہی بھی عامہ علماء کے نزدیک اس صورت میں مقبول ہو گی جبکہ وہ عادل ہوں اور گواہی کو قبول کرنے اور بیان کرنے کے طور طریق سے واقف ہوں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بخیل کی گواہی مقبول نہیں ہے امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حد درجہ کا بخیل ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہو گی اور جو شخص بن بلائے دعوتوں میں چلا جاتا ہو اور شعبدہ بازی کرنے والوں ناچنے والوں اور مسخرے یا بھانڈوں وغیرہ کی گواہی بلا خلاف مقبول نہیں ہے۔ اور جو شخص لغو اور بیہودہ باتیں کرتا رہتا ہو جن کا کچھ اعتبار نہ ہو بلکہ صرف بکواس ہوں اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے م۔ع۔

ولا تقبل شهادة الخ اسی طرح اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہ ہو گی جو ہمارے بزرگان دین صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کرام کی برائیاں کرتا ہو کیونکہ اس طرح اس کا فاسق ہونا ظاہر ہے بخلاف اس شخص کے جو اپنے عقائد کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ وہ بد اعتقاد ہو مگر اسے ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو گا اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہے۔

توضیح:۔ حمام میں ننگے ہو کر نہانے کے لئے داخل ہونے والے، سود خور، قمار بازی شطرنج کھیلنے والے اور گری ہوئی حرکتیں کرنے والے کی گواہی مقبول ہو گی یا نہیں، اہل الاہواء سے کون لوگ مراد ہیں، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

بخلاف من یکتمه بزرگان دین کو گالی دینے والوں اور فاسقوں کی گواہی مقبول نہیں ہو گی البتہ اس شخص کی گواہی مقبول ہو جائیگی جو اپنی بد اعتقادی کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ بد اعتقاد ہو لیکن اپنی بد اعتقادی کو ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو گا اور فاسق کو گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ اہل الاہواء سے وہ لوگ سے مراد ہوتے ہیں جو ہوائے نفس یعنی اپنی نفسانی خواہش پر اپنا اعتقاد قائم کر لیتے ہیں ان سے یہاں یہ چھ فرقے مراد ہیں خارجی رافضی۔ جبریہ قدریہ مشبہہ معطلہ ان کا مختصر ابیان یہ ہے کہ خوارج وہ لوگ ہیں جو حضرت ابو بکر و عثمان غنیؓ کو برا نہیں کہتے ہیں اور روافض وہ ہیں جو صرف حضرت علیؓ کو مانتے ہیں اور باقی حضرات یعنی ابو بکر، عمر و عثمانؓ کی برائیاں کرتے رہتے ہیں انہیں میں سے ایک فرقہ خطابیہ کا ہے جو ایک شخص

ابوالخطاب کے معتقد ہیں یہ ابوالخطاب ایک مرتد شخص تھا جو کوفہ رہتے ہوئے کہتا کہ حضرت علی تو اللہ اکبر (بڑے خدا) تھے اور جعفر صادق اللہ اصغر (چھوٹے خدا تھے) جعفر صادقؒ کی زندگی میں اس کا ظہور ہوا تھا اس کا اپنا نام محمد بن ابی زبیب بن اجدع تھا اور ان ہی کی طرف اپنی بندگی کی نسبت کی اس لئے حضرت جعفرؒ نے اس سے اپنی برائت کا اظہار کیا اور اسے کافر قرار دیا۔ اور اس پر الوہیت کے دعوی کا بہتان لگایا پھر عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبداللہ بن العباس عباسی نے اس کے ساتھ مقاتلہ کیا اور حضرت جعفر اور آپ کے اصحاب نے یہی دعویٰ کیا اور عیسیٰ کے ساتھ مل کر ابوالخطاب کو سب نے قتل کیا اور عیسیٰ بن موسیٰ نے کناٹس میں اسے پھانسی دیدی۔ ع۔

وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية، وقال الشافعي لا تقبل لانه اغلظ وجوه الفسق، ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب، وصار كمن يشرب المثلث او يأكل متروك التسمية عامدا مستبيحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطى اما الخطابية فهم قوم من غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل مَن حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت التهمة فى شهادة لظهور فسقهم.

ترجمہ:۔ خطابیہ جماعت کے سوا تمام اہل اہواء کی گواہی قابل قبول ہوگی (ف۔ یعنی پہلے بیان کردہ اہل اہواء کے چھ فرقوں میں اور ان کے اندر پیدا ہونے والے فرقوں میں سے ایک جماعت خطابیہ کے ماسوا تمام فرقوں کی گواہی ہمارے نزدیک قابلِ قبول ہوتی ہے وہی فرقہ خطابیہ جس نے حضرت علیؓ کی شان میں معبود ہونے کا بہتان لگایا جیسا کہ نصرانی حضرت عیسیٰ کی طرف اور ہندو اپنے بتوں کی طرف اس قسم کی نسبت کرنے سے کافر قرار دیئے جاتے ہیں اور انہیں صراحۃً مشرک کہا جاتا ہے اس ایک فرقہ کے ماسواء دوسرے فرقوں کی گواہی اس شرط پر قبول ہوتی ہے کہ وہ ایسا اعتقاد نہ رکھتے ہوں جن سے انسان صراحۃً مشرک قرار دیا جاتا ہے اور ناحق دوسروں کو نقصان پہنچانا ان کے نزدیک جائز نہ سمجھا جاتا ہو اسی طرح وہ اپنے معاملات میں راست باز ہوں یہی قول صحیح ہے الذخیرہ لیکن بقول اصح حدیث کی روایت ان میں سے کسی کی بھی قبول نہیں کی جائیگی المبسوط۔ ع: وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بلا استثناء ان میں سے کسی کی بھی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی ہے کیونکہ فسق کی تمام صورتوں میں سے یہ طریقہ سب سے برا اور بدتر ہے (ف کیونکہ فسق کی دوسری صورتوں میں تو عملی طور پر فسق ہوتا ہے جبکہ ان لوگوں کا فسق اعتقادی طور پر ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان کا فاسق ہونا اعتقادی طور سے ہے کہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر اپنے آپ کو حق پر سمجھ کر قائم رہتے ہیں اس کے علاوہ وہ ان میں دوسروں کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے اور اسی اعتقاد کی بناء پر وہ عملاً جھوٹ بولنے سے باز رہینگے جیسا کہ کوئی شخص شربت مثلث کو حلال سمجھ کر استعمال کرتا ہو یا ایسے ذبیحہ کو کھاتا ہو جس پر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام عمداً نہ لیا گیا ہو البتہ اس کا ذبح کرنے والا کوئی مسلمان ہو بخلاف ایسے فسق کے جو افعال میں ہو (ف یعنی اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ ایسے کام کو مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے اس لیئے اس کے جھوٹ بولنے کا احتمال رہ جاتا ہے امام مالکؒ کا قول امام شافعیؒ کے قول کے مثل ہے اسی قول کے قریب امام احمدؒ کا قول بھی ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔

اما الخطابيه الخ یہ خطابیہ فرقہ غالی اور متشدد رافضیوں میں سے ایک فرقہ ہے ان کے نزدیک (گواہ پیش کرنے والے کی نہیں بلکہ) قسم کھا لینے والے کی گواہی صحیح سمجھی جاتی ہے خواہ وہ کوئی فریق ہو (مثلاً اصل میں مدعی کو تو گواہ پیش کرنا چاہیے اب اگر وہ قسم کھالے تو ان کے نزدیک اسکی گواہی سچی مانی جائیگی) اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینے کو واجب کہتے ہیں اگرچہ ان کے گروہ کا آدمی بالکل جھوٹا مدعی ہو) اس طرح ان کی گواہی میں شک پیدا ہو گیا کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے (ف اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور اسی بناء پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس فرقہ پر قیاس کرتے ہوئے اس علاقے کے

شیعہ امامیہ وغیرہ جن کا اعتقاد ہی یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ممکن ہو اہل السنۃ کو نقصان اور تکلیف پہنچانا کار ثواب ہے ان سب کی گواہی بھی مردود ہونی چاہیئے اس طرح ان فرقوں سے عجب بات یہ ہوتی ہے کہ اسلام کی بنیاد کو برباد اور منہدم کر کے بھی ذلیل ہونا ثواب کا کام ہے حالانکہ اہل السنۃ ان میں سے کسی فرقہ کو کافر نہیں کہتے ہیں صرف ان ہی لوگوں کو کافر سمجھا جاتا ہے جن کا کفر کھلم کھلا ہو جیسے کہ یہ خطابیہ کہ حضرت علیؓ کو الہ اور معبود برحق مانتے ہیں اس بناء پر فرمان باری تعالیٰ: ولقد كفر الذين قالو ان الله هو المسيح ابن مزيم یعنی فرقہ نصرانیہ اپنے اس قول کی بناء پر کہ اللہ اور معبود برحق تو مسیح بن مریم ہی ہیں فرقہ خطابیہ کو کافر ماننے کی نصرانیوں کی طرح صراحت ہو گئی ہے الحاصل مسلمانوں کے خلاف خطابیہ کی گواہی ان کے شرک و کفر کی وجہ سے جائز نہ ہوگی اور مصنفؒ کی اس دلیل کی بناء پر کہ وہ تو اپنے ہم مذہب کیلئے جھوٹی گواہی دینے کو بھی جائز جانتے ہیں کافروں کے خلاف بھی ان کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ تو کافروں کے خلاف محض اپنے مذہب ہونے کی بناء پر اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینگے۔

توضیح:۔ اہل اہواء۔ فرقہ خطابیہ کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

قال و تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم، وقال مالك والشافعي لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى ﴿والكافرون هم الفاسقون﴾ فيجب التوقف فى خبره، ولهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد، ولنا ان النبى عليه السلام اجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض، ولانه من اهل الولاية على نفسه وعلى اولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على جنسه والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يجتنب ما يعتقده محرم دينه والكذب محظور الاديان كلها، بخلاف المرتد لانه لا ولاية له وبخلاف شهادة الذمى على المسلم لانه لا ولاية له بالاضافة اليه، ولانه يتقول عليه لانه يغيظه قهره اياه وملل الكفر وان اختلفت فلا قهر فلا يحملهم الغيظ على التقول. قال ولا تقبل شهادة الحربى على الذمى، اراد به والله اعلم المستامن لانه لا ولاية له عليه لان الذمى من اهل دارنا وهو اعلى حالا منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں کی گواہی ان کے آپس میں ایک دوسرے کے لئے قبول کی جائیگی اگرچہ ان کی ملتیں مختلف ہوں (ف یعنی دار الاسلام میں جو اہل شرک رہتے ہیں ان کی آپس میں گواہی قبول ہوتی ہے جیسے یہود کی گواہی نصاری کے حق میں اور نصاریٰ کی یہود کے حق میں اور ان جیسے دوسروں کی قبول ہوتی ہے: وقال مالك الخ اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں میں ان کے آپس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ فاسق ہوتے ہیں اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے کافروں کو بھی فاسق بتایا ہے اس لیئے ان کے غیر کے معاملہ میں توقف کرنا ہی واجب ہوگا اور اس لئے کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہوتی ہے لہٰذا وہ مرتد کے حکم میں ہو گیا (ف حالانکہ بالاتفاق موت کی گواہی مسلمان یا کافر کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے: ولنا ان النبى الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے نصرانیوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز رکھی ہے۔

(ف لیکن یہ حدیث ابھی تک نہیں ملی ہے اور ابن ماجہ نے مجالدؒ کی سند سے اس روایت کو بیان کیا ہے مگر اس میں لفظ النصاریٰ کی بجائے اہل کتاب کا لفظ موجود ہے جو یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ابوداؤد نے ان ہی مجالدؒ سے روایت کی ہے کہ یہود اپنے آدمیوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت کو لے کر آئے جنہوں نے آپس میں زنا کیا تھا تب رسول اللہؐ نے فرمایا کہ تم اپنے عالموں میں سب سے بڑے دو عالم کو لے کر آؤ لوگ صوریا کے دونوں بیٹوں کو لے کر آئے بس آپ نے ان دونوں سے پوچھا کہ تم نے ان آدمیوں کے بارے میں توریت میں کیا حکم پایا ہے جواب دیا کہ ہم نے توریت میں یہ پڑھا ہے کہ جب چار مرد

اس بات کی گواہی دیں کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو دونوں کو رجم کر دیا جائے تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم ان دونوں کو رجم کیوں نہیں کرتے ہو تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہماری حکومت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس حکم پر عمل کرنے میں ہمیں فتنہ کھڑے ہونے کا خوف ہوتا ہے اس وقت رسول اللہؐ نے گواہ بلوائے ایسے جنہوں نے گواہی دی کہ ہم نے مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں طرح دیکھا ہے جیسے کہ سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے چنانچہ رسول اللہؐ نے ان دونوں کو رجم کرنے کا حکم فرمایا اس کی مزید روایت اسحق بن راہویہ اور ابو یعلی اور بزار اور دار قطنی نے کی ہے لیکن اس کی اسناد میں مجالد کے بارے میں کلام ہے اگر اس کا ثبوت ہو جاتا ہے تو اس سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں جائز ہے۔

ولانه من اهل الولاية الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی چھوٹی اولاد پر ولاذت رکھتا ہے اس لئے اپنی جنس پر گواہی اپنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے **والفسق الخ** اور اعتقاد میں فسق ہونا اس کی گواہی کے قبول کرنے میں مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے خود ہی پرہیز کرے گا اس لئے کہ جھوٹ بولنا تو تمام دینوں میں حرام ہے **بخلاف المرتد الخ** بخلاف مرتد کے یعنی اس کی گواہی اس وجہ سے مقبول نہیں ہوتی ہے کہ اس کو کسی پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے **وبخلاف شهادة الخ** اور برخلاف مسلمان کے خلاف کسی ذمی کی گواہی کے کیونکہ مسلمان کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اس لیئے کہ کسی ذمی کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ تو مسلمان کے خلاف بہتان بھی لگائے گا اس لئے کہ مسلمان کے نابخت ہونے سے وہ تو یوں ہی خوار کھاتا ہے اور رنجیدہ خاطر رہتا ہے: **وملل الكفر الخ** اور کفر یہ جتنے اور جیسے بھی مذاہب ہیں ان میں کسی نے دوسرے کو معبود نہیں کیا ہے اس لئے ان کے آپس میں الزام تراشی کے لئے کوئی رنجش ان کو آمادہ نہیں کرے گی: **قال ولا تقبل الخ** اور حربی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی یہاں حربی سے مراد واللہ اعلم) وہ حربی ہے جو امان اور اجازت لے کر دار الاسلام آیا ہو تو اس کی گواہی بھی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی کیونکہ اسے بھی ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ذمی دار الاسلام کا باشندہ ہونے کی وجہ سے حربیوں کے مقابلہ میں اس کی حالت اچھی سمجھی جاتی ہے (ف لہذا اس کے خلاف حربی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

توضیح:۔ ذمی۔ حربی۔ فاسق اور مرتد کی گواہی کا حکم ،اختلاف ائمہ۔ دلائل

و تقبل شهادة الذمي عليه كشهادة المسلم عليه وعلى الذمي، وتقبل شهادة المستامنين بعضهم على بعض اذا كانوا من اهل دار واحدة، وان كانوا من دارين كالروم والترك لا تقبل؛ لان اختلاف الدارين يقطع الولاية، ولهذا يمنع التوارث، بخلاف الذمي لانه من اهل دارنا ولا كذلك المستامن وان كانت الحسنات اغلب من السيئات والرجل يجتنب الكبائر قبلت شهادته وان الَمَّ بمعصية هذا هو الصحيح في حد العدالة المعتبرة اذ لابد له من توقي الكبائر كلها وبعد ذلك يعتبر الغالب كما ذكرنا فاما الالمام بمعصية لا ينقدح به العدالة المشروطة فلا يرد به الشهادة المشروعة لان في اعتبار اجتنابه الكل سد بابه وهو مفتوح احياءً للحقوق.

ترجمہ:۔ اور حربی کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس طرح ایک مسلمان کی گواہی حربی کے خلاف قبول ہوتی ہے اور مسلمان کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول ہوتی ہے اور جو حربی امان لے کر دار الاسلام آئیں ان میں سے بعض کی دوسرے پر قبول ہوتی ہے بشرطیکہ دونوں کا ملک ایک ہی ہو یعنی ان دونوں کا بادشاہ یا حاکم اعلیٰ ایک ہی ہو کیونکہ اگر دونوں دو ملکوں کے ہوں گے جیسے یورپ کے نصاریٰ اور تاتاری ہیں تو ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ملک اور بادشاہ کا بدلنا

ایک دوسرے کی ولایت کو ختم کردیتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے درمیان میراث کا حق بھی ختم ہو جاتا ہے: بخلاف الذمی الخ بخلاف ذمی کے کہ وہ فی الحال دار الاسلام کا باشندہ ہے لیکن جو حربی صرف امان لے کر فی الحال آیا ہے اس کا یہ حال نہیں ہوتا ہے۔
و ان کانت الحسنات الخ اور اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں کی بہ نسبت زیادہ ہوں اور وہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز بھی کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگرچہ وہ کسی صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہو (ف اس لئے کہ گناہ کبیرہ کرنے سے ایسے انسان کی عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے لیکن صغیرہ گناہ کے کرنے سے اس کی عدالت کی صفت ختم نہیں ہوتی ہے البتہ صغیرہ گناہ کے کرتے رہنے سے بھی عدالت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔
هذا هو الصحيح الخ اور شرعی عدالت وغیرہ کی بھی یہی تعریف ہے کیونکہ بہر صورت تمام کبیرہ گناہوں سے بچتے رہنا ضروری ہے پھر صغیرہ گناہ اور نیکیوں کے صحیح کرتے رہنے اور ملے جلے ہونے کی صورت میں نیکیوں کی تعداد زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا جیسا کہ ابھی ذکر کیا جا چکا ہے صغیرہ گناہ میں مبتلا ہو جانے سے آدمی میں جس عدالت کا ہونا مشروط و مطلوب ہوتا ہے اس میں نقص نہیں آتا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے شرعی شہادت ختم نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ شرط باقی رکھی جائے کہ تمام کبیرہ اور صغیرہ گناہوں سے محفوظ ہو تو گواہی دینے والا شاید ایک آدمی بھی نہ ملے اور شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے حالانکہ یہ دروازہ کھلا ہوا ہے (ف کیونکہ انبیاءؑ کے سوا کوئی بھی صغیرہ گناہ کے کرنے سے معصوم نہیں ہوتا ہے ادب القاضی میں ہے کہ اگر کسی نے نماز باجماعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا یا جمعہ کو حقیر سمجھ کر کسی تاویل کے بغیر چھوڑ دیا تو اس کی گواہی بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے چھوڑنے کی یہ تاویل کی کہ نماز جمعہ پڑھانے والا امام ایک فاسق انسان ہے یا وہ ظالم ہے یا بہت دیر سے نماز پڑھاتا ہے یا جامع مسجد بہت دور ہے یا خود مریض ہے تو اس تاویل کی وجہ سے اس کی عدالت ختم نہ ہوگی اسبیجابی میں ہے کہ جس نے خواہش اور سیری سے زیادہ کھانا کھایا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اگر کسی فاسق نے توبہ کر لی تو اس کے ایک سال بعد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عدالت قبول ہوگی م۔ع۔

توضیح:۔ حربی کے بالمقابل ذمی کی۔ مسلمان کی۔ امان پا کر آنے والے حربیوں میں سے ایک کی دوسرے کے بالمقابل گواہی مقبول ہونے کے بارے میں اسی طرح اگر کسی مسلمان میں گناہ صغیرہ اور دونوں پائے جاتے ہوں یا صرف ایک قسم کے پائے جاتے ہوں مسائل۔ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتقبل شهادة الاقلف لانه لا يخل بالعدالة الا اذا تركه استخفافا بالدين لانه لم يبق بهذا الصنيع عدلا. قال والخصي فان عمر رضي الله عنه قبل شهادة علقمة الخصي ولانه قُطع عضو منه ظلما فصار كما اذا قطعت يده. قال وولد الزناء لان فسق الابوين لا يوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم، وقال مالك لا تقبل في الزناء لانه يجب ان يكون غيره كمثله فيتهم قلنا العدل لا يختار ذلك ولا يستحبه والكلام في العدل. قال وشهادة الخنثى جائزة لانه رجل اوامرأة وشهادة الجنسين مقبولة بالنص. قال وشهادة العمّال جائزة والمراد عُمّال السلطان عند عامة المشائخ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم، وقيل العامل اذا كان وجيها في الناس ذا مروّة لا يجازف في كلامه تقبل شهادته كما مرّ عن ابي يوسف في الفاسق لانه لو جاهته لا يُقدم على الكذب حفظا للمروة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اقلف یعنی جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے ختنہ نہ ہونے سے اس کے عادل ہونے کے بارے میں کوئی خلل یا عیب نہیں آتا ہے البتہ اگر اس نے ختنہ کے کام کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا

ہو تب اس کی عدالت ختم ہو جائیگی کیونکہ اس کے حقیر اور مہمل سمجھنے کے بعد وہ عادل باقی نہیں رہا قال و الخصی الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خصی کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے علقمہؒ کی جو کہ خصی تھے گواہی قبول کی تھی اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے شخص کا وہ عضو تو اس سے ظلماً کاٹا گیا ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو (ف ابن ابی شیبہؒ نے فرمایا ہے حدثنا ابن علیہ عن ابن عون عن ابن سیرین ان عمرؓ اجاز شہادۃ علقمۃ الخصی علی ابن مظعون اور یہ اسناد صحیح ہے یعنی ابن سیرینؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے علقمہ کی جو خصی تھے کی گواہی حضرت قدامہ ابن مظعونؓ کے مقابلہ میں جائز رکھی ہے عینیؒ نے لکھا ہے کہ قدامہ بن مظعون بن حبیب القرشی الجمعی شرفاء قریش میں سے عبداللہ بن عمرؓ کے ماموں تھے جن کو حضرت عمرؓ نے بحرین پر عامل مقرر کیا تھا پھر عبدالقیس کے سردار جارود نے آکر جب یہ گواہی دی کہ یہ قدامہ شراب پیتے ہیں تو یہ سن کر حضرتؓ عمر نے فرمایا ہے کہ تمہارے ساتھ کوئی دوسرا بھی گواہ ہے اس وقت علقمہ الخصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان کو پیتے ہوئے دیکھا ہے تب حضرت عمرؓ نے انکی گواہی قبول کرتے ہوئے قدامہ کو شراب خوری کی حد لگائی اور بحرین کے عامل کے عہدہ سے برطرف کر دیا م۔ع۔

قال و ولد الزناء الخ اور ولد الزناء کی بھی گواہی قبول ہو گی (ف اگر وہ عادل ہو) لان فسق الخ کیونکہ والدین کے فاسق ہونے سے ان کے لڑکوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ برعکس کبھی والدین کافر ہوتے ہیں حالانکہ ان کے لڑکے مسلمان ہوتے ہیں (ف اس لئے ہر مقدمہ میں ہمارے نزدیک اس کی گواہی قبول ہو گی وقال مالك الخ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ زنا کے مقدمہ میں ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ وہ بھی دوسرے کو اپنے مثل ہی ہونا پسند کرے گا اس لئے اس کی گواہی میں اس پر اتہام لازم آئے گا قلنا العدل الخ ہم احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ کوئی بھی عادل شخص اس مقصد سے (کہ وہ بھی ہماری طرح ہو جائے) جھوٹی گواہی دینا پسند نہیں کرے گا اور نہ دوسرے کے لئے ایسا کرنا پسند کرے گا جبکہ ہم ایسے ہی ولد الزنا کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ وہ عادل ہو قال و شہادۃ الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ خنثیٰ کی گواہی بھی جائز ہے، (ف: خنثیٰ سے مراد وہ شخص ہے جس میں عورت اور مرد دونوں کی علامتیں پیدائشی طور پر ہوں اگر وہ عادل ہو تو اس کی گواہی بھی مقبول ہو گی) کیونکہ وہ شخص دو حال سے خالی نہ ہو گا یعنی وہ مرد ہو گا یا عورت ہو گی اور نص سے عورت اور مرد دونوں کی گواہی ثابت ہے (ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فان لم یکونا رجلین فرجل و امرتان الایۃ کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں پھر اس مسئلہ میں ایک احتیاطی بات یہ کرنی چاہیئے کہ حدود و قصاص کی صورت میں اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ حقیقت میں وہ شاید عورت ہی ہو اس لئے وہ ایک مرد کے ساتھ گواہی دے تو عورت ہونے کے احتمال کی بناء پر ایک دوسری عورت بھی اس کے ساتھ ملائی جائے ع۔

قال و شہادۃ العمال الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عاملوں کی گواہی بھی جائز ہے اس جگہ عمّال سے مراد ائمہ مشائخ کے نزدیک سلطانی عمال مراد ہیں (ف یعنی جو لوگ حکومت اور سلطان کی طرف سے عہدہ پائے ہوئے ہوں ان کی گواہی قبول ہو گی امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول تھا کیونکہ ان کے وقت میں عمال اکثر صالح لوگ ہی ہوتے تھے کیونکہ فی نفسہ عامل ہونا یا اس کا عمل کوئی فسق کا عمل نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہی لوگ ظلم کرنے میں مددگار ثابت ہو جائیں جب ان کی گواہی قبول نہ ہو گی (ف جیسے کہ ہمارے زمانہ کے جو لوگ سلطانی یا حکومتی عامل ہو جاتے ہیں ان میں ظلم کا مادہ پیدا ہو کر غالب ہو جاتا ہے اس لیے ایک نظر بھی سلطان مصر کی طرف ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سے بڑا ظالم کوئی نہ ہو گا پھر اس ظلم کے ساتھ ہی ان میں سے اکثر فاسق بھی ہوتے ہیں عینی میں ایسا ہی ہے: وقیل العامل الخ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر کرئی ایسا عامل ہو جو لوگوں میں وجیہ یا محترم ہو اور صاحب مروت ہو یعنی اپنی گفتگو میں بیہودہ باتیں نہ کہتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہو گی جیسا کہ اس سے پہلے فاسق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول گذرا ہے کیونکہ وہ اپنی وجاہت اور بڑائی کے خیال سے جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہو گا تا کہ س کی عزت پر دھبہ نہ

آجائے اور اسی اپنی بڑائی کے خیال سے جھوٹی گواہی پر اجرت لینا قبول نہیں کرے گا (ف یعنی اس کو کچھ مال دے کر جھوٹی گواہی دینے پر مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح:۔ اقلف۔ خصی۔ ولد الزناء۔ خنثیٰ۔ عمال، سے مراد، اور معاملات میں ان کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. واذا شهد الرجلان ان اباهما اوصى الى فلان والوصي يدعي ذلك فهو جائز استحسانا، وان انكر الوصي لم يجز، وفي القياس لا يجوز وان ادعى وعلى هذا اذا شهد الموصى لهما بذلك، او غريمان لهما على الميت دين او للميت عليهما دين وشهد الوصيان انه اوصى الى هذا الرجل معهما، وجه القياس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه، وجه الاستحسان للقاضي ولاية نصب الوصي اذا كان طالبا، والموت معروفا، فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة والوصيان اذا اقرا ان معهما ثالثا يملك القاضي نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما بخلاف ما اذا انكر او لم يُعرف الموت لانه ليس له ولاية نصب الوصي فتكون الشهادة هي الموجبة، وفي الغريمين للميت عليهما دين تقبل الشهادة وان لم يكن الموت معروفا لانهما يقران على انفسهما فيثبت الموت باعترافهما في حقهما. وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض ديونه بالكوفة فادعى الوكيل او انكر لم تقبل شهادتهما، لان القاضي لا يملك نصب الوكيل عن الغاصب فلو ثبت انما يثبت بشهادتهما وهي غير موجبة لمكان التهمة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے قاضی کے پاس آکر یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے والد نے اس شخص کو ہمارا وصی مقرر کیا ہے اور وہ شخص (وصی) بھی اس بات کی تائید کرتا ہو تو استحساناً اسے جائز اور صحیح ماننا ہوگا البتہ اگر وہ وصی اس کا انکار کر رہا ہو تو جائز نہ ہوگا مگر قیاساً کسی حال میں یہ گواہی جائز نہ ہوگی اگرچہ وصی خود بھی اس کا مدعی ہو: **وعلي هذا الخ** اسی طرح اگر دو شخصوں نے جن کے لئے کچھ مال کی وصیت کی گئی ہو ایسی ہی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا کچھ قرض میت باقی ہو یا ایسے دو قرضداروں نے جن پر میت کا کچھ قرض باقی ہو یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص مثلاً زید کو ہمارے ساتھ اپنا وصی بنایا ہے تو یہ گواہی جائز ہوگی (ف حاصل یہ ہوا کہ یہاں پر پانچ ایسے مسائل بتائے گئے ہیں جن میں سے ہر ایک میں دو شخصوں نے ایک شخص مثلاً زید کے حق میں گواہی دی کہ فلاں مردہ نے اسے اپنا وصی بنایا تھا چنانچہ اس مردہ کے دو قرض خواہوں یا قرض داروں یا دو وصیوں یا دو وارثوں یا دو موضحالہ نے ایسی گواہی دی اب اگر وہ زید اس بات کا انکار کرتا ہو اس کے بارے میں گواہی قیاساً اور استحساناً جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ زید خود بھی اس کا مدعی ہو تو استحساناً جائز ہو، مگر قیاساً جائز نہ ہوں۔

وجه القياس الخ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود اس گواہ کے حق میں ہے کیونکہ اس کی گواہی کا فائدہ بھی اسی کو ہوگا (ف کیونکہ دونوں وارثوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ ان دونوں کے لئے کام کرنے والے سامنے آگئے اور قرض خواہوں کا اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنا قرضہ وصول کرلیں اور قرض داروں کا چھٹکارا ہو جائے اور وصیوں کو ان کا مددگار ملے اور جن کے واسطے مال کی وصیت کی گئی ہے وہ وصیت کا مال پالیں اس لئے قیاس کے تقاضے کے مطابق یہ گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعی و مالک اور احمدؒ کا یہی قول ہے لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا، **وجه الاستحسان الخ** استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خود قاضی کو بھی وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے جبکہ وصی اپنے وصی ہونے کا مطالبہ کرتا ہو اور مرنے والے کا مرجانا لوگوں میں مشہور ہو تو اس گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنے کی تکلیف سے کفایت ہوگئی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو۔ لہٰذا یہ معاملہ قرعہ کے مثل ہوگیا (ف۔ یعنی جیسے قاضی نے کسی جگہ کا بٹوارہ کیا اور اس کے مالکان

میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دینا چاہے تو وہ ہر ایک کو قرعہ اندازی کر کے اس کا حصہ دینے سے بچ گیا کہ کون سی چیز کیسے دی جائے اس سے بچنے کے لئے ان لوگوں نے قرعہ سے خود یہ کام کر لیا اسی طرح جب قاضی کو مردہ کیلئے کسی کو وصی مقرر کرنا پڑتا تو اس کو غور و فکر کرنا پڑتا کہ اس شخص میں امانت اور دینداری اور ہوشیاری اور کار گذاری کی صلاحیت ہے یا نہیں جبکہ اس گواہی سے اس کی محنت بچ گئی جبکہ خود زید بھی مدعی ہو پس قاضی نے زید کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کر لیا اور اس گواہی سے ثابت نہیں کیا بلکہ گواہی سے صرف جانچنے کی محنت سے بچاؤ ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس مردہ کے آدمیوں نے خود گواہی دیدی تو ایسی صورت میں پھر قاضی کو وصی مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہے اور وصیوں کی گواہی بھی کس طرح قبول کی جائے جواب یہ ہے کہ اس کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے والوصیان اذاقرا الخ اور جب وصیوں نے یہ قرار کر لیا کہ ہم دونوں کے علاوہ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تب قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں کے علاوہ وہ کسی تیسرے شخص کو بھی اپنی طرف سے وصی مقرر کرلے کیونکہ ان دونوں نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ مقصد پورا کرنے کے لئے صرف ہم دونوں کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص کو بھی ہونا چاہئے (ف یہ ہماری تفصیل اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ وصی جو اس بات کا مدعی ہو کہ اس نے مجھے اپنا وصی مقرر کیا تھا تاکہ اس کے اقرار کی بناء پر حکم نافذ کیا جاسکے۔

بخلاف ما اذاانکر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ وصی نے انکار کر دیا ہو یا اس مردہ کا مرجانا عام لوگوں میں ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس وقت موجودہ حکم نافذ نہ ہوگا کیونکہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس یہی گواہی سبب بنے گی (ف یعنی کسی کو مقرر کرنا اسی گواہی کی بناء پر ہوگا۔ حالانکہ ہم نے اوپر میں یہ بتادیا ہے کہ یہ گواہی کوئی بات ثابت نہیں کر سکتی ہے اسی بناء پر اس گواہی کی وجہ سے قاضی اپنا وصی مقرر نہیں کر سکتا ہے واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے خود ہی اپنے مقروض ہونے کی گواہی دی ہو تب مردہ کی موت کا ظاہر اور مشہور ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وفی الغریمین الخ اور ان دونوں قرضداروں کی گواہی قبول کی جائیگی جن پر مردہ کا قرض باقی ہو اگر اس مردہ کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو کیونکہ یہ دونوں گواہ خود اپنے اوپر قرضہ کا اقرار کر رہے ہیں لہٰذا ان کے حق میں ان کے اقرار سے اس مردے کی موت کا ہونا ثابت ہو جائے گا (ف نتیجہ میں اسی اقرار کی بناء پر قاضی ادائیگی کا حکم جاری کرے گا) و ان شهدا الخ اور اگر کسی کے دو بیٹوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے لاپتہ باپ نے اس شخص یعنی زید کو مثلاً کوفہ شہر میں اپنے قرضہ کے وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے تو ان دونوں کی گواہی کسی حال میں مقبول نہ ہوگی اس وکیل نے خود اس کا اقرار کیا ہو یا انکار کیا ہو لان القاضی الخ کیونکہ قاضی کو کسی غائب شخص کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حق نہیں ہوتا ہے اب اگر وکالت ثابت بھی ہو جائے تو ان دونوں لڑکوں کی گواہی سے ثابت ہوگی حالانکہ ان دونوں کی گواہی اس لائق نہیں ہے کہ قبول کی جائے کیونکہ اس میں تہمت کا احتمال ہے۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اگر دو شخصوں نے خواہ قرضخواہ ہوں یا قرضدار یا وصی ہوں، ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے اس کو اپنا وصی مقرر کیا ہے مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. ولا يسمع القاضی الشهادة علی جرح مجرد ولا يحكم بذلك، لان الفسق مما لا يدخل تحت الحكم لان له الرفع بالتوبة فلا يتحقق الالزام، ولان فيه هتك الستر والستر واجب، والاشاعة حرام، وانما يرخص ضرورة احياء الحقوق، وذلك فيما يدخل تحت الحكم الا اذا شهدوا علی اقرار المدعی بذلك، لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم. قال. ولو اقام المدعی عليه البينة ان المدعی استاجر الشهود لم تقبل، لانه

شهادة علي جرح مجرد، والاستيجار وان كان امرا زائدا عليه فلا خصم في اثباته، لان المدعى عليه فيه ذلك اجنبي عنه حتى لو اقام المدعى عليه البينة ان المدعى استاجر الشهود بعشرة دراهم ليؤدوا الشهادة واعطاهم العشرة من مال الذى كان في يده تقبل لانه خصم في ذلك ثم يثبت الجرح بناء عليه، وكذا اذا اقامها على انى صالحت هؤلاء الشهود على كذا من المال، ودفعته اليهم على ان لا يشهدوا على بهذا الباطل، وقد شهدوا وطالبهم برد ذلك المال، ولهذا قلنا انه لو اقام البينة ان الشاهد عبد او محدود في قذف او شارب خمر او قاذف او شريك المدعى تقبل.

ترجمہ :۔ فرمایاہے کہ قاضی صرف جرح یاالزام پر نہ توکسی کی گواہی قبول کرے گااور نہ اس کے مطابق کوئی حکم کرے گا کیونکہ فاسق ہونے کاعیب ان چیزوں میں سے نہیں ہے جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہو کیونکہ فسق کاگناہ توبہ سے ہی دور ہو جاتاہے اوراس میں الزام کے معنی ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ایساکرنے سے ایک شخص کے عیب اور برائی کو ظاہر کرنا لازم ہوتاہے جبکہ دوسرے کے محض عیب کوچھپانااوراس کی پردہ داری نہ کرناواجب ہوتاہے اور پردہ دری (عیب کو ظاہر کردینا) حرام ہے یہ توصرف ضرورت خاص کے موقع میں جائز ہوتاہے تاکہ حق زندہ اور باقی رہ جائے اور یہ ایسی چیز کے دعوی میں ہے جو حکم میں خود ہی داخل ہو جاتاہے الا اذا الخ لیکن اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے ایسااقرار کیاہے مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے اقرار کیاہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تب قاضی حکم دے گاکیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم میں داخل ہوتی ہے اوراگر مدعی علیہ نے گواہ پیش گئے کہ مدعی نے گواہوں کواجرت پر گواہی دینے کے لئے بلایاہے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہی صرف جرح اور الزام پر ہے۔

والا ستیجار الخ پھر گواہوں کو کرایہ پر بلانااگرچہ صرف جرح پر ایک زائد کام ہے لیکن مدعی علیہ اس کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے کیونکہ مدعی علیہ اس معاملہ میں اس کے لئے اجنبی ہے اس بناء پر اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کردیئے کہ مدعی نے اس گواہوں کودس درہم دینے کے وعدہ پر گواہی دینے کے لئے بلایاہے اور وہ دس درہم میرے اس مال سے دیتے ہیں جومدعی کے قبضہ میں تھے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ اب یہ مدعی علیہ بھی اس معاملہ میں ایک فریق ہوگیاہے اوراسی بناء پر جرح ثابت ہوگی وکذااذا الخ اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے ان گواہوں سے اتنے مال کے عوض اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات میں گواہی نہ دیں اس کے باوجود ان لوگوں نے میرے خلاف گواہی دے دی مدعی علیہ کے اس طرح کہنے کااصلی مقصد یہ تھاکہ مجھ سے وصول کی ہوئی رقم یہ گواہ مجھے واپس کردیں تو بھی اس مدعی علیہ کے گواہ مقبول ہوں گے ولھذاقلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہاکہ اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش کیئے کہ مدعی کا یہ گواہ اس کاغلام ہے یااس بات پر تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جاچکی ہے (محدودالقذف) ہے یاوہ شرابی یابہتان لگانے والا ہے یایہ مال دعوے میں مدعی کاشریک ہے تومدعی علیہ کے گواہ قبول ہو جائینگے۔

توضیح : صرف جرح پر قاضی گواہی کو قبول کرے گایانہیں اگرمدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ میں نے گواہوں کواتنامال دے کراس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف غلط بات کی گواہی نہ دینا پھر بھی ان لوگوں نے غلط گواہی دیدی لہذا میری وہ رقم مجھے واپس دلائی جائے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولایسمع القاضی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ جرح مجرد الخ جرم کی یاالزام کی دوقسمیں ہیں مجرد۔ غیر مجرد جرح مجرد یعنی صرف الزام یاعیب ہواور اس کے ماتحت قاضی کاکوئی فیصلہ نہ پایاجارہاہو مثلاً کسی کایہ کہناکہ یہ لوگ فاسق ہیں

اور دوسری قسم غیر مجرد یعنی ایسا الزام جس میں حقوق اللہ میں سے کوئی حق بھی ملا ہوا ہو اس طرح سے کہ مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ دوسرے فریق کے گواہ شرابی یا سود خور ہیں جس کا مقصد یہ ہو کہ ان پر حدود جاری کئے جائیں اور یہ وہ باتیں ہیں جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہوتی ہیں یا وہ ایسے حقوق میں سے ہو جس میں حقوق العباد بھی ملے ہوئے ہیں جیسے یہ کہنا کہ میں نے ان گواہوں کو کچھ مال دے کر اس طرح صلح کی تھی کہ اس گواہی میں وہ شریک نہ ہوں پھر بھی انہوں نے وعدہ خلافی کی لہذا میں اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگنا چاہتا ہوں۔

قال. ومن شهد ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي فان كان عدلا جازت شهادته، ومعنى قوله اوهمت اى اخطأت بنسيان ما كان بحق عليّ ذكره، او بزيادة كانت باطلة ووجهه ان الشاهد قد يبتلى بمثله لمهابة مجلس القضاء فكان العذر واضحا، فتقبل اذا تداركه فى اوانه وهو عدل، بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه يوهم الزيادة من المدعى بتلبيس وخيانة، فوجب الاحتياط ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشهادة فصار ككلام واحد ولا كذلك اذا اختلف، وعلى هذا اذا وقع الغلط فى بعض الحدود او فى بعض النسب، وهذا اذا كان موضع شبهته فاما اذا لم يكن فلا باس باعادة الكلام مثل ان يدع لفظة الشهادة وما يجرى مجرى ذلك، وان قام عن المجلس بعد ان يكون عدلا وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه يقبل قوله فى غير المجلس اذا كان عدلا والظاهر ما ذكرنا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کچھ گواہی دی بعد میں اسی جگہ میں کھڑے ہو کے اس نے کہا کہ مجھے اپنے بیان میں کچھ وہم ہو گیا ہے اس کی تصحیح کرنا چاہتا ہوں تو اگر وہ شخص عادل ہو تو اس کی گواہی صحیح اور اس کی تصحیح جائز ہو گی اس کے اس کہنے کا مطلب کہ مجھے وہم ہو گیا ہے کہ دراصل میں جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ بیان نہ کر سکا اس میں مجھے چوک ہو گئی ہے یا جو بات مجھے زائد نہیں کہنی تھی وہ کہہ گیا ہوں: **ووجهه الخ**: اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مجلس قضاء کی ہیبت اور رعب دلوں میں کبھی ایسا زبردست ہو جاتا ہے کہ آدمی اپنے بیان میں لڑکھڑا جاتا ہے اس لئے اس شخص کا عذر واضح ہے چنانچہ اس نے اگر اپنے وقت ہی میں اس کی اصلاح کر لی اور تدارک کر لیا اور وہ شخص عادل بھی ہو تو گواہی قبول کر لی جائیگی **بخلاف ما الخ** بخلاف اس صورت کے اگر وہ اپنی مجلس سے کھڑا ہو گیا ہو یا مجلس بدل دی ہو تو پھر واپس آکر اس نے کہا کہ میں وہم میں مبتلا ہو گیا ہوں تو گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ اس میں اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ وہ مدعی کی طرف سے بطور ملاوٹ یا خیانت کچھ ردوبدل کرنا چاہتا ہے اس لئے اس سے احتیاط کرنا واجب ہے **ولان المجلس الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ اگر ایک ہی مجلس ہو تو اس میں جو چیز یا بات ملائی جائے اگر وہ اس کی گواہی کے مناسب ہو اور اس سے مل جاتی ہو تو وہ پورا کلام ہی سمجھا جاتا ہے لیکن جب مجلس مختلف ہو تو حکم بدل جاتا ہے۔

وعلى هذا الخ اسی بناء پر اگر کسی مخصوص زمین یا تعین مکان کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کی جو حدود میں سے کسی حد میں غلطی کر دی یا کسی کا نسب بیان کرنے میں مثلاً زید بن خالد کہنے کی بجائے زید بن بکر کہہ دیا تو بھی اسے صحیح کرنا گواہ کی طرف سے مقبول نہ ہو گا ایسا اس صورت میں ہے کہ وہ مقام شبہ کا ہو اور اگر شبہ کا مقام وہ نہ ہو تو گواہی دوبارہ دینے میں کوئی حرج نہ ہو گا مثلاً کہتے وقت اس نے شہادت یا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ چھوڑ دیا ہو پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا اعادہ جائز ہو تا اگرچہ مجلس سے کھڑا ہو چکا ہو **وعن ابى حنيفة** الخ اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دوسری مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عادل ہو لیکن ظاہر الروایۃ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف یعنی پہلی ہی مجلس میں اس نے یہ کہہ دیا کہ مجھ سے غلط بیانی ہو گئی یا مجھے وہم ہو گیا ہے پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا کہا مانا ہو گا اور وہاں سے جگہ بدل دینے کے بعد چونکہ تہمت کا موقع ہوتا ہے اس لئے قبول نہ ہو گا اور اگر تہمت کا موقع نہ ہو تو دوسری مجلس میں بھی اس کا کہا صحیح مانا جائے گا اور نوادر کی روایت ہے کہ

مطلقاً قبول ہوگا مفع۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کچھ گواہی دی اور بعد میں اس نے کہا کہ بیان میں مجھ سے غلطی ہوگئی اپنا مال بدلنا چاہتا ہوں، مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب الاختلاف في الشهادة

قال الشهادة اذا وافقت الدعوى قبلت وان خالفتها لم تقبل، لان تقدم الدعوى في حقوق العباد شرط قبول الشهادة وقد وجدت فيما يوافقها وانعدمت فيما يخالفها، قال ويعتبر اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى عند ابي حنيفة، فان شهد احدهما بالف والآخر بالفين لم تقبل الشهادة عنده وعندهما تقبل على الالف اذا كان المدعي يدعي الالفين، وعلى هذا المائة والمائتان والطلقة والطلقتان والطلقة والثلث، لهما انهما اتفقا على الالف او الطلقة وتفرد احدهما بالزيادة فيثبت ما اجتمعا عليه دون ما تفرد به احدهما، فصار كالالف والالف والخمس مائة، ولابي حنيفة انهما اختلفا لفظا وذلك يدل على اختلاف المعنى، لانه يستفاد باللفظ وهذا لان الالف لا يعبر به عن الالفين بل هما جملتان متباينتان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد، فصار كما اذا اختلف جنس المال.

ترجمہ:۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر دعویٰ کے موافق نہ ہو تو قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ گواہی کے قبول ہونے میں بندوں کے حقوق کے بارے میں اصل دعویٰ کا پہلے بیان کرنا شرط ہے اور یہ بات صرف ایسی ہی گواہی میں پائی جائیگی جو اصل دعویٰ کے موافق ہوگی اور مخالفت کی صورت میں یہ شرائط نہیں پائی جاتی ہیں۔ قال ويعتبر الخ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ معنی میں متفق ہونا ضروری ہے اس بناء پر اگر ایک شخص نے ایک ہزار درہم کے معاملہ کی گواہی دی لیکن دوسرے نے دو ہزار کے معاملے کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار کی گواہی قبول کرلی جائیگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کرتا ہو اسی طرح دونوں گواہوں میں اگر ایک سو اور دو سو کا اختلاف ہو یعنی ایک نے ایک سو درہم اور دوسرے نے دو سو درہم کی گواہی دی یا ایک نے ایک طلاق کی اور دوسرے نے دو طلاقوں کی یا ایک نے ایک کی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی دی تو امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں کی گواہی باطل ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں جس میں کم کی گواہی ہو وہ قبول ہوگی بشرطیکہ خود مدعی نے بھی زیادہ کا دعویٰ کیا ہو لهما ان الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار درہم یا ایک طلاق پر اتفاق کرلیا ہے اور صرف ایک گواہ نے کچھ زیادہ بیان کیا ہے اس لئے جتنی مقدار پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہو جائیگی اور جتنی مقدار میں اختلاف ہے وہ مقبول نہ ہوں تو یہ اتفاق ایسا ہو گیا جیسا کہ ایک ہزار ڈیڑھ ہزار ہونے میں اختلاف ہوتا ہے (یعنی ایک نے کہا کہ ایک ہزار باقی ہے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو باقی ہیں) چنانچہ اس صورت میں ایک ہزار درہم بالاتفاق ثابت ہو جاتے ہیں اور پانچ سو لغو ہو جاتے ہیں بشرطیکہ زائد کا ہی دعویٰ کرتا ہو: ولابي حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظ میں اختلاف کیا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کے معنوں میں بھی اختلاف ہے کیونکہ لفظ سے ہی معنی لئے جاتے ہیں یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ ایک ہزار کا لفظ بول کر دو ہزار مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جملے ہی آپس میں مختلف ہیں اس طرح ہر جملہ پر صرف ایک ہی گواہ قائم رہا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جنس مال میں اختلاف کیا ہو (ف مثلاً ایک گواہ نے ہزار درہم کی اور دوسرے نے سو دینار کی گواہی دی ہو تو بالاتفاق یہ مقبول نہ ہوگی۔

توضیح:۔ باب۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان اگر اصل دعویٰ کے بعد دو گواہوں کے اپنے اپنے بیان میں اختلاف ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل۔

قال وان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمس مائة والمدعي يدعي الفا وخمس مائة، قبلت الشهادة على الالف لاتفاق الشاهدين عليها لفظا ومعنى، لان الالف والخمس مائة جملتان عُطف احداهما على الاخرى، والعطف يقرر الاول، ونظيره الطلقة والطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون، بخلاف العشرة والخمسة عشر، لانه ليس بينهما حرف العطف، فهو نظير الالف والالفين، وان قال المدعي لم يكن لي عليه الالف فشهادة الذي شهد بالالف والخمس مائة باطلة، لانه كذبه المدعي في المشهود به، وكذا اذا سكت الا عن دعوى الالف لان التكذيب ظاهر فلابد من التوفيق ولو قال كان اصل حقي الفا وخمس مائة ولكني استوفيت خمس مائة او ابراته عنها قُبلت لتوفيقه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور اصل مدعی ایک ہزار اور پانچ سو یعنی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو تو ہزار روپے کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ اس مقدار میں دونوں گواہوں نے اتفاق کر لیا ہے اس دوسرے گواہ کے دعویٰ کے دو جملے ہیں یعنی ایک ہزار اور پانچ سو اور ان میں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف کرنے سے پہلے جملہ کو مذکورہ ثابت کرنا لازم آتا ہے (ف یعنی جب ایک گواہ نے کہا ہے کہ ہزار درہم لازم ہیں اور دوسرے نے کہا ہے کہ ہزار اور پانچ سو درہم لازم ہیں تو اسمیں پہلے ٹکڑے یعنی ہزار کو مقرر اور موکد کر دیا گیا ہے)

و نظیرہ الخ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے ایک طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق اور آدھی طلاق کی گواہی دی یا ایک شخص نے ایک سو درہم کی اور دوسرے شخص نے ایک سو پچاس درہموں کی گواہی دی تو پہلی صورت میں ایک طلاق اور دوسری صورت میں سو درہم لازم ہوں گے بخلاف العشرة الخ بخلاف اسکے اگر ایک گواہ نے دس درہم کی اور دوسرے گواہ نے پندرہ درہموں کی گواہی دی تو دوسرے گواہ کے جملہ میں حروف عطف نہ ہونے کی وجہ سے یہ مثال ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہوگئی (ف میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کہنے کا مسئلہ اسی وقت صحیح ہوگا کہ جب عربی زبان میں عبارت ہو یا اردو میں حروف عطف دونوں کے درمیان لائے اور اگر اس نے محاورہ کے مطابق اس نے ایک ہزار پانچ سو (پندرہ سو) کہے یا ڈیڑھ ہزار کہے تو گواہی قبول نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ ایک سو پچاس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے: فافهم وان قال الخ اور اگر مدعی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سوائے ایک ہزار درہم کے مدعی علیہ پر میرا کچھ بھی باقی نہ تھا تو جس گواہ نے ایک ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی اس کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ خود مدعی نے اس مقدار کو جھٹلا دیا ہے جس مقدار کی اس نے گواہی دی تھی وکذا اذا سکت الخ اسی طرح اگر مدعی نے سوائے ایک ہزار کا دعویٰ کرنے سے خاموشی برتی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مدعی کا جھٹلانا اس گواہ کو ظاہر ہے اس لئے مدعی اور اس کے گواہ کے درمیان موافقت کا ہونا یا توفیق پیدا کرنا ضروری ہے اس لئے اگر مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا اصل حق ایک ہزار پانچ سو درہم تھے مگر ان روپوں میں سے پانچ سو درہم وصول کر لئے یا یہ کہ میں نے معاف کر دئیے تو اب دونوں میں توفیق دینے سے گواہی قبول ہو جائیگی (ف مدعی کے اصل دعوی اور اس کے گواہ کی گواہی میں اس طرح موافقت پائی گئی کہ گواہ نے اصل معاملہ یعنی ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے درمیان واقعہ کو بیان کیا یعنی کہ میں نے ان تمام درہموں کے پانچ سو وصول کر لئے ہیں مگر گواہ کو اس بات کی خبر نہ ہو سکی تھی اس لئے اب صرف ایک ہزار ہی کا دعوی کیا ہے اس طرح اصل دعوی اور اس کی گواہی میں موافقت پائی گئی ہے۔

توضیح: اگر کسی مدعی کے دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور خود مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو یا یوں کہا کہ سوائے ایک ہزار کے اور کچھ باقی نہیں ہے یا مدعی نے اس جملہ کے کہنے سے بھی خاموشی برتی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا شهدا بالف وقال احدهما قضاه خمسمائة قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما عليه، ولم يسمع قوله انه قضاه خمس مائة لانه شهادة فرد، الا ان يشهد معه آخر، وعن ابى يوسف انه يُقضى بخمسمائة لان شاهد القضاء مضمون شهادته ان لا دين الا خمس مائة وجوابه ما قلنا. قال. وينبغى للشاهد اذا علم بذلك ان لا يشهد بالف حتى يقر المدعى انه قبض خمس مائة كيلا يصير معينا على الظلم، وقال فى الجامع الصغير رجلان شهدا على رجل بقرض الف درهم فشهد احدهما انه قد قضاها فالشهادة جائزة على القرض لاتفاقهما عليه وتفرد احدهما بالقضاء على ما بينا، وذكر الطحاوى عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زفر لان المدعى اكذب شاهد القضاء قلنا هذا اكذب فى غير المشهود به الاول وهو القرض ومثله لا يمنع القبول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک ہزار پر معاملہ کرنے کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے یہ بھی کہا کہ ہزار میں سے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں تو ایک ہزار پر معاملہ ہونے میں دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس مقدار پر دونوں متفق ہیں ایک گواہ کے اس کہنے پر کچھ توجہ نہیں دی جائیگی کہ اس نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں کیونکہ اس کے دعوی پر صرف ایک ہی شخص گواہ ہے اب اگر دوسرا گواہ اس کی گواہی دیدے تب یہ گواہی قبول کی جائیگی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ صرف پانچ سو درہم کا حکم دیا جائے گا کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو درہم ادا کر دینے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا ماحصل یہ ہے کہ اس کا قرض فقط پانچ سو درہم ہے مگر ہم نے اس کا جواب دیدیا ہے (یعنی یہ تو صرف ایک شخص کی گواہی ہوئی اس لئے یہ سننے کے بھی لائق نہیں ہے (کیونکہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے) قال وینبغی الخ اور گواہ کے لئے مناسب بات یہ ہے کہ جب اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس مدعی علیہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم ادا کر دیئے ہیں تب وہ ہزار درہم ہونے کی گواہی نہ دے جب تک کہ مدعی خود یہ اقرار نہ کرلے کہ میں پانچ سو وصول کر لئے ہیں تاکہ مدعی کے ظلم پر یہ گواہ مددگار نہ بنے وقال فی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو شخص نے ایک شخص پر ہزار درہم قرضہ رہنے کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ مدعی علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ اس بات پر دونوں متفق ہو گئے ہیں اگرچہ ادا کرنے کی گواہی میں ایک شخص تنہا اور منفرد ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

و ذکر الطحاوی الخ اور طحاویؒ نے ہمارے فقہاء سے یہ روایت کی ہے کہ یہ گواہی مقبول نہیں ہو گی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مدعی نے گواہ کو جھوٹا بنا دیا ہے کیونکہ اس نے ادائیگی کی گواہی دی ہے قلنا هذا الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس گواہ نے پہلے گواہ کو اصل گواہی یعنی مدعی علیہ کے قرضدار مدعی علیہ کے ہونے کو نہیں جھٹلایا بلکہ ادائیگی کے بارے میں جھوٹا کہا ہے جبکہ اس طرح کے جھٹلانے سے گواہی کے قبول ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں ایک ہزار قرض لینے کی گواہی دی پھر ایک نے ان میں سے پانچ سو ادا کرنے کی بھی گواہی دی مسئلہ کی تفصیل۔ گواہی قابل قبول ہو گی یا نہیں، اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. واذا شهد شاهدان انه قتل زيدا يوم النحر بمكة، وشهد آخران انه قتله يوم النحر بالكوفة، واجتمعوا عند الحاكم لم يقبل الشهادتين، لان احداهما كاذبة بيقين وليست احداهما باولى من الاخرى فان سبقت احداهما وقضى بها ثم حضرت الاخرى لم تقبل، لان الاولى قد ترجحت باتصال القضاء بها فلا تنتقض بالثانية. قال واذا شهدا على رجل انه سرق بقرة واختلفا فى لونها قطع وان قال احدهما بقرة والآخر ثورا لم يقطع وهذا عند ابى حنيفة، وقالا لا يقطع فى الوجهين جميعا، وقيل الاختلاف فى لونين يتشابهان كالسواد والحمرة لا فى السواد والبياض، وقيل هو فى جميع الالوان، لهما ان السرقة فى السوداء غيرها فى البيضاء. فلم يتم على كل فعل نصاب الشهادة وصار كالغصب بل اولى لان امر الحد اهم وصار كالذكورة والانوثة، وله ان التوفيق ممكن لان التحمل فى الليالى من بعيد واللونان يتشابهان او يجتمعان فى واحد فيكون السواد من جانب وهذا يبصره والبياض من جانب آخر وهذا يشاهده، بخلاف الغصب لان التحمل فيه بالنهار على قرب منه والذكورة والانوثة لا يجتمعان فى واحدة، وكذا الوقوف على ذلك بالتقرب منه فلا يشتبه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن مکہ میں قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن کوفہ میں قتل کیا ہے اور دونوں ہی فریق ایک ساتھ قاضی کے دربار میں جمع ہو گئے تو ان میں سے کسی کی بھی گواہی قبول نہیں کرے گا **لان احدهما الخ** کیونکہ ان دونوں فریقوں میں سے ایک فریق یقیناً جھوٹا ہے اور کوئی بھی فریق دوسرے سے بہتر نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دے دی جائے: **فان سبقت الخ** اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے صرف ایک فریق نے پہلے آکر گواہی دی اور اس کے مطابق قاضی نے فیصلہ بھی کر دیا ہے اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دی تو قبول نہیں ہو گی کیونکہ پہلے آجانے کی وجہ سے اس کی گواہی کے قبول کرنے میں ترجیح پائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا ہے اس لئے اب دوسری گواہی دینے سے پہلی گواہی باطل نہیں ہو گی **قال واذاشهدا الخ** امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے کسی کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے ایک گائے چرائی ہے پھر دونوں نے اس کے رنگ کے بارے میں اختلاف کیا پھر بھی اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا یعنی دونوں کی گواہی قبول ہو گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے کہا کہ وہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ بیل تھا تو اسے چور نہیں مانا جائے گا اس لئے اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا (ف اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہوا کہ رنگ کے اختلاف کے باوجود گواہی قبول کی جائیگی لیکن بعض فقہاؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں کے رنگوں میں سفید اور سیاہ ہونے کا اختلاف ہو تو بالاجماع گواہی قبول نہیں ہو گی اور اگر نر اور مادہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جب تو بالاجماع قبول نہیں ہو گی۔

وهذا عندابى حنيفة الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا **وقيل الخ** اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا اختلاف ایسے دو رنگوں کے بارے میں ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہی اور سرخی اور سیاہ اور سفید ہونے میں اختلاف نہ ہو (ف یعنی اگر ایک شخص نے کہا کہ وہ سیاہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ سفید گائے تھی تو بلا خلاف کسی کی بھی گواہی قبول نہ ہو گی) **وقيل هو الخ** اور بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ اختلاف تمام رنگوں کے بارے میں ہے (ف یہی قول اصل ہے المبسوط): **لهماان الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور سفید گائے کی چوری مختلف ہوتی ہے چنانچہ چوری کے کام میں گواہی کی تعداد پوری یعنی دو نہیں ہوتی اس کی مثال تو غصب کی سی ہو گئی یعنی جیسے کہ غصب کرنے کی صورت میں ایک شخص نے کہا کہ سیاہ غصب کیا ہے اس صورت میں غصب کرنا ثابت نہ ہو گا اس طرح چوری بھی ثابت نہ ہو گی بلکہ چوری تو بدرجہ اولی ثابت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ چوری جو انتہائی سخت معاملہ ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہو گیا ہے جیسے نر اور مادہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ (ف یعنی جیسے نر اور مادہ میں اختلاف کے ساتھ گواہی قبول نہیں کی

جاتی ہے۔ اس طرح سفید اور سیاہ کے اختلاف کی صورت میں بھی کسی کی گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعیؒ وامام مالکؒ امام احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله ان الخ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ مسئلہ میں مطابق اور موافقت دینا ممکن ہے اس طرح سے کہ اس قسم کی گواہیاں عموماً رات کے وقت یا اندھیرے میں اور دور سے دیکھ کر ہوتی ہیں ایسی صورت میں جانوروں کے رنگ یا تو مشابہ اور ملتے جلتے ہوں گے مثلاً: سیاہی اور سرخی یا ایک ہی میں دونوں رنگ جمع ہوں گے بس اس میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے حصہ کا رنگ سرخ اور دوسرے حصہ کا رنگ سفید ہو اور ہر ایک رنگ کو ایک ایک گواہ نے دیکھ کر اپنے مشاہدہ کو بیان کیا ہو (ف یعنی ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی بخلاف الغصب الخ بر خلاف غصب کر لینے کے کہ اس میں زبردستی اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے جو عموماً دن کے وقت روشنی کی حالت میں ہوتا ہے اس لئے دیکھنے والوں کا اختلاف مقبول نہ ہوگا نیز ایک ہی جانور بیک وقت نر اور مادہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے قریب سے اسے دیکھ کر پوری اور صحیح واقفیت حاصل ہوتی ہے جس سے کسی قسم کا اس میں اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر قتل کے معاملہ میں گواہی دیتے ہوئے دو گواہوں نے متفق ہو کر یا مختلف ہو کر واقعہ اور اس کے قتل اور وقت کو ایک ہی بتائے ہوئے جگہ اور علاقہ کے بارے میں اختلاف کر دیا یا جانور کے چرانے پر گواہی دیتے ہوئے ایک نے نر اور دوسرے نے اسے مادہ بتایا یا رنگ کے بارے میں اختلاف کر دیا

قال. ومن شهد لرجل انه اشترى عبدا من فلان بالف وشهد آخر انه اشترى بالف وخمس مائة فالشهادة باطلة، لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن، فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد، ولان المدعى يكذّب احد شاهديه، وكذلك اذا كان المدعى هو البائع، ولا فرق بين ان يدعى المدعى اقل المالين او اكثرهما لما بينا. وكذلك الكتابة لان المقصود هو العقد ان كان المدعى هو العبد فظاهر، وكذا اذا كان هو المولى لان العتق لا يثبت قبل الاداء فكان المقصود اثبات السبب، وكذا الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد اذا كان المدعى هو المرأة والعبد والقاتل، لان المقصود اثبات العقد، والحاجة ماسة اليه، وان كانت الدعوى من جانب آخر فهو بمنزلة دعوى الدين فيما ذكرنا من الوجوه لانه يثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق، فبقى الدعوى فى الدين، وفى الرهن ان كان المدعى هو الراهن لا يقبل لانه لا حظ له في الرهن فعريت الشهادة عن الدعوى، وان كان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدين وفى الاجارة ان كان ذلك فى اول المدة فهو نظير البيع، وان كان بعد مضى المدة والمدعى هو الآخر فهو دعوى الدين.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے حق میں گواہی دی کہ اس نے خالد سے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا ہے پھر دوسرے گواہ عیسیٰ نے اسی معاملہ میں گواہی دی کہ اس نے ایک ہزار اور پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو یہ دونوں گواہیاں باطل ہوں گی **لان المقصود الخ** کیونکہ اس جگہ اصل مقصود سبب یعنی عقد بیع کو ثابت کرنا ہے اور ایسا عقد ثمن (عوض) کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے اس طرح جس بات کی گواہی دی گئی ہے وہی مختلف ہو گئی اور کسی بھی عقد کی گواہی مکمل یعنی کم از کم دو بھی نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مدعی خود بھی ان دونوں میں سے ایک گواہ کو ضرور جھوٹا بتا رہا ہے (ف الحاصل گواہی مقبول نہ ہوگی) **وكذلك اذا الخ** اسی طرح اگر بجائے مشتری کے خود بائع مدعی ہو رہا ہو تو بھی یہی حکم

ہو گا واضح رہے کہ اس اختلاف کی صورت میں مدعی خواہ ان دونوں عوضوں میں سے کم کا مطالبہ کر رہا ہو یا اکثر کا مطالبہ کر رہا ہو کچھ فرق نہیں اسی دلیل سے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے (ف یعنی دو گواہ پورے نہ ہونے کی وجہ سے کوئی عقد بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔

و کذالك الكتابة الخ اسی طرح کتابت میں بھی یہی حکم ہے یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس کا بدل کتابت ہزار درہم ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ اس کا عوض (بدل کتابت) ایک ہزار پانچ سو ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ اس مسئلہ میں بھی مقصود اصل عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اب اگر غلام خود ہی مدعی ہو جب تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر اس کا موکل مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے غلام کی آزادی ثابت نہ ہو گی اس لئے سبب کو ثابت کرنا ہی مقصود اصل ہوا

و کذا الخلع الخ یہی حکم خلع اور مال کے عوض آزاد کرنے اور عمواً خون کرکے صلح کرنے کا بھی ہے بشرطیکہ اس میں مدعی عورت یا غلام یا قاتل ہو تو اس میں اگر مال کے بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ یہاں بھی مقصود اصل عقد خلع یا آزادی یا صلح کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت ہے اور اگر دعوی دوسری جانب یعنی شوہر یا مولی یا مقبول کے ولی کی طرف سے ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں قرضہ کے دعوی کے حکم میں ہے کیونکہ عفو اور آزادی اور طلاق حقدار کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا اس طرح قرضہ کا دعوی رہ جائے گا (ف یعنی اگر کل ڈیڑھ ہزار کا دعوی ہو تو بالاتفاق ایک ہزار کی گواہی قبول ہو گی اور اگر دو ہزار کا دعوی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک قبول ہو گی اور امام اعظمؒ کے نزدیک گواہی مقبول نہ ہو گی اور اگر مدعی نے خود کم قیمت یا کم مال کا دعوی کیا پھر بھی کہا کہ اصل میں اتنا ہی میرا حق ہے تو بالاتفاق زائد مقدار کی گواہی باطل اور نا قابل قبول ہو گی اور اگر مدعی خاموش رہے یا اور موافقت کی کوئی بات کہی تو قبول ہو جائیگی ع **وفی الرهن الخ** اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ جس مال کو راہن نے اپنے پاس رہن رکھا ہے اس میں اس کا کچھ بھی حق نہیں ہے اس لئے اس کا کچھ دعوی مقبول نہ ہو گا اس لئے اس معاملہ میں کسی کی گواہی بھی مقبول نہ ہو گی اور اگر بجائے راہن کے خود مرتہن (مالک مال) مدعی ہو تو اس کے اس دعوی کا حکم قرضہ کے حکم جیسا ہو گا **وفی الاجارة الخ** اور اگر اجارہ کی صورت میں ہو اور فوراً ہی یہ اختلاف ہو جائے اس کا حکم بیع کے اندر اختلاف جیسا ہو گا اور اگر کچھ مدت گزرنے کے بعد ہو اور اجارہ پر دینے والا (اصل مالک) مدعی ہو تو یہ قرضہ کا دعوی سمجھا جائے گا اور اسی کا حکم نافذ ہو گا (ف اور اگر نکاح میں ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درہم مہر کے طے ہوئے تھے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو درہم طے ہوئے تھے تو اس کا جواب آئندہ آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری۔ اگر یہی صورتیں بدل کتابت۔ بدل خلع اور رہن واجارہ میں ہوں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. فاما النكاح فانه يجوز بالف استحسانا، وقالا هذا باطل فى النكاح ايضاً، ذكر فى الامالى قول ابى يوسف مع قول ابى حنيفة، ولهما ان هذا اختلاف فى العقد، لان المقصود من الجانبين السبب فاشبه البيع، ولابى حنيفة ان المال فى النكاح تابع والاصل فيه الحل والازدواج والملك ولا اختلاف فيما هو الاصل فيثبت ثم اذا وقع الاختلاف فى التبع يُقضى بالاقل لاتفاقهما عليه، ويستوى دعوى اقل المالين او اكثرهما فى الصحيح، ثم قيل الاختلاف فيما اذا كانت المرأة هى المدعية، وفيما اذا كان المدعى هو الزوج اجماع على انه لا تقبل لان مقصودها قد يكون المال ومقصوده ليس الا العقد، وقيل الخلاف فى الفصلين وهذا اصح والوجه ما ذكرناه.

ترجمہ:۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نکاح کی صورت میں اگر مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو تو استحساناً اقل مقدار

یعنی ہزار درہم پر وہ جائز ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی گواہی نکاح میں بھی باطل ہو گی (ف اور یہی ظاہر الروایت ہے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح جائز نہ ہو گا۔) **وذکر فی الامالی الخ** اور امالی میں ابو یوسفؒ کے قول کو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے (ف) یعنی استحساناً ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی نکاح جائز ہو گا لیکن قابل اعتماد قول ظاہر الروایت کا ہے اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلاف دراصل عقد ہی میں ہے کیونکہ جانبین کی طرف سے اصل مقصود سبب یعنی عقد ہے لہٰذا یہ صورت بیع کے مشابہ ہو گئی یعنی یہ کہا جائے گا کہ ایک نکاح مستقلاً ایک ہزار درہم پر دوسرا نکاح مستقلاً ڈیڑھ ہزار پر ہوا ہے اس طرح دونوں نکاحوں کے لئے صرف ایک ایک نکاح ہی پایا گیا ہے جیسے کہ ایک گواہ سے بیع بھی ثابت نہیں ہوتی ہے اور امام محمدؒ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی اصل یہ ہے کہ مرد و زن کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہو جانا اور دونوں کی شرم گاہوں کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہونا اس میں مال دینا اور لینا یہ تو ایک ضمنی چیز ہے تابع ہے پھر جو کام اس میں اصل ہے اسی میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہو رہا ہے کیونکہ جانبین کے دونوں گواہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے درمیان نکاح ہوا ہے لہٰذا یہ ثابت ہو جائے گا لیکن صرف مقدار مہر میں اختلاف ہے اب جبکہ ایسی چیز میں اختلاف ہوا جو کہ تابع ہے تو ان دونوں مالوں میں سے جو کم ہے اور جس پر دونوں متفق بھی ہیں وہی ثابت ہو جائے گا۔

ویستوی الخ اس مسئلہ میں مدعی نے خواہ کم مال کا مطالبہ کیا ہو یا زیادہ کا کیا ہو صحیح قول کے مطابق دونوں حکم میں برابر ہیں (ف یعنی ہر حال میں کم مال ہی دیا جائے گا اور اس طرح مدعی کا اپنے دعوی کو جھٹلانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ گواہی کی اصل تو نکاح کو ثابت کرنا ہے جو ثابت ہو گیا ہے واضح ہو کہ اگر شوہر مدعی ہو تو یہ بات ظاہر ہو گی کہ اس کا مقصود مہر کو ثابت کرنا نہ ہو گا البتہ اگر عورت مدعیہ ہو تو بظاہر وہی مہر کو ثابت کرنا چاہتی ہے **ثم قیل الخ** پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام اعظمؒ صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ عورت ہی مدعیہ ہو (ف اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ استحساناً مقبول ہوں گے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوں گے لیکن اس صورت میں جبکہ مدعی خود شوہر ہو تو امام صاحب اور صاحبینؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی اپنا مہر بھی ہوتا ہے لیکن شوہر کا مقصود نکاح کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے (ف لہٰذا جب شوہر کے مدعی ہونے میں اس کا مقصود اصلی فقط عقد نکاح کو ثابت کرنا ہے تو گواہی کے مختلف ہونے میں عقد نکاح ثابت نہیں ہو گا لہٰذا بالاجماع گواہی قبول نہیں ہو گی لیکن بیوی کے مدعیہ ہونے کی صورت میں جب اس کا مقصود مال ہے تو گواہی سے اصل نکاح ثابت ہوا اور مال ضمناً پایا گیا ہے اس لئے کم مقدار ہی دینے کا حکم دیا جائے گا یہ قول بعض مشائخ کا ہے **وقیل الخلاف الخ** اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اختلاف ثابت ہے یعنی خواہ عورت مدعیہ ہو اور خواہ مرد مدعی ہو یہی قول اصح بھی ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف وہ یہ ہے کہ مقصود جوڑے میں ایک کا دوسرے کیلئے حلال ہونا ہے اور مال تو اس کے تابع اور ضمناً ہے اس لئے مدعی کوئی بھی ہو یعنی خواہ مرد ہو یا عورت ہو ہر حال میں یہی بات پائی جائیگی۔

توضیح: اگر نکاح کی صورت میں مقدار مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فی الشهادة علی الارث. قال ومن اقام بینة علی دار انها کانت لابیه اعارها او اودعها الذی هی فی یده فانه یاخذها ولا یکلف البینة انه مات وترکها میراثا له، واصله انه متی ثبت الملک للمورث لا یُقضی به للوارث حتی یشهد الشهود انه مات وترکها میراثا له عند ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف، هو یقول ان

ملك الوارث ملك المورث، فصارت الشهادة بالملك للمورث شهادة به للوارث، وهما يقولان ان ملك الوارث متجدد فى حق العين حتى يجب عليه الاستبراء فى الجارية الموروثة ويحل للوارث الغنى ما كان صدقة على المورث الفقير فلابد من النقل الا انه يكتفى بالشهادة على قيام ملك المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورة، وكذا على قيام يده على ما نذكره ان شاء الله تعالى، وقد وجدت الشهادة على اليد فى مسألة الكتاب، لان يد المستعير والمودَع والمستاجر قائمة مقام يده فاغنى ذلك عن الجر والنقل. وان شهدوا انها كانت فى يد فلان مات وهى فى يديه جازت الشهادة، لان الايدى عند الموت تنقلب يد ملك بواسطة الضمان والامانة تصير مضمونة بالتجهيل فصار بمنزلة الشهادة على قيام ملكه وقت الموت.

ترجمہ:۔ فصل وراثت کے بارے میں گواہی دینے کا بیان۔

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان کے بارے میں اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ مکان میرے باپ کا تھا اور اس نے اس شخص کے پاس جس کے قبضہ میں فی الحال یہ مکان موجود ہے امانت کے طور پر رکھا تھا یا اسے کہ استعمال کے لئے عاریۃً دیا تھا تو اس کی گواہی پر مدعی اس مکان کو اس سے لے لیگا یعنی قاضی اسے دینے کے لئے حکم دے گا اور اب اس بات کی بھی اسے تکلیف نہیں دے گا کہ اس کے باپ کے مرجانے پر اور یہ کہ اس نے اس مکان کو اس کے لئے میراث کے طور پر چھوڑا ہے کوئی گواہ پیش کرے (ف اس مسئلہ میں سب کا اجماع ہے لیکن بعض صورتوں میں ایسی گواہی پیش کرنی ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا مورث مثلاً باپ مر گیا ہے اور اس جائیداد کو اپنے وارث کے لئے بطور میراث چھوڑا بھی ہے ان حالات میں ایک ایسے قاعدہ کلیہ کی ضرورت ہے جس سے تفصیل معلوم ہو سکے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے والصلة انه الخ اس مسئلہ وراثت کی گواہی طلب کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو اس مورث کے وارث کی ملکیت کا حکم اس چیز پر اسی صورت میں دیا جاتا ہے کہ جب گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس کا مورث مر چکا ہے اور اس چیز کو بطور میراث وارثوں کے لئے چھوڑ دیا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس میں اختلاف کیا ہے (ف یعنی ایسی گواہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے: هويقول الخ یہ یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ (ایک وقت میں) جو چیز مورث کی ملکیت تھی وہی اب وارث کی ملکیت ہے اس لئے مورث کی ملکیت کی گواہی دینا ہی اس کے وارث کی ملکیت کی گواہی ہو جاتی ہے۔

وهما يقولان الخ اور وہ دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو مال میراث ہو کر وارث کی ملکیت میں آتا ہے اس میں وارث کی ملکیت بالکل نئی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جو باندی وارث کی ملکیت میں آتی ہے اسے استبراء حمل (بچہ دانی حمل کے احتمال سے پاک کر لینا) ضروری ہوتا ہے (جیسے کہ ایک خریدار پر اس کی خریدی ہوئی باندی کا استبراء کرنا ضروری ہوتا ہے) اور جو چیز اس مرنے والے فقیر وارث کو صدقہ وزکوٰۃ میں دی گئی ہے وہ اب اس کے مالدار وارثوں کو لینا اور استعمال کرنا جائز اور حلال ہو جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ وارث کی موجودہ ملکیت پرانی نہیں ہے بلکہ نئی اور اس کے مورث سے گواہوں کے ذریعہ منتقل ہو کر آتی ہے البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ صرف مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت باقی اور قائم رہنے کی گواہی پر ہی اکتفاء کیا جائے گا کیونکہ یہ بات بھی یقینی ہے کہ یہ ملکیت مورث سے وارث کی طرف از خود ثابت ہے اسی طرح موت کے وقت مورث کا قبضہ قائم ہونے کی گواہی ہی کافی سمجھی جاتی ہے چنانچہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو آئندہ بیان کرینگے اور اس کتاب کے فرضی مسئلہ میں مورث کے قبضہ کی گواہی پائی گئی ہے۔ کیونکہ عاریت یا اجرت لینے والے یعنی مستعیر یا مستاجر یا جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے یعنی مستودع کا قبضہ مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہے لہذا اب وارث کے پاس منتقل ہونے کے لئے بھی گواہی کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔

وان شهد وا انها الخ اور اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص کے قبضہ میں تھا اور وہ مکان اس کی موت کے وقت بھی اس کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی بھی جائز ہوگی لان الایدی الخ کیونکہ مورث کی موت تک اس مکان پر جس کا قبضہ ہے وہی قبضہ ضمانت کے واسطے سے بدل کر ملکیت کا قبضہ ہو جاتا ہے اور بطور امانت بھی چھوڑنے سے ضمانت میں چیز آجاتی ہے اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کے مدعی کے باپ کی ملکیت اس کی موت کے وقت بھی قائم تھی (ف اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ گواہوں نے جب اس بات کی گواہی دی کہ اس مدعی کے باپ کا قبضہ اس مکان پر اس کی موت تک باقی تھا تو اس قبضہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کا قبضہ بحیثیت مالک کے تھا اس صورت میں اس بات میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے وہی قبضہ باپ سے منتقل ہو کر اس کے بیٹے کی طرف آجائیگا پھر یہ بیٹا یا وارث اس کا مالک ہو جائے گا دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مورث باپ اس جائیداد پر غاصب ہو کر قابض تھا اس لئے اب اس کے مرجانے کے بعد اس پر اس جائیداد کی قیمت کے برابر ضمان یا تاوان ہو گا اور قاعدہ ہے کہ کسی غاصب پر جب غصب کرنے کی وجہ سے چیز کا ضمان لازم آجاتا ہے تو وہ غصب کی ہوئی چیز اس غاصب کی ملکیت ہو جاتی ہے اور جب مورث کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے مورث کی بھی ملکیت ثابت ہو گئی یعنی یہ وارث کا مالک ہو گیا اور تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ مورث اس مکان پر امین کی حیثیت سے قابض تھا اس لئے اس امین کا یہ فرض تھا کہ اپنے آخری وقت میں اس امانت کے بارے میں واضح بیان دیتا ہے کہ اس کا مالک کون تھا کہ اسے واپس کر دیا جائے اس طرح اس نے امانت میں جہالت پیدا کر دی اور اب جو کچھ بھی ہو یہ اس جائیداد کی قیمت کا ضامن سمجھا جائے گا کہ جب بھی اس کا مالک آئے وہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جائے آخر میں اس پر ضمان لازم آجانے کی وجہ سے اس کا مالک ہو کر اپنی ملکیت چھوڑ کر مرا تو لامحالہ اس کا وارث ہی اس کا مالک ہو جائے گا الحاصل ان تینوں صورتوں میں مورث کی موت کے وقت اس مکان پر اس کی ملکیت ثابت ہو جانے سے اس مورث کا وارث ہی مکان کا مالک ہو جائے گا لہذا اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس بات کی گواہی پیش کی جائے کہ مورث کی ملکیت باقی تھی یہ ساری صورتیں اس وقت ہوں گی جبکہ مدعی کا وارث ہونا معلوم ہو۔

توضیح: فصل، وراثت کے بارے میں گواہی دینا، جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو کن صورتوں میں اس کے وارث کی ملکیت اس چیز پر ثابت ہوتی ہے، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالوا لرجل حي نشهد انها كانت في يد المدعى منذ اشهر لم تقبل وعن ابى يوسف انها تقبل لان اليد مقصودة كالملك ولو شهدوا انها كانت ملكه تقبل فكذا هذا، وصار كما اذا شهدوا بالاخذ من المدعى، وجه الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول، لان اليد منقضية وهي متنوعة الى ملك وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غير مختلف وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحكمه معلوم وهو وجوب الردّ، ولان يد ذى اليد معاين ويد المدعى مشهود به وليس الخبر كالمعاينة، وان اقر بذلك المدعى عليه دفعت الى المدعى، لان الجهالة في المقر به لا تمنع صحة الاقرار وان شهد شاهدان انه اقر انها كانت فى يد المدعى دفعت اليه لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم.

ترجمہ:۔ اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی سے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ فی الحال جس گھر تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں وقت سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا تو ایسی گواہی مقبول نہ ہوگی: وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ گواہی مقبول ہے کیونکہ ملکیت کی طرح جائیداد پر قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر وہ گواہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مکان کا وہ مالک تھا

توان کی گواہی قبول ہو جاتی ہے پس جبکہ انہوں نے صرف قبضہ میں ہونے کی گواہی دی تو بھی قبول ہو گی اور یہ ایسا ہو گیا جیسا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے مدعی سے لے لیا تھا (ف توان کی گواہی قبول کر کے اسے واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اور اگر وہ اس طرح کہیں کہ یہ مکان مدعی ہی کا تھا تو بھی بالاجماع گواہی مقبول ہو گی جیسے کہ اگر اس بات کی گواہی دیں کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں اس کی موت کے وقت تھا تو یہ گواہی بالاجماع قبول ہو گی اسی طرح ہے جب انہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہونی چاہیے وجه الظاهر الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے یہ ہے کہ اس جگہ جو گواہی دی گئی ہے وہ ایک مجہول قبضہ کی ہے کیونکہ مدعی کا قبضہ اس پر سے ختم ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ کی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک ملکیت کا قبضہ دوسرا امانت کا قبضہ تیسرا ضمانت کا قبضہ اور اب اس مجہول قبضہ کو لوٹا دینے کا حکم دینا نا ممکن ہے بخلاف ملک کے وہ معلوم بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے اور بخلاف لے لینے کے کہ اس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غصب کر کے لیا گیا ہے اور اس کا یہ حکم بھی معلوم ہے کہ اپنے حصوں کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے (ف معلوم ہونا چاہیے کہ ان تین قبضوں کے علاوہ دو قسم کے قبضے اور بھی ہوتے ہیں ایک مدعی علیہ کا قبضہ جس کا فی الحال قبضہ قائم ہے دوسرا مدعی کا قبضہ مگر ترجیح قابض کے قبضہ ہی کو ہوتی ہے)۔

ولان يد ذى اليد الخ؟ اور اس دلیل سے بھی کہ قابض کا قبضہ تو ایسا ہوتا ہے جو ہر شخص کو نظر بھی آتا ہے لیکن مدعی کا قبضہ تو صرف گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے مگر عام لوگوں کو نظر نہیں آتا حالانکہ شنیدہ کہ بود مانند دیدہ یعنی سنی ہوئی بات دیکھی ہوئی بات کے برابر یقینی نہیں ہوتی ہے (ف اسی لئے نظروں میں آنے والے قبضہ کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں گواہی رد کر دی جاتی ہے اور یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ دعویٰ کے بعد مدعی علیہ اس کا انکاری ہو): وان اقر الخ اور اگر خود مدعی علیہ بھی مدعی کے دعوی کو تسلیم کرتا ہو تو وہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیدیا جائے گا کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو یعنی مثلاً یہ معلوم نہ ہو کہ مدعی کو کیا قبضہ حاصل تھا جب بھی اس کے اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی ممانعت نہیں ہے (ف لہٰذا مدعی علیہ کے اقرار کے مطابق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگرچہ اس سے حقیقۃً مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہو گی: وان شهد الخ اور اگر دو گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان اسی مدعی کے قبضہ میں تھا تب مکان مدعی کو دلا دیا جائے گا (ف یعنی اس مدعی کے قبضہ میں وہ مکان واپس لوٹا دیا جائے گا لان المشهود به الخ کیونکہ اس مسئلہ میں اس گواہ نے صرف اقرار کرنے کی گواہی دی ہے جبکہ اقرار مجہول شئی نہیں ہے بلکہ ایک معلوم چیز ہے اس لئے قبضہ کر دیا جائے گا۔ اور واپسی کا حکم ہو جائے گا اگرچہ یہ بات معلوم نہ ہوئی ہو کہ مکان اس مدعی کے فیصلہ میں کس طرح اور کب سے آیا تھا کہ اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے

توضیح: اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی کے سامنے یہ گواہی دی کہ جس گھر پر ابھی تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں آدمی کے پاس اتنے وقت سے تھا، قبضہ معلوم اور مجہول کی تفصیل۔ قبضہ کی قسمیں، اور حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب الشهادة على الشهادة

قال الشهادة على الشهادة جائزة فى كل حق لا يسقط بالشبهة، وهذا استحسان، لشدة الحاجة اليها، اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض العوارض، فلو لم يجز الشهادة على الشهادة ادى الى اتواء الحقوق ولهذا جوزنا الشهادة على الشهادة وان كثرت الا ان فيها شبهة من حيث البدلية او من حيث ان فيها زيادة احتمال، وقد امكن الاحتراز عنه بجنس الشهود فلا تقبل فيما يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص.

ويجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين وقال الشافعي لا يجوز الا الاربع على كل اصل اثنان، لان كل شاهدين قائمان مقام شاهد واحد، فصار كالمرأتين ولنا قول على رضى الله عنه لا يجوز على شهادة رجل الا شهادة رجلين، ولان نقل شهادة الاصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد، لما روينا وهو حجة على مالك ولانه حق من الحقوق فلابد من نصاب الشهادة.

ترجمہ:۔ باب۔ گواہی پر گواہی کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسے حق میں جو شبہہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس میں گواہی پر گواہی دینا جائز ہے اس کی انتہائی ضرورت ہونے کی وجہ سے استحساناً اسے جائز رکھا گیا ہے کیونکہ اصل گواہ اپنی مختلف مجبوریوں کی وجہ سے خود حاضر ہو کر گواہی دینے سے مجبور ہو جاتا ہے ایسی صورت میں اگر گواہی پر گواہی دینے کو قبول نہ کیا جائے تو ان کے حقوق کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے مثلاً اصل گواہ مر گیا یا سفر میں چلا گیا ہے یا ایسا بیمار ہے کہ جانے سے معذور ہے انہیں مجبوریوں کی بناء پر ہم نے گواہی پر گواہی دینے کو جائز رکھا ہے اگر چہ بعد والے گواہ زیادہ ہو گئے ہوں (مثلاً ہر ایک اصل گواہ نے اپنی گواہی پر دو دو گواہ رکھے ہوں پھر ان نچلے والے گواہوں نے بھی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنالیا ہو اس طرح نیچے جانے سے ان کی تعداد بڑھتی جاتی ہے لہٰذا اسے جائز مانا گیا ہے) البتہ ایسا کرنے میں ایک شبہہ پیدا ہو جاتا ہے خواہ اس بناء پر کہ اصل کے بدلے فرع یا نچلے گواہ سامنے آتے ہیں یا اس بناء پر کہ اصل گواہوں کے بارے میں ہی یہ ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید وہ جھوٹ بول رہے ہوں ان کے بعد کے گواہوں میں تو اور بھی زیادہ احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ اس احتمال سے بچنا اس طرح ممکن تھا کہ کئی جنس اور قسم کے گواہ بن گئے ہوں اس لئے ایسی باتوں میں یہ گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے جو شبہہ سے ختم ہو جاتی ہیں جیسے حدود اور قصاص: **و يحوز شهادة الخ** اور دو گواہوں کی گواہی پر بھی دو گواہوں کی گواہی جائز ہے (ف مثلاً زید و بکر دو اصل گواہ ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی گواہی پر بھی دو گواہ ہو جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔

وقال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ چار گواہوں سے کم جائز نہ ہوں گے کیونکہ اصل کے ہر ایک گواہ کے لئے دو گواہ ہونے چاہئے اس لئے کہ اصل گواہ کے قائم مقام دو گواہ ہوں گے لہٰذا یہ گواہی دو عورتوں کی گواہی کے مانند ہو گی (ف کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم ہوتی ہیں) **ولنا الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کی گواہی کیلئے دو مردوں کی گواہی سے کم جائز نہیں ہوتی ہے (ف اور عبد الرزاق کی روایت میں لفظ ایک مرد کی بجائے لفظ میت یعنی مردہ ہے یعنی میت کی گواہی میں دو مردوں سے کم کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اصل گواہ پر دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے خواہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی ہوں) **ولان الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ اصل کی گواہی دوسرے تک پہنچانی تو عام حقوق میں سے ایک حق ہے) اس لئے جب ان دونوں گواہوں نے پہلے ایک حق کی گواہی دیدی یعنی ایک اصل کی گواہی نقل کر دی اس کے بعد دوسرے حق کی گواہی دی تو وہ قبول ہو گی: **ولا تقبل الخ** اور صرف اصل کی گواہی پر ایک فرع کی گواہی مقبول نہ ہو گی حضرت علیؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جاچکی ہے اور یہی دلیل امام مالکؒ کے خلاف ان کے اس دعوی میں حجت ہے کہ ایک فرع کی گواہی بھی جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے بھی کہ گواہی دینا دوسرے عام حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے گواہی کا نصاب یعنی دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح: باب گواہی پر گواہی کا بیان، گواہی پر گواہی دینا، دو گواہوں کے اوپر بھی دو گواہوں کا ہونا یا ایک گواہ پر ایک گواہ ہونا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

الشهادة على الشهادة الخ: کی بحث میں اصل فرع سے مراد اس صورت سے واضح ہوتی ہے مثلاً ایک معاملہ پر دو

شخص گواہ بنے پھر انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنایا یہ کہکر کہ تم دونوں اس بات پر گواہ رہو کہ ہم اس معاملہ میں گواہ ہیں تو پہلے گواہ اصل کہلائینگے اور بعد کے گواہ فروع کہلائینگے۔

وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتي اني اشهد ان فلان ابن فلان اقر عندي بكذا او اشهدني على نفسه لان الفرع كالنائب عنه فلابد من التحميل والتوكيل على ما مر، ولابد ان يشهد كما يشهد عند القاضي لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدني على نفسه جاز، لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد ويقول شاهد الفرع عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدني على شهادته ان فلانا اقر عنده بكذا وقال لي اشهد على شهادتي بذلك، لانه لابد من شهادته وذكره شهادة الاصل وذكره التحميل ولها لفظ اطول من هذا واقصر منه وخير الامور اوسطها. ومن قال اشهدني فلان على نفسه لم يشهد السامع على شهادته حتى يقول اِشهد على شهادتي لانه لابد من التحميل وهذا ظاهر عند محمد لان القضاء عنده بشهادة الفروع والاصول جميعا حتى اشتركوا في الضمان عند الرجوع وكذا عندهما لانه لابد من نقل شهادة الاصول لتصير حجة فيظهر تحميل ما هو حجة.

ترجمہ:۔ اور اپنی گواہی پر گواہ بنانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل گواہی فرع گواہ سے اس طرح کہے کہ تم میرے گواہ ہونے پر اس طرح گواہی دو کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں ابن فلاں شخص نے میرے نزدیک ایسا ایسا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر شاہد بنالیا ہے لان الفرع الخ کیونکہ فرع گواہ اصل گواہ کا نائب ہوتا ہے لہٰذا گواہی دلوانا اور وکیل بنانا ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے اس طرح یہ بھی ضروری ہے کہ گواہی اس طرح دینی چاہئے جس طرح قاضی کے سامنے گواہی دی جاتی ہے تاکہ فرع یعنی اس گواہ کا گواہ اس بات کو قاضی کی مجلس میں ہو بہو نقل کرسکے یعنی جس طرح یہ گواہ بیان کرے گا اسی طرح اس کا گواہ بھی قاضی کے سامنے بیان کرے گا اور اگر اصل گواہ نے فرع یعنی اپنے گواہ سے یہ نہیں کہا کہ فلاں مقر (اقرار کرنے والا) یا مدعی علیہ نے مجھے اپنے اوپر گواہ بنایا تھا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ دو شخص کا اقرار کرنا سن لے اس کے لئے یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں گواہی دے اگرچہ اس اقرار کرنے والے نے یا اس مدعی علیہ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ تم اس بات کی گواہی دو ویقول شاهد الخ اور گواہی دیتے وقت فرع گواہ (گواہ کا گواہ) یوں کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ مقرر کیا ہے کہ فلاں اقرار کرنے والے نے اصل گواہ کے سامنے اس حق کا اقرار کیا اور اصل گواہ نے مجھ سے کہا کہ تم میری اس گواہی پر گواہ رہو۔

لانہ لابد الخ اس لئے کہ فرع کی گواہی ضروری ہے اور اصل گواہ کی گواہی بھی ذکر کرنا ضروری ہے اس قسم کی گواہی دینے کے لئے ابھی جتنے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ درمیانی درجہ کے ہیں اگرچہ ان سے زیادہ الفاظ سے یا مفہوم کی ادائیگی کے ساتھ مختصر الفاظ سے کہنا بھی درست ہے کیونکہ ہم نے جو الفاظ بتائے ہیں وہ اوسط درجہ کے ہیں اور تمام کاموں میں اوسط درجہ ہی بہتر ہوتا ہے (ف اور اگر فرع نے اس طرح کہا کہ میں اس شخص کی ایسی گواہی پر گواہی دیتا ہوں تو جائز ہوگا اسی طریقہ کو فقیہ ابو اللیث اور ان کے استاد ابو جعفر ہندوانیؒ نے اختیار کیا ہے امام سرخسیؒ کا اسی پر فتوی بھی منقول ہے امام محمدؒ نے بھی اسی کو اپنی سیر کبیر میں ذکر کیا ہے امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے ومن قال الخ اگر کسی گواہ نے کہا کہ فلاں شخص نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے یعنی اسطرح کہا کہ فلاں اقرار کرنے والے نے مجھے اپنے اقرار کرنے پر گواہ بنایا ہے اس طرح گواہ سے سننے والے کو یہ جائز نہیں ہے اس کی گواہی پر گواہی دے۔ جب تک کہ گواہ اس طرح نہ کہے کہ تم میری گواہی پر گواہ بنو۔

لانہ لا بد الخ: کیونکہ گواہی کو قبول کرنا ضروری ہے یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ اصل گواہ اور اس کے گواہ (فرع) دونوں فریقوں کی گواہی پر ہوتا ہے یہانتک کہ اگر دونوں میں سے ایک بھی اپنی گواہی سے

انکار کردے تو دونوں پر ہی اس کا تاوان لازم آتا ہے اور دونوں ہی اس تاوان میں شریک ہوتے ہیں اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ اصول نے خود دوسرے کو گواہ مقرر کیا ہو اسی طرح امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اصول کی شہادت کو نقل کرنا ضروری ہے تاکہ وہ ایک حجت ہو سکے اس لئے حجت کو قبول کروانا ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اگر گواہی قبول نہ کی ہو تو بھی قاضی کے سامنے اسے منتقل کرنا نہیں پایا جائے گا اس لئے یقیناً اس گواہی کو قاضی کی مجلس میں منتقل کرنا ہوگا۔

توضیح:۔ کسی کو گواہ مقرر کرنے کی صورت اور اس کی تفصیل، گواہی دیتے وقت فرع گواہ کس طرح گواہی دے، گواہی کے الفاظ کیسے ہوں کسی کا کسی کے سامنے اپنی گواہی کا صرف تذکرہ کرنے سے اس کی گواہی جائز ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولا تقبل شهادة شهود الفروع الا ان يموت شهود الاصل او يغيبوا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا او يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم، لان جوازها للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل، وبهذه الاشياء يتحقق العجز، وانما اعتبرنا السفر لان المعجز بُعد المسافة، ومدة السفر بعيدة حكما حتى ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سبيل هذا الحكم، وعن ابى يوسف انه كان فى مكان لو غدا لأداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت فى اهله صح الاشهاد احياء لحقوق الناس، قالوا الاول احسن والثانى اوفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث. قال فان عدّل شهود الاصل شهود الفرع جاز لانهم من اهل التزكية، وكذا اذا شهد شاهدان فعدّل احدهما الآخر صح، لما قلنا غاية الامر ان فيه منفعة له من حيث القضاء بشهادته لكن العدل لا يتهم بمثله كما لا يتهم فى شهادة نفسه كيف وان قوله مقبول فى حق نفسه وان ردت شهادة صاحبه فلا تهمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فروع کی گواہی صرف ایسی صورت میں قبول ہوگی کہ یا تو اصل گواہ مر گئے ہوں یا تین دن یا اس سے بھی زیادہ دن کی مسافت پر غائب ہوں یا ایسی بیماری میں مبتلاء ہوں کہ اس کے رہتے ہوئے حاکم کی کچہری تک نہ پہنچ سکتے ہوں کیونکہ گواہی پر گواہی کا جائز ہونا ضرورت کی بناء پر ہے اور ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ اصل حاضر ہونے سے عاجز ہو اور عاجزی انہیں مذکورہ باتوں سے پائی جاتی ہے (ف یعنی موت یا سفر یا مرض سے) وانما اعتبر نا الخ اور ہم نے مدت سفر کا اعتبار اس لئے کیا ہے کہ راستہ کی دوری ہی گواہ کو جانے سے عاجز کرنے والی ہوتی ہے جبکہ مدت سفر ہی بہت سے احکام میں بعید سمجھی جاتی ہے اس سے کم کو قریب سمجھا جاتا ہے) اسی طرح اس گواہی میں بھی اسی مدت سفر پر حکم لگایا گیا ہے (ف مثلاً نماز قصر کرنا روزے کو افطار کرنا وغیرہ کئی احکام اسی بناء پر ہیں کہ سفر کی دوری میں آدمی ادائیگی سے عاجز ہو جاتا ہے لہٰذا اس عاجزی کی وجہ سے گواہی پر گواہی بھی جائز ہے)۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابو یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسی جگہ پر ہو کہ اگر وہاں سے گواہی دینے کے لئے صبح کے وقت چلے تو رات کے وقت اپنے گھر میں آکر رہنا ممکن نہ ہو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہوگا کہ کسی دوسرے کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے تاکہ لوگوں کے حقوق ضائع نہ ہوں (ف یعنی نائب بنانے کی سہولت لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے دی گئی ہے) مشائخ نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ظاہر الروایۃ بہت بہتر ہے مگر دوسرا قول آسان ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں بہت آسانی ہے اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی پسند کیا ہے (ف اسی قول کو بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے ادب القاضی کی شرح میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر گواہی پر گواہی ایسی صورت میں جائز ہے کہ فروع کے ساتھ اصول بھی (یعنی اصل گواہ کے ساتھ اس کے گواہ بھی) ایک ہی شہر میں موجود ہوں مع): قال فان عدل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اصل گواہوں کے گواہوں نے ان اصل گواہوں کے عادل ہونے کا اقرار کر لیا ہے یعنی ان کو عادل مان لیا تو ان کو ایسا کہنا جائز ہوگا کیونکہ

وہ فرع اس کہنے کا حق اور اس کی صلاحیت رکھتے ہیں (ف اسی بات پر چاروں اماموں کا اجماع ہے۔
و کذا اذاشهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی اور ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو عادل کہا تو یہ بھی جائز ہو گا کیونکہ ان کو یہ صلاحیت حاصل ہے کہ دوسرے کو عادل کہیں لما قلنا الخ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے ایک گواہ کو عادل کہنے میں اس بات کی اس پر تہمت نہیں لگائی جا سکتی ہے کہ اس طرح کہنے سے قاضی اس کے کہنے کے مطابق فیصلہ کر دے گا کیونکہ کوئی عادل شخص اس طرح کا کام نہیں کرتا ہے کہ غلط بیانی سے اپنا کام نکالے عادل گواہ تو خود اپنی گواہی میں بھی قابل تہمت نہیں ہوتا ہے اس پر تہمت کیسے لگائی جا سکتی ہے کیونکہ اس کا قول تو خود اس کی اپنی ذات کے لئے بھی قابل قبول ہوتا ہے اسی طرح اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی کس طرح کر دی جائے جب بھی دوسرے کی گواہی پر کوئی برا اثر مرتب نہیں ہوتا ہے اور اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی جاتی ہے۔

توضیح: فروع کی گواہی کن صورتوں میں قابل قبول ہوتی ہے، اگر فروع نے اپنے اصول کو عادل کہا اگر دو گواہوں میں سے ایک نے دوسرے کو عادل کہا تفصیل مسائل۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

قال. وان سكتوا عن تعديلهم جاز، وينظر القاضي في حالهم، وهذا عند ابي يوسف وقال محمد لا تقبل لانه لا شهادة الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم ينقلوا الشهادة فلا تقبل ولابي يوسف ان الماخوذ عليهم النقل دون التعديل، لانه قد يخفى عليهم واذا نقلوا يتعرف القاضي العدالة كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا. قال وان انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود الفرع، لان التحميل لم يثبت للتعارض بين الخبرين وهو شرط. واذا شهد رجلان على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف درهم وقالا اخبرانا انهما يعرفانها فجاء بامرأة وقالا لا ندري اهي هذه ام لا، فانه يقال للمدعي هات شاهدين يشهدان انها فلانة، لان الشهادة على المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعي يدعي الحق على الحاضرة ولعلها غيرها فلابد من تعريفها بتلك النسبة ونظير هذا اذا تحملوا الشهادة ببيع محدودة يذكر حدودها وشهدوا على المشتري لابد من آخرين يشهدان على ان المحدود بها في يد المدعى عليه، وكذا اذا انكر المدعى عليه ان الحدود المذكورة في الشهادة حدود ما في يديه:

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فروع اپنے اصول کو عادل کہنے اور نہ کہنے کے بارے میں خاموشی اختیار کئے رہیں ہو تو بھی جائز ہے مگر قاضی خود ہی ان اصل گواہوں کے حال میں غور کرے گا یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی کیونکہ گواہوں کو عادل جانے بغیر ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس بناء پر اگر ان فروع کو اصل گواہوں کا عادل ہونا معلوم نہ ہو سکا ان کی گواہی دوسروں تک منتقل نہیں کی اس لئے وہ گواہی مقبول نہیں ہوگی: ولابي يوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروع گواہوں کی ذمہ داری صرف گواہی کو منتقل کر دینا یا بیان کر دینا ہے اور اپنے اوپر کے گواہوں (اصول) کو عادل ثابت کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ کبھی فروع پر اصول کی حالت مخفی ہوتی ہے اور جب وہ اپنے اصول کی گواہی نقل کر دیں تب قاضی کچھ تکلیف کر کے ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اپنے ذرائع سے دریافت کرے گا جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ اصول خود ہی اس قاضی کے پاس آ کر گواہی ادا کریں تو بھی قاضی کو خود ہی ان کے حالات معلوم کرنے ہونگے (ف یعنی اگر فروع نے قاضی سے یہ کہا کہ ہم اپنے اصول (گواہوں) کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہیں پس قاضی ان کی گواہی قبول کرنے سے انکار نہیں کرے گا بلکہ ان گواہوں کے بارے میں اپنے طور پر دوسروں

سے تحقیق کر لے گا۔ اور یہی قول صحیح ہے م ع)۔

قال وان انکر الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فروع کی گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ اصول کا اپنی گواہی پر ان کو گواہ بنانا صحیح ثابت نہ ہوا کیونکہ دونوں خبریں متعارض ہیں حالانکہ گواہ بنالینا شرط ہے واذا شهد الخ اگر اصل دو مردوں کی گواہی پر دو مردوں نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں قریشیہ جو کہ فلاں مرد کی بیٹی ہے اس پر ہزار درہم باقی ہے اور یہ بھی کہا کہ دونوں کو ہمارے اصل گواہوں نے یہ بتلایا ہے کہ وہ لوگ اس عورت کو پہچانتے ہیں اس کے بعد مدعی نے ایک عورت کو پیش کیا مگر ان فروع نے ان کے پہچاننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہا کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ عورت وہی ہے یا نہیں ہے اس لئے اس مدعی سے کہا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے: لان الشهادة الخ کیونکہ نسب پہچاننے کی گواہی کی بات تو پہلے ہی ہو چکی ہے کہ اصل گواہ اس عورت کو جس پر قرض تھا پہچانتے تھے اور مدعی بھی اسی عورت پر دعویٰ کر رہا ہے جو موجود ہے مگر اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید یہ عورت وہ مطلوبہ نہ ہو بلکہ دوسری ہو اس لئے ایسے گواہوں کو پیش کرنا ضروری ہو گا جو یہ گواہی دیں کہ بے شک یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے۔

ونظير هذا الخ: اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کچھ گواہ کسی محدود چیز کے بیچنے پر گواہ ہوئے جس کی حدود اربعہ (چوحدی) بتادئے گئے ہوں اور انہوں نے خریداری پر گواہی دی تو یہاں بھی لازمی طور سے دوسرے دو گواہ پیش کرنے ہوں گے جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں محدود شئی ہے جس کے حدود اربعہ بیان کئے گئے ہیں اس طرح اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ جو محدود شئی میرے قبضہ میں ہے اس کی حدود وہ نہیں ہے جو گواہی کے وقت بیان کی گئی ہے (ف تو صحیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر کسی ایسے مکان یا زمین وغیرہ کی حدبندی کرتے ہوئے جو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے پھر اس کی حدیں بھی بیان کر دیں اور عادل گواہ پیش کر دیے جنہوں نے گواہی دی کہ وہ مکان یا جائیداد کی حدیں یہ ہیں اس مدعی کی ملکیت ہے مگر فی الحال اس مدعی علیہ کا اس پر ناحق قبضہ ہے تو اس وقت مدعی کو قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ایسے دو گواہ لائے جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو چیز اس چوحدی کے درمیان ہے وہ اسی مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اسی طرح اگر مدعی علیہ نے کہا کہ جو غیر منقولہ جائیداد میرے قبضہ میں ہے اس کی چوحدی وہ نہیں ہے جو اس گواہی کے درمیان بیان کی گئی ہے جب بھی مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں جو جائیداد ہے اس کی چوحدی یہی ہے م ع۔

توضیح۔ اگر مطالبہ کے باوجود فروع نے اپنے اصول کو عادل کہنے سے بالکل خاموشی برتی اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فروع کی گواہی کا حکم۔۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

ثم تفسير التشهير منقول عن شريح فانه كان يبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان كان غير سوقي بعد العصر اجمع ما كانوا ويقولون ان شريحا يقرأ عليكم السلام ويقول: انا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه وحذروا الناس منه، وذكر شمس الايمة السرخسي انه يُشهّر عندهما ايضا، والتعزير والحبس على قدر ما يراه القاضي عندهما، وكيفية التعزير ما ذكرناه في الحدود، وفي الجامع الصغير شاهدان اقرا انهما شهدا بزور لم يضربا وقالا يعزران وفائدته ان شاهد الزور في حق ما ذكرنا من الحكم هو المقر على نفسه بذلك فاما لا طريق الى اثبات ذلك بالبينة لانه نفي الشهادة والبينات للاثبات، والله اعلم.

ترجمہ:۔ پھر جھوٹے کی تشہیر کا طریقہ جو حضرت شریحؒ سے منقول ہے یہ ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو اس کے بازار میں

بھیجتے تھے جبکہ وہ اکثر بازار میں آمدورفت کرتا رہتا ہو اور اگر وہ بازاری نہ ہو تو اسے اس کی قوم کے پاس بھیج دیتے پھر کیونکہ عصر کے بعد ہی لوگوں کا مجمع اس جگہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ایسے ہی وقت میں بھیجتے تھے اور اسے لیجانے والے یہ کہتے رہتے کہ قاضی شریح صاحب تم کو سلام کہتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا گواہ پایا ہے اس لئے تم سب اس سے بچتے رہو اور دوسروں کو بھی اس سے بچاؤ (ف اس کی روایت امام محمد وابن ابی شیبہؒ نے کی ہے مف) وذکر شمس الائمہ الخ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کرائی جائی اور صاحبینؒ کے نزدیک تعزیر کرنا اور قید خانہ میں رکھنا قاضی کی رائے کے مطابق ہوگا (یعنی وہ جتنا بھی مناسب سمجھے) (ف اور یہی بات صحیح ہے ع) : وکیفیۃ الخ اور تعزیز کرنے کی صورت وہی ہے جو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں (ف یعنی کتاب الحدود کے باب التعزیر میں مذکور ہے کہ اگر جھوٹے گواہ نے توبہ کرلی تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے ع اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے قصداً جھوٹی گواہی دی تھی تو انہیں مار پیٹ نہیں کی جائیگی۔

وفائدتہ الخ اور اس اقرار کا فائدہ یہ ہے کہ جس سزا کا ابھی ذکر ہوا اس میں جھوٹا گواہ صرف یہی شخص مانا جائے گا جس نے اپنی ذات پر خود ہی جھوٹی گواہی دینے کا اقرار کیا ہو یعنی شہادۃ الزور ہونا صرف اسی طرح ثابت ہوگا کہ گواہ خود ہی اقرار کرلے۔ اس لئے کہ اگر کسی دوسری طرح سے یا دوسرے لوگوں کی گواہی سے کسی کو جھوٹا گواہ ثابت کیا گیا ہو تو وہ یہاں جھوٹے گواہ میں شامل نہ ہوگا اور اسے سزا نہیں دی جائیگی کیونکہ ایسا ہونے سے گواہی کی نفی ہوگی حالانکہ گواہیوں کا مقصد کسی بات کو ثابت کرنا ہوتا ہے (ف الہدایہ اس لئے گواہی نہ ہوگی کہ اس شخص کی گواہی نہ تھی کیونکہ جس شخص کی گواہی نہ ہو اور وہ قصداً کوئی گواہی جھوٹ بنا کر اور گڑھ کردے تو ایسے ہی شخص کو شاہد الزور کہا جاتا ہے اس لئے اسے دوسروں کی گواہی سے ثابت نہیں کیا جائے گا بلکہ اسی صورت میں ہوگا کہ وہ گواہ خود اقرار کرلے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: شاہد الزور کی تعریف اور اس کا حکم اس کی تشہیر کا طریقہ، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال وکذلک کتاب القاضی الی القاضی لانہ فی معنی الشہادۃ علی الشہادۃ الا ان القاضی لکمال دیانتہ ووفور ولایتہ یتفرد بالنقل. ولو قالوا فی ہذین البابین التمیمیۃ لم یجز حتی ینسبوہا الی فخذہا وہی القبیلۃ الخاصۃ، وہذا لان التعریف لابد منہ فی ہذا ولا یتحصل بالنسبۃ العامۃ، وہی عامۃ بالنسبۃ الی بنی تمیم، لانہم قوم لا یحصون ویحصل بالنسبۃ الی الفخذ، لانہا خاصۃ، وقیل الفرغانیۃ نسبۃ عامۃ والاوزجندیۃ نسبۃ خاصۃ، وقیل السمرقندیۃ والبخاریۃ عامۃ وقیل الی السکۃ الصغیرۃ خاصۃ والی المحلۃ الکبیرۃ والمصر عامۃ، ثم التعریف وان کان یتم بذکر الجد عند ابی حنیفۃ ومحمد خلافا لابی یوسف علی ظاہر الروایات، فذکر الفخذ یقوم مقام الجد، لانہ اسم الجد الاعلی، فنزل منزلۃ الجد الادنی.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ یہی حکم اس خط کا بھی ہے جو قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا ہو (ف) اس حکم کی تفصیلی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا کہ میرے سامنے دو عادل گواہوں نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ زید بن بکر قرشی کے ایک ہزار درہم کا دوسرے شخص کے ذمہ واقعتہ قرض باقی ہے جس کی فی الحال ادائیگی ہندہ بنت عتبہ قرشیہ کے ذمہ واجب ہے اس لئے آپ اس عورت کے نام یہ حکم صادر فرمادیں پھر جب خط اس قاضی کو ملا تو مدعی ایک عورت کو لے کر اس قاضی کے پاس حاضر ہو گیا مگر اس عورت نے اپنے مقروض ہونے بلکہ اپنا نام ہندہ قرشیہ ہونے سے ہی انکار کردیا تب اس مدعی کو قاضی اس بات کا حکم دیگا کہ تم ایسے دو گواہ لے کر آؤ جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی ہے جس کا نام اس خط میں ہندہ قرشیہ لکھا گیا ہے ع): لانہ فی الخ کیونکہ یہ صورت بھی گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے (ف گویا قاضی نے خود فرع (گواہوں کا گواہ) بن کر

اصل گواہوں کی گواہی دوسرے قاضی کے سامنے پہنچائی ہے لیکن اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے یہ قاضی فرع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وہ فرع نہیں ہے مگر فرع کے حکم میں ہو سکتا ہے الا ان الخ مگر یہ (اس لئے) کہ قاضی انتہائی دیانت دار مان لئے جانے اور پورے اختیارات کے مالک ہو جانے کی وجہ سے گواہی کے نقل کرنے میں انتہائی کافی ہوتا ہے۔

ولو قالوا الخ اور ان گواہوں نے مذکورہ دونوں صورتوں میں یعنی جبکہ گواہی پر گواہی کی صورت مین ہو یا قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس لانے کی صورت میں ہو یہ کہہ دیا ہے کہ وہ عورت جس کا معاملہ ہے وہ قبیلہ تمیمیہ سے تمیمہ ہے یعنی ہند قرشیہ کے سوا ہے تو ایسی گواہی جائزنہ ہوگی جبتک اس عورت کو اس کے قریبی خاندان (فخذ) کی طرف منسوب نہ کردیں (ف یہ معلوم ہونا چاہئے جبکہ عرب میں خاندان اور نسب کے سلسلہ میں پہلے شعب کا لفظ آتا ہے جس میں بہت سے قبیلے داخل ہوتے ہیں پھر لفظ قبیلہ پھر قبیلہ اس کے نیچے عمارہ ہے پھر اس کے نیچے بطن ہے اور اس کے نیچے فخذ ہے اس طرح یہ لفظ فخذ آدمی کا خاص کنبہ اور اس کے سب سے اوپر شعب ہوتا ہے اس بناء پر اگر کسی کی عام نسبت بیان کردی جائے تو اس سے اس شخص کی نسبی پہچان حاصل نہیں ہوتی ہے اس لئے گواہی میں عام نسبت جائز نہیں ہوتی ہے **وھذالان الخ** اور جائز نہیں ہونے کی وجہ یہ ہے یہ نسبت بیان کرکے اس کی خاص شناخت کرنی ہوتی ہے جو حاصل نہیں ہوتی ہے (ف جیسے تمیمیہ (جو قرشیہ کے اوپر کا قبیلہ ہے)۔

وھی عامۃ الخ: کہ یہ تمیمیہ نبو تمیم کی طرف منسوب کرتے ہوئے ایک عام نسبت ہے کیونکہ بنو تمیم میں اتنے سارے خاندان شامل ہیں کہ وہ شمار بھی نہیں کیے جاسکتے (اس بناء پر اس میں ہند بنت عتبہ تمیمیہ بہت سی عورتیں پائی جاسکتی ہے اس بناء پر ان کی شناخت ممکن نہیں ہوگی **ویحصل الخ** اور یہ شناخت اس وقت آسانی سے ہوسکتی ہے جبکہ اس کی نسبت فخذ (بالکل ہی قریبی رشتہ دار) کی طرف ہو رہی ہو کیونکہ یہ خاص نسبت ہوتی ہے (ف یعنی اس کنبہ کے لوگ آسانی سے شمار ہو سکتے ہیں اور شناخت کیے جاسکتے ہیں اس لئے ان میں کوئی التباس یا اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے یہ حکم عرب کے لوگوں کے بارے میں ہے مگر غیر عرب یعنی عجمیوں میں اکثر لوگوں کی نسبت علاقوں اور شہروں کی طرف ہوتی ہے اس لئے ان میں عام اور خاص نسبتوں میں ان سے اختلاف ہوگا **وقیل الفرغانیۃ الخ** بعض علماء نے کہا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف کی نسبت عام ہوتی ہے اور اس کے ماتحت ایک شہر اوزجند کی طرف کی نسبت خاص ہوتی ہے (ف پھر بھی اس شہر کی طرف کی نسبت سے شناخت حاصل ہونے میں تأمل ہے اگرچہ اس شہر کے مقابلے میں فرغانہ کی طرف نسبت عام ہوتی ہے کیونکہ یہ اوزجند شہر بھی اپنی جگہ ایک بڑا شہر ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہوتی ہے (ف لیکن اس کے کسی محلہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے **وقیل الی السکۃ الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ محلّہ کی طرف نسبت بھی عامہ ہوتی ہے البتہ اس کی گلیوں کی طرف نسبت خاص ہوتی ہے اور بڑے محلّہ یا شہر کی طرف نسبت نسبت عامہ ہوتی ہے (ف اور اگر گلیوں کے ساتھ شہر اور اس کے محلہ کو بھی بیان کردیا جائے تو زیادہ بہتر بات ہوتی ہے **ثم التعریف الخ** پھر ظاہر روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کے قول کے خلاف انسان کی مکمل شناخت دادا کا نام باپ کے ساتھ لینے سے ہو جاتی ہے مثلاً زید بن بکر بن خالد لیکن فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیونکہ فخذ میں دادا کے اوپر بڑے دادا کا نام لیا جاتا ہے اس لئے اسے قریب کے دادا کے قائم مقام رکھا گیا ہے (ف یعنی زید بن بکر بن خالد کی بجائے اسی اوپر کے دادا کا نام لے لینا کافی ہو جاتا ہے)

توضیح: کیا قاضی خود گواہ کا گواہ (فرع) بن کر دوسرے قاضی کے پاس اپنا سفارشی خط لکھ سکتا ہے کہ تنہا قاضی دو گواہوں کے قائم مقام ہو سکتا ہے، شعب قبیلہ، فخذ، صوبہ، شہر،

محلّہ، گلی وغیرہ کی طرف نسبت کرنے میں فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل. قال ابو حنیفةؒ: شاهد الزور أشهّره في السوق ولا اعزّره، وقالا نوجعه ضربا ونحبسه، وهو قول الشافعي، لهما ما روي عن عمر رضي الله عنه انه ضرب شاهد الزور اربعين سوطا وسَخّم وجهه ولان هذه كبيرة يتعدى ضررها الى العباد، وليس فيها حد مقرر فيُعزّر، وله ان شريحا كان يُشهّره ولا يضرب، ولان الانزجار يحصل بالتشهير فيكتفي به، والضرب وان كان مبالغة في الزجر ولكنه يقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفيف نظرا الى هذا الوجه، وحديث عمر رضي الله عنه محمول على السياسة بدلالة التبليغ الى الاربعين والتسخيم.

ترجمہ: فصل جھوٹی گواہی کا بیان، ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو میں بازار میں مشہور تو کروں گا لیکن میں اسے تعزیر کی سزا نہیں دونگا مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسے مارینگے اور قید خانے میں ڈال دینگے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور امام مالک اور امام احمد اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے) صاحبینؒ کی دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے پھر اس کا منہ کالا کیا (ف چنانچہ عبد الرزاقؒ نے فرمایا ہے اخبرنا ابن جریج قال حدثت عن مکحول ان عمر بن الخطابؓ الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس درے مارے وقال اخبرنا یحیٰ بن العملاء اخبرنی الاحوص بن حکیم عن ابیه عن عمر بن الخطابؓ الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کے بارے میں حکم دیا ہے اس لئے اس کا منہ کالا کیا گیا ہے اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبیلوں میں پھرایا گیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن مکحول عن الولید بن ابی مالک ان عمرؓ کتب الی عماله بالشام فی شاهد الزور یضرب اربعین سوطا ویسخم وجهه ویحلق راسه ویطال حبسه یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے عاملان شام کو جھوٹے گواہ کے بارے میں حکم لکھا کہ اسے چالیس درے مارے جائیں اور اس کا منہ کالا کیا جائے اور اس کا سر منڈوایا جائے اور کافی دنوں تک قید خانہ میں مقید رکھا جائے ف ع اس سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو سخت سزا (سزائے تعزیر) دی ہمارے لئے آپ کا عمل حجت ہے اس پر عمل ضروری ہے ولان هذه الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جھوٹی گواہی دینا بڑا گناہ ہے جس کا برا اثر دوسروں تک پہونچتا ہے اس کے لئے منجانب شرع کوئی سزا مقرر نہیں ہے اس لئے حسب ضرورت سزا دینی چاہیئے (ف تاکہ اس کا نقصان وہ اثر دوسروں تک نہ پہونچے صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ کیا میں تم لوگوں کو نہ بتادوں کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے تب صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیوں نہیں بتلائینگے بلکہ ضرور فرمائیں اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا آپ اس وقت ٹیک لگا کر بیٹھے ہوئے تھے اچانک بیٹھ گئے اور فرمایا ہے خبردار تم یہ بھی جانو کہ جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی بھی بڑا گناہ ہے پھر آپ اس جملہ کو بار بار مکرر سہ کرر فرماتے رہے یہانتک کہ (آپ کی تکلیف کو محسوس کرتے ہوئے) ہم نے یہ تمنا کی کہ اب آپ خاموش ہو جائے (رواہ البخاری) اسی طرح خود اللہ تعالیٰ نے بھی جھوٹی بات کو شرک کے ساتھ ملایا ہے فرمایا ہے کہ فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور یعنی تم لوگ بتوں کی گندگیوں اور ناپاکیوں سے دور رہو اور قول زور سے بھی دور رہو اس سے معلوم ہوا کہ قصداً جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے وله ان الخ اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح بن ہانی تابعی جھوٹے گواہ کو مشہور کرتے تمام لوگوں میں شہرت دیتے مگر مارتے نہیں تھے۔

ولان الانزجار الخ اور اس دلیل سے بھی کہ تشہیر کرا دینے سے سرزنش اور زجر کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا والضرب وان کان الخ اور مار پیٹ کی سزا اگرچہ تشہیر سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے لیکن اس کا نقصان یہ ہوتا

ہے کہ وہ آئندہ اس خوف سے کہ ایک مرتبہ جس بات کی گواہی دیدی ہے اگر چہ وہ غلط ہے اب
اگر اس سے انکار کر کے صحیح بات کہدوں تو پھر اسی طرح کی مار پڑیگی
اس لئے وہ اپنی غلط بات پر ہی جما رہے گا، اپنی گواہی سے وہ بھی نہیں پھرے گا اس لئے اس نتیجہ کا خیال کر کے سزا میں کچھ کمی کر دینا واجب ہے (ف لیکن عبدالرزاق نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ جعد بن زکوان نے کہا ہے کہ قاضی شریحؒ کے پاس ایک جھوٹا گواہ لایا گیا تو آپ نے اس کے سر کا عمامہ اتروا کر اس پر کئی درے مارے پھر اسی مسجد میں اسے بھیجدیا گیا جہاں لوگ اسے پہچانتے تھے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریحؒ نے ملزم کو سزا بھی دی ہے: وحدیث عمرؓ الخ اور حضرت عمرؓ کی حدیث سیاست پر محمول کی جائیگی اس دلیل سے کہ آپ نے پورے چالیس درے مارے (اگر تعزیرا ہوتا ہے تو آخری حد تک نہ مارتے پھر منہ بھی کالا کیا (ف شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی شریحؒ سے بھی یہ ثابت ہے کہ آپ نے تعزیر کی تھی نیز ابو حنیفہؒ بھی ایسے مجرم کی تشہیر کے قائل تھے اور شیخ ابن الہمامؒ نے بظاہر صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ جھوٹی گواہی دینے والے کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، تفصیل مسئلہ، اقوال مشائخ دلائل

كتاب الرجوع عن الشهادات

قال. واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت، لان الحق انما يثبت بالقضاء والقاضى لا يقضى بكلام متناقض ولا ضمان عليهما لانهما ما اتلفا شيئا لا على المدعى ولا على المدعى عليه، فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم، لان آخر كلامهم يناقض اوله، فلا ينقض الحكم بالتناقض ولانه فى الدلالة على الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به، وعليهم ضمان ما تلفوه بشهادتهم لاقرارهم على انفسهم بسبب الضمان والتناقض لا يمنع صحة الاقرار وسنقرره من بعد، ولا يصح الرجوع الا بحضرة الحاكم، لانه فسخ الشهادة فيختص بما تختص به الشهادة من المجلس وهو مجلس القاضى اى قاض كان ولان الرجوع توبة والتوبة على حسب الجناية فالسر بالسر والاعلان بالاعلان، واذا لم يصح الرجوع فى غير مجلس القاضى فلو ادعى المشهود عليه رجوعهما واراد يمينهما لا يحلفان، وكذا لا تقبل بينته عليهما، لانه ادعى رجوعا باطلا حتى لو اقام البينة انه رجع عند قاض كذا وضمّنه المال تقبل لان السبب صحيح.

گواہیوں سے پھر جانے کا بیان یعنی ایک مرتبہ کوئی گواہی دے اس سے پھر جانا اور اس کی کئی صورتیں ہیں اس لئے کہ جن معاملات میں گواہیوں کی تعداد شریعت کی طرف سے تعین ہے مثلاً زنا ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کا ہونا اس میں اتنے ہی گواہوں نے گواہی دی مگر بعد میں ایک شخص اپنے بیان سے پھر گیا یا چار سے زائد تھے اور جتنے زائد تھے وہ سب پھر گئے پھر ان کا انکار کرنا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اسی طرح حد جاری ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بھی بعد میں ہو اور نظائر اموال میں لکھے ہوئے ہیں اس لئے یہاں فرمایا ہے قال واذا رجع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گواہوں نے اس سے پہلے کہ قاضی اس کے مطابق کوئی فیصلہ کرے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ گواہی ساقط اور بے اعتبار ہو جائیگی ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا رجوع کرنا قاضی کے سامنے ہوا ایسا ہونے سے اس کی گواہی ختم ہو جائیگی پھر مدعی ثابت نہ ہوگا۔

لان الحق الخ کیونکہ حق تو قاضی ہی کہ ذریعے ثابت ہوتا ہے اور قاضی ایسی بات کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے جس

میں اختلاف اور تناقض پایا جاتا ہے (ف یعنی کسی گواہ نے پہلے گواہی دی پھر اس کی تردید کر دی اس طرح اس کے دعوی میں تناقض پایا جاتا ہے اس کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے) ولا ضمان الخ اور انکار کی وجہ سے گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ اپنے انکار سے انہوں نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں کیا ہے (ف یہ حکم اس وقت ہو گا کہ اس وقت تک قاضی نے انکی گواہی پر کوئی حکم نہ دیا ہو فان حکم الخ کیونکہ اگر قاضی نے انکی گواہی کے بعد حکم دیا اس کے بعد وہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو قاضی کا حکم منسوخ نہ ہو گا (کیونکہ گواہوں کا آخری کلام ان کے پہلے کلام کے مخالف ہے مگر اس اختلاف کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ منسوخ نہ ہو گا کیونکہ سچائی ثابت کرنے میں اس پہلے کلام کی طرح دوسرا کلام بھی ہے (یعنی انکار کرنے سے پہلے جس طرح کا کلام سچا سمجھا گیا تھا یہ دوسرا کلام بھی سچ ثابت سمجھا جا رہا ہے مگر پہلے کلام میں قاضی کا فیصلہ مل جانے کی وجہ سے اس میں زبردست قوت پیدا ہو گئی اس لئے اس کو ترجیح ہو گی (ف لہذا پہلا کلام اور فیصلہ باقی رہ جائے گا)۔

وعلیھم ضمان الخ مگر گواہوں نے اپنی گواہی سے دوسرے کا جو کچھ نقصان کیا ہے ان لوگوں پر اس نقصان کا تاوان لازم آئے گا کیونکہ انہوں نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمانت کا سبب ہے (اور ان کے اقرار کو صحیح مانا جائے گا) اور ان کے کلام میں تناقض کا ہونا انکے اقرار کے صحیح ہونے کو منع نہیں کرے گا۔ چنانچہ ہم آئندہ اس کی وضاحت کرینگے ولا یصح الخ اور گواہ کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ قاضی کے سامنے رجوع کیا ہو (ف خواہ اسی قاضی کے سامنے ہو جس کے سامنے اقرار کیا ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔

لانہ فسخ الخ کیونکہ قول سے رجوع کرنے کا مطلب اپنی گواہی کو ختم کرنا ہے اس لئے جہاں کہیں گواہی کا ہونا ضروری ہے وہیں پر فسخ کرنا بھی ضروری ہو گا یعنی وہ قاضی کی مجلس ہے کہ جیسے گواہی کا قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے فسخ کے لئے بھی قاضی کی مجلس کا ہونا ضروری ہے خواہ نیا یا پرانا یعنی کوئی بھی قاضی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ گواہی سے رجوع کر لینا توبہ کرنا ہے یعنی پہلے غلط گواہی دے کر ایک بڑا گناہ کر لیا ہے اور اب اپنے عمل بد سے توبہ کرتا ہے تو گناہ زیادہ ہو گیا جیسا ہو گا توبہ بھی اسی انداز کی ہونی چاہیے یعنی اگر گناہ تنہائی میں ہو تو توبہ کا بھی تنہائی میں ہونا کافی ہو گا اور اگر علانیہ گناہ ہو تو توبہ بھی علانیہ ہونا ضروری ہو گا۔

(پس جس طرح گواہوں نے قاضی کے سامنے علانیہ جھوٹی گواہی دے کر گناہ کیا ہے اس طرح توبہ بھی اس کے سامنے علانیہ ہونی چاہیے) اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قاضی کی مجلس کے سوا دوسری جگہ رجوع کرنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے یہ دعوی کیا کہ ان گواہوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا ہے پھر یہ چاہا کہ ان گواہوں سے قسم لے تو ان گواہوں سے قسم نہیں لی جائیگی اسی طرح اگر مدعی علیہ گواہ مقرر کرنا چاہے تو بھی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ دعوی سے رجوع کرنا بھی باطل ہو گا یہانتک کہ اگر مدعی علیہ نے دعوی کیا پھر گواہ بھی پیش کیا کہ اس شخص نے فلاں قاضی کے سامنے رجوع کر کے مال کا تاوان ادا کر دیا ہے تو وہ گواہ قبول نہیں ہونگے کیونکہ سبب صحیح ہے۔ م

توضیح: گواہی سے رجوع کرنا، اس کی صورتیں، رجوع کرنا کب تک مقبول ہو سکتا ہے قبولیت کی شرط، انکار کی وجہ سے تاوان لازم ہونا یا نہ ہونا۔ تفصیل مسائل۔ دلائل

قال. واذا شھد شاھدان بمال فحکم الحاکم بہ ثم رجعا ضمنا المال للمشھود علیہ لان التسبیب علی وجہ التعدی سبب الضمان کحافر البیر وقد سببا للاتلاف تعدیا، وقال الشافعی لا یضمنان لانہ لا عبرۃ للتسبیب عند وجود المباشرۃ، قلنا تعذر ایجاب الضمان علی المباشر وھو القاضی لانہ کالملجأ الی القضاء وفی ایجابہ صرف الناس عن تقلدہ وتعذر استیفاؤہ من المدعی، لان الحکم ماض فاعتبر التسبیب، وانما

یضمنان اذا قبض المدعی المال دینا کان او عینا، لان الاتلاف به یتحقق ولانه لا مماثلة بین اخذ العین والزام الدین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی اس لئے حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم سنایا پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا تو وہ مدعی علیہ کے لئے مال کے ضامن ہوں گے (ف یہی قول امام مالک واحمدؒ کا بھی ہے اور بقول اصح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ع: **لان التسبیب الخ** کیونکہ ایسا سبب بنانا جس کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہو وہ جرمانہ اور تاوان کا سبب ہوتا ہے جیسے کسی نے دوسرے کی زمین یا راستہ میں بغیر اجازت کنواں کھودا اور اس میں کوئی مسافر یا جانور گر کر مر گیا تو اس نقصان کا ذمہ دار کنواں کھودنے والا ہوگا اس طرح یہاں بھی گواہوں نے غلط گواہی دے کر مدعی علیہ کے مال کو ضائع کیا ہے (ف لہٰذا وہ دونوں گواہ اس مال کے ضامن ہوں گے) اور امام شافعی سے منقول ایک ضعیف روایت میں اس کے خلاف ہے جسے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی گواہ بھی ضامن نہیں ہوگا کیونکہ از خود جب دوسرا کوئی کرنے والا موجود ہو اس وقت اس کام کا سبب پیدا کرنے والے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے (ف یعنی حقیقت میں مدعی علیہ کا مال ضائع کرنے والا قاضی ہے کیونکہ اسی نے حکم دیا ہے اور دونوں گواہ اس حکم کے لئے صرف سبب بنے ہیں اس لئے اس سبب بننے کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا جبکہ ضائع کرنے والا خود بھی موجود ہے جیسے للو نے کلو سے کہا کہ تم بدھو کا ہاتھ کاٹ دو اس آمادہ کرنے پر کلو نے ہاتھ کاٹ دیا تو وہ کلو ہی پکڑا جائے گا اور للو کا کچھ اعتبار نہ ہوگا حاصل یہ ہوا کہ اصل کام انجام دینے والے کی موجودگی میں اس کام پر آمادہ کرنے والے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے اس لئے موجودہ مسئلہ میں قاضی کے رہتے ہوئے گواہ پر تاوان لازم نہیں آئے گا۔

قلنا تعذر الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل کام کرنے والے یعنی قاضی پر تو تاوان واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قاضی گواہی سننے کے بعد اس پر فیصلہ کرنے میں مجبور تھا یعنی قاضی کی ذمہ داری ہوگئی تھی کہ وہ فیصلہ سنائے پھر اگر ایسے معاملات میں قاضی پر تاوان واجب ہو جائے تو گویا تمام لوگوں کو عہدہ قضاء کے قبول کرنے سے روک دینا لازم آئے گا کیونکہ جب ہر شخص یہ دیکھے گا کہ گواہی کے بعد بھی فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو اس کا تاوان دینا لازم ہوتا ہے تو کوئی بھی اس کو بالکل قبول نہیں کرے گا پھر مدعی (جسے قاضی کے فیصلہ سے مالی فائدہ ہو گیا ہے) سے بھی اس تاوان کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی قاضی نے جس وقت فیصلہ سنایا تھا اس وقت اس کا فیصلہ صحیح صادر ہوا تھا اس بناء پر سبب پیدا کرنے والے کا ہی اعتبار کیا جائے گا (ف یعنی اس حکم کے دینے کا جو شخص سبب بنا ہے یعنی گواہ وہی ضامن ہوگا: **وانما یضمنان الخ** پھر یہ دونوں گواہ اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا ہو خواہ عین مال سامان وغیرہ ہو جو اس کا تھا یا دین سے ہو یعنی روپیہ اور اشرفی وغیرہ کیونکہ مدعی کے وصول کر لینے سے ہی مدعی علیہ کا حق برباد کرنا ثابت ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ عین کے لینے میں اور دین کے لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے (ف گواہوں نے جس کی گواہی دی اگر وہ مال سونا اور چاندی کی قسم سے ہو اور مدعی نے اس وقت تک اسے وصول نہیں کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ گواہوں سے مال دین کے مقابلہ میں مال عین وصول کیا جائے گا کیونکہ عین اور دین میں کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے

توضیح: دو آدمیوں کی گواہی دینے کی وجہ سے حاکم نے فیصلہ سنا دیا مگر گواہوں نے بعد میں انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال. فان رجع احدهما ضمن النصف والاصل ان المعتبر فی هذا بقاء من بقی لا رجوع من رجع وقد بقی من یبقی بشهادته نصف الحق، وان شهد بالمال ثلاثة فرجع احدهم فلا ضمان علیه لانه بقی من یبقی بشهادته

كل الحق، وهذا لان الاستحقاق باق بالحجة والمتلف متى استحق سقط الضمان فاولى ان يمتنع، فان رجع آخر ضمن الراجعان نصف الحق، لان ببقاء احدهم يبقى نصف الحق، وان شهد رجل وامرأتان فرجعت امرأة ضمنت ربع الحق لبقاء ثلثة الارباع ببقاء من بقي، وان رجعتا ضمنتا نصف الحق لان بشهادة الرجل بقي نصف الحق، وان شهد رجل وعشر نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن، لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق، فان رجعت اخرى كان عليهن ربع الحق لانه بقي النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقية فبقي ثلثة الارباع، وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابى حنيفة وقالا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف، لانهن وان كثرن يقمن مقام رجل واحد، ولهذا لا يقبل شهادتهم الا بانضمام رجل، ولابى حنيفة ان كل امرأتين قامتا مقام رجل واحد، قال عليه السلام فى نقصان عقلهن عُدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد، فصار كما اذا شهد بذلك ستة رجال ثم رجعوا فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا، ولو شهد رجلان وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة، لان الواحدة ليست بشاهدة بل هي بعض الشاهد فلا يضاف اليه الحكم.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اب اگر دو گواہوں میں جس کسی نے بھی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے وہ آدھے مال کا ضامن ہوگا اس مسئلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو بھی اپنی گواہی پر باقی رہے گا اسی کا باقی رہنا معتبر ہوگا اور جس نے رجوع کر لیا ہے اس کا رجوع کرنا معتبر نہ ہوگا اس لئے جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور موجودہ مسئلہ میں جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کی گواہی کے ساتھ نصف حق باقی رہ گیا (ف کیونکہ دونوں گواہوں سے پورا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کے مقابلہ میں نصف حق ہوا پس جب دونوں گواہ رجوع کر لیں گے تو ان میں سے ہر ایک نصف حق کا ضامن ہوگا اور جب صرف ایک نے رجوع کیا تو صرف ایک گواہ باقی رہا اب اگر یہ شروع میں ہی تنہا ہوتا تو اس سے حق ثابت نہیں ہو سکتا تھا اور جب نصف حق اس کے ساتھ باقی رہا اور جس نے رجوع کیا وہ نصف حق کا ضامن ہوگا اس لئے اگر دونوں اپنے دعوی پر قائم رہتے تو پورا حق ثابت رہتا۔

وان شهد الخ اور اگر تین گواہوں نے مل کر گواہی دی اور ان میں سے کسی ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر تاوان نہیں ہوگا کیونکہ اس کے علاوہ ابھی اتنے گواہ باقی ہیں جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مال پر مدعی کا استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے حالانکہ جو چیز ضائع کی جائے جب اس ضائع کرنے والے کا حق ثابت ہو جائے تو اس مال کا تاوان اس پر سے ختم ہو جاتا ہے پس بدرجہ اولیٰ تاوان لازم نہ ہوگا (ف مثلاً زید کا مال کسی نے ضائع کر دیا اور ضائع کرنے والے پر زید کے حق میں تاوان ادا کرنے کا حکم ہوا مگر اس مال کا اصل حقدار بجائے زید کے بکر ثابت ہو گیا اور اس نے ضائع کرنے والے سے تاوان لے لیا تو اب زید کے لئے وہ تاوان ختم ہو جائے گا اسی طرح جب باقی دو گواہوں سے مدعی کا حق ثابت رہا تو گواہی سے پھر جانے والے گواہ پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ ابھی تک پورے دو گواہ باقی رہ گئے۔

فان رجع الخ پھر اگر ان دونوں میں سے بھی ایک گواہ پھر جائے تو ان دونوں پھر جانے والے گواہوں پر نصف حق کا تاوان لازم ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کیساتھ آدھا حق باقی رہ جائے گا (ف الحاصل دونوں پھر جانے والوں نے صرف نصف حق ضائع کیا ہے اس لئے اسی نصف کے وہ دونوں ضامن ہوں گے وان شهد رجل الخ اور اگر مال کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت گواہی سے پھر گئی تو وہ اس مال کے چوتھائی حق کی ذمہ دار ہوگی کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی رہ گیا ہے (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں گویا دو عورتوں کے مقابلہ میں نصف حق ہوا اس لئے ایک عورت کے پھر جانے سے چوتھائی حق ضائع ہوا اس طرح تین چوتھائی حق باقی رہ گیا۔

وان رجعتا الخ اور اگر دونوں ہی عورتیں گواہی سے پھر گئیں تو دونوں اس مال کے آدھے حق کی ذمہ دار ہوں گی کیونکہ باقی آدھا حق مرد کی گواہی سے باقی رہگیا (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں یعنی ان دونوں کے حصہ میں نصف حق ہے اور باقی نصف حق مرد کے حصہ کا ہے: وان شهد الخ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی ان میں سے آٹھ نے رجوع کر لیا تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ ان کے بعد بھی اتنے گواہ باقی رہ گئے جن سے پورا حق ثابت کیا جاسکتا ہے (یعنی ایک مرد اور دو عورتیں امام مالکؒ کا یہی قول ہے اور اصح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ع)۔

فان رجعت الخ پھر اگر باقی دو عورتوں میں سے بھی ایک عورت پھر گئی تو ان تمام پھر جانے والیوں یعنی نو عورتوں پر مجموعہ ایک چوتھائی ضمان لازم آئیگا کیونکہ مرد کی گواہی باقی رہنے سے نصف اور ایک عورت سے چوتھائی مجموعہ تین چوتھائی حق باقی رہگیا، وان رجع الرجل الخ اور اگر مرد اور سب عورتیں بھی گواہی سے پھر جائیں تو مرد پر کل حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر چھ حصوں سے باقی پانچ حصے ہونگے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف اور امام مالک شافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے ع)، وقالا علی الرجل الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مرد پر نصف اور سب عورتوں پر نصف حق لازم ہوگا کیونکہ عورتیں اگرچہ بہت ہو جائیں سب ایک ہی مرد کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی جبتک کہ ان کے ساتھ ایک مرد بھی نہ ہو (ف کیونکہ ایک مرد نصف ہوا اور باقی تمام عورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہوئیں اس لئے وہ سب نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

ولابی حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں (ف اس طرح مسئلہ میں دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوئی قال علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہؐ نے عورتوں کی عقل کے بارے میں فرمایا ہے کہ عورتوں کی عقل ناقص ہوتی ہے اور ان میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے (ف اس جیسی روایت بخاریؒ نے حضرت ابو سعیدؓ سے کی ہے پس اس حساب سے دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوئیں، فصار کما الخ، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ چھ مردوں نے گواہی دی پھر سب نے اس سے رجوع کر لیا (ف تو بلا خلاف ہر گواہ پر چھ حصوں میں سے ایک حصہ لازم ہوتا ہے فان رجع الخ پھر اگر تمام یعنی دس کی دس عورتیں پھر گئیں لیکن مرد نہیں پھرا تو دونوں قولوں کے مطابق بالاتفاق ان تمام عورتوں پر نصف واجب ہوگا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی جو باقی رہے ان ہی کا اعتبار ہوگا اور جب مرد باقی رہا تو نصف حق رہگیا اور صرف نصف حق باطل ہوگیا جو ان تمام عورتوں پر برابر لازم ہوگا اس میں امام اعظم اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے۔

ولو شهد رجلان الخ اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر سب اس گواہی سے پھر گئے تو اس مال کا پورا تاوان ان دو مرد گواہوں پر لازم ہوگا اور عورت پر نہیں ہوگا کیونکہ موجودہ صورت میں ایک عورت مستقل گواہ نہیں ہے بلکہ ایک گواہ کا جزو ہے (ف کیونکہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہوتا ہے اور صرف ایک عورت کچھ بھی گواہ نہیں ہے کیونکہ گواہوں کی تعداد دو مردوں سے ہی پوری ہوگئی اور یہ عورت زائد قرینہ کے حکم میں ہوئی فلا یضاف الخ اس لئے قاضی نے جو کچھ فیصلہ سنایا ہے کہ اس کی نسبت اس عورت کی طرف نہ ہوگی (یعنی اس عورت کے کہنے کی وجہ سے قاضی نے فیصلہ نہیں سنایا ہے (بلکہ صرف ان دو مردوں کی طرف ہوگی یعنی قاضی کے حکم کا سبب یہ عورت نہیں ہوتی بلکہ دونوں مرد ہوئے اس لئے تاوان کے ذمہ دار یہ دونوں مرد ہی ہوئے۔

توضیح: اگر دو یا ان سے زائد خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں کسی مال کے متعلق گواہی دیں اور قاضی نے ان کے مطابق فیصلہ سنادیا اور مدعی نے اس پر قبضہ بھی کر لیا مگر بعد میں ان میں

سے چند یا سب کے سب اپنی گواہی سے پھر گئے، تفصیل مسائل، احتمالی صورتیں۔ ان کے احکامات، اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان شهد شاهدان على امرأة بالنكاح بمقدار مهر مثلها ثم رجعا فلا ضمان عليهما، وكذلك اذا شهدا باقل من مهر مثلها لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف لان التضمين يستدعي المماثلة على ما عرف وانما تُضمن وتتقوم بالتملك لانها تصير متقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل، وكذلك اذا شهدا على رجل بتزويج امرأة بمقدار مهر مثلها، لانه اتلاف بعوض لما ان البضع متقوم حال الدخول في الملك والاتلاف بعوض كلا اتلاف وهذا لان مبنى الضمان على المماثلة ولا مماثلة بين الاتلاف وبينه بغير عوض، وان شهدا باكثر من مهر المثل ثم رجعا ضمنا الزيادة، لانهما اتلفاها من غير عوض.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں اس کے مہر مثل کے عوض اس کے نکاح ہو جانے کی گواہی دی (ف مثلاً اس عورت نے اتنے مہر کے عوض جو اس کے مہر مثل کے برابر ہے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس گواہی کی بناء پر قاضی نے ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہو جانے کا حکم دیدیا مگر بعد میں دونوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا تو ان گواہوں پر کچھ بھی تاوان لازم نہ ہوگا (ف کیونکہ مرد نے عورت سے نفع اٹھایا اور عورت نے اس کے عوض مہر مثل پالیا تو کسی کا کچھ نقصان نہ ہوا **وكذالك اذا شهد** الخ اسی طرح اگر گواہوں نے اس عورت کے مہر مثل سے کم پر نکاح کرنے کی گواہی دی ہو جب بھی وہ کسی مال کے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ کم مہر کی گواہی دینے سے عورت کو بظاہر نقصان پہنچایا ہے مگر اسے نقصان پہنچاتے وقت اس کے بضع (شرمگاہ) کی کوئی متعین قیمت نہیں ہوتی ہے۔

لان التضمين الخ کیونکہ ضمان لازم کرنے کے لئے تو نقصان کے جیسا ہی لازم کرنا چاہیے جیسا کہ اپنی بحث (اصول فقہ) میں بتایا جا چکا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گواہوں نے نکاح کی گواہی دے کر عورت کی شرمگاہ کے منافع کو ضائع کیا ہے مگر اس کے منافع ایسی چیز نہیں ہے جس کی قیمت متعین ہو اس لئے مہر کم اور زیادہ ہر قیمت کا ہو سکتا ہے اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نکاح میں مہر کا تذکرہ نہ ہو تو آخر کار اس کا مہر متعین کرنے میں مہر مثل اندازہ کیا جاتا ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی ذاتی طور پر کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے **وانما تضمن** الخ البتہ ملکیت کی وجہ سے وہ قیمتی اور لائق ضمان ہو جاتی ہے کیونکہ شوہر کی ملکیت میں اس محل کی شرافت ظاہر کرنے کے لئے ضرورۃ وہ قیمتی ہو جاتی ہے (ف یعنی وہ جب ملک نکاح میں داخل ہوئی تو اسکی شرافت ظاہر کرنے کو اس کے عوض مال لازم کرنا اس مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ در حقیقت اپنے طور پر اور اپنی ذات میں وہ قیمتی نہیں ہے۔

وكذا اذا شهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت کا اس کے مہر مثل کے عوض اس مدعی سے نکاح کر دیا ہے (ف دونوں گواہوں نے اس سے رجوع کر لیا تو بھی کسی چیز کا ان پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے شرمگاہ کے منافع کو ان کے پورے مہر مثل کے عوض ضائع کیا ہے اس لئے اس عورت یا اس کے شوہر میں سے کسی کا نقصان نہیں کیا ہے: **لانه اتلاف** الخ کیونکہ اگرچہ یہ بربادی ہے مگر مفت میں نہیں ہے اس کے مہر مثل کے عوض ہے کیونکہ اگر شرمگاہ اپنی ملکیت میں ہو تو اس میں دخول سے وہ شرمگاہ ایک قیمتی چیز ہو جاتی ہے یعنی اس کے عوض مال بھی لازم آتا ہے اور جس بربادی میں اس کے عوض پایا جائے تو وہ نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے گویا کوئی بربادی نہیں کی ہے یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تاوان اسی جیسا ہوتا ہے جیسی کہ وہ چیز جو برباد ہوئی ہو حالانکہ بدلہ کے ساتھ بربادی اور بغیر بدلہ کی بربادی میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہوتی ہے **وان شهد** الخ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کے عوض نکاح کر دینے کی گواہی

دی پھر دونوں نے اس گواہی سے رجوع کر لیا تو اس زیادتی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف یعنی شوہر نے اس کے مہر مثل سے جتنا بھی زیادہ بیوی کو دیا ہے وہ انکی گواہی دینے کی وجہ سے دینا پڑا ہے لہذا اس زیادتی کے ضامن ہوں گے **لانهما اتلفاها الخ** کیونکہ ان گواہوں نے اس زائد مقدار کو مفت یعنی کسی عوض کے بغیر ضائع کیا ہے (ف کیونکہ انہیں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے حکم دیا ہے تو یہی سبب ہونے کی وجہ سے ضامن ہوں گے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں کسی شخص متعین سے نکاح کرنے کی گواہی دی مہر مثل یا اس سے کم یا اس سے زائد میں اور قاضی نے اس کی وجہ سے ان دونوں میں نکاح قائم کر دیا بعد میں وہ دونوں اس سے پھر گئے، تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان شهدا ببيع شيء بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنا لانه ليس باتلاف معنى نظرا الى العوض، وان كان باقل من القيمة ضمنا النقصان لانهما اتلفا هذا الجزء بلا عوض، ولا فرق بين ان يكون البيع باتا او فيه خيار البائع لان السبب هو البيع السابق فيضاف الحكم عند سقوط الخيار اليه فيضاف التلف اليهم، وان شهدا على رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمنا نصف المهر لانهما اكدا ضمانا على شرف السقوط الا ترى انها لو طاوعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا، ولان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ فيوجب سقوط جميع المهر كما مر في النكاح ثم يجب نصف المهر ابتداء بطريق المتعة فكان واجبا بشهادتهما.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو اس کی مثل قیمت یا اس سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں ہی پھر گئے تو وہ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے کچھ نقصان نہیں پہونچایا ہے اس بناء پر کہ اس کا عوض موجود ہے اس لئے معنی اس کا نقصان پہنچانا نہیں پایا گیا، (ف یعنی مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع کے خلاف یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ گھوڑا جس کی قیمت ہزار روپے ہیں اسے اس نے ہزار روپے یا ڈیڑھ ہزار روپے میں مشتری کے ہاتھ فروخت کیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے تو وہ کچھ بھی بائع کے لئے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا ہے بلکہ اسے پورا یا اس سے زیادہ بھی بدلہ مل گیا ہے **وان كان باقل الخ** اور اگر گواہوں نے قیمت سے کم داموں سے بیچنے کی گواہی دی ہو تو بائع کی قیمت میں جتنی مقدار کی ہوئی ہو اتنی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف بشرطیکہ مشتری اس کا مدعی ہو۔

لانهما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں نے اس حصہ کو عوض کے بغیر ضائع کر دیا ہے **ولا فرق الخ** اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ بیع قطعی اور مکمل ہو یا اس میں بائع کو کچھ اختیار بھی دیا گیا ہو یعنی بہر صورت اس میں گواہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ اس کا سبب تو وہی پہلی بیع ہے اس لئے اختیار ختم ہوتے وقت حکم کی نسبت اسی بیع کی طرف ہوگی اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ جو کچھ بربادی ہوئی ہے وہ ان ہی گواہوں کی وجہ سے ہوئی ہے (ف یعنی گواہوں نے جس بیع کی گواہی دی خواہ ابتداء ہی میں اس بیع کے قطعی اور مکمل ہو جانے کی گواہی دی ہو یا یہ کہا ہو کہ بیع خیار حاصل تھا جس طرح بھی کہا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں حکماً کچھ فرق نہیں ہے اس لئے کہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا اسی وقت کم داموں کے عوض بائع کے قبضہ سے مبیع نکلی ہے اس لئے یہ ابتدائی بیع کی وجہ سے خارج ہوئی جس کی انہوں نے گواہی دی اور جب اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس وقت بائع کے مال کو کچھ کمی کے ساتھ برباد کیا اس لئے دونوں ضامن ہوں گے۔

وان شهد اعلى رجل الخ اور اگر دو گواہوں نے کسی مرد کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے (جس کی وجہ سے اس پر آدھا مہر یا متعہ واجب ہوا) پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ آدھے مہر کے

ضامن ہوں گے (ف امام احمدؒ کا یہی قول ہے اور امام مالکؒ و شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے: لانهما اكدا الخ کیونکہ ان دونوں نے ایسی ضمانت کو جو ختم ہونے کے قریب تھی اب مضبوط کر دیا ہے (ف یعنی دخول سے پہلے عورت مہر کی حقدار نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے لیکن طلاق کا حکم ہو جانے کے بعد نصف مہر واجب ہوتا ہے جسے انہوں نے طلاق کی گواہی دے کر شوہر کے ذمہ موکد اور لازم کر دیا ہے جبکہ بہت ممکن تھا کہ وہ ختم ہی ہو جاتا ہے۔
الاترى الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر عورت خدانخواستہ اپنے شوہر کے بیٹے سے مجامعت میں راضی ہو جائے یا وہ مرتد ہو جائے تو اس کا مہر بالکل ختم ہو جاتا ہے (ف مگر جب یہ گواہ یہ جھوٹی گواہی دیں کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے تو اس شوہر پر آدھا مہر لازم آئے گا اور جب اپنی گواہی سے پھر جائینگے تو اس وقت مہر کے ضامن ہوں گے و لان الفرقة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ دخول سے پہلے جو جدائی ہوئی ہے وہ نکاح فسخ کرنے کے حکم میں ہوتی ہے جس سے یہ بات لازم آتی ہیکہ پورا مہر ختم ہو جائے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذر گیا ہے کہ اس صورت میں ابتداء ہی متعہ واجب ہوا ہے لہٰذا یہ متعہ انہی دونوں کی گواہی کی وجہ سے واجب ہوا (ف اور اب جبکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو وہی اس کے ذمہ دار ہونگے)۔

توضیح: اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی ایک چیز مثل قیمت یا زیادہ یا کم پر قطعی طور سے یا خیار شرط کے ساتھ فروخت کی ہے مگر بعد میں یہ دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے، اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے مگر بعد میں رجوع کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال وان شهدا على انه اعتق عبده ثم رجعا ضمنا قيمته، لانهما اتلفا مالية العبد عليه من غير عوض والولاء للمعتق، لان العتق لا يتحوّل اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما. وان شهدوا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية ولا يقتص منهم، وقال الشافعي يقتص منهم لوجود القتل منهم تسبيبا فاشبه المكره بل اولى لان الولي يُعان والمكره يمنع، ولنا ان القتل مباشرة لم يوجد، وكذا تسبيبا لان السبب ما يفضي اليه غالبا وههنا لا يفضي، لان العفو مندوب بخلاف المكره لانه يؤثر حياته ظاهرا ولان الفعل الاختياري مما يقطع النسبة ثم لا اقل من الشبهة وهي دارئة للقصاص بخلاف المال لانه يثبت مع الشبهات والباقي يعرف في المختلف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے ان کی گواہی کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے پھر رجوع کرنے کی وجہ سے دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے یعنی اس کے مالک کو تاوان ادا کرینگے: لانهما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے زید کی ملکیت سے اس کے غلام کی ملکیت کو مفت میں ضائع کر دیا ہے (اس لئے اس کا تاوان دینا ہوگا اور اس تاوان کے دینے کے باوجود وہ دونوں اس غلام کے مالک نہیں ہوں گے اور اس غلام کی ولاء کے بھی مستحق نہ ہوں گے یہ ولاء اسی شخص کا ہوگا جس نے اسے آزاد کیا ہے یعنی ولاء مالک (زید) کا ہوگا اس لئے کہ تاوان دینے کی وجہ سے اس کی آزادی ان گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہوگی (ف: اگر دو گواہوں نے زید کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ناحق قصداً بکر کو قتل کر دیا ہے اس کی بناء پر بکر کے ولی کے حق میں زید سے قصاص لینے کا فیصلہ ہوا اور زید قصاصاً قتل کروا دیا گیا مگر بعد میں وہ اپنی گواہی سے پھر گئے اس صورت میں وہ گواہ زید کی دیت ادا کرینگے اور اگر ان سے قصاص کا مطالبہ کیا گیا ہو تو وہ قصاص میں قتل نہیں کیے جائینگے۔
وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کی طرف سے سبب بن کر قتل واقع ہو رہا ہے (یعنی وہ دونوں گواہ ہی اس قتل کے سبب بنے ہیں) لہٰذا یہ گواہی زبردستی کرنے والے کے مشابہ ہو گئی بلکہ اس

سے بھی زیادہ ہوئی کیونکہ مقتول ولی کے حق میں لوگوں کی طرف سے مدد کی جاتی ہے مگر مجبور کو منع کیا جاتا ہے (ف مثلاً زید نے بکر پر زبردستی کی کہ تم خالد کو قتل کر دو اس صورت میں بکر اس کو قتل کر دے تو اس کا سبب زید ہوگا یہانتک کہ زید کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کے سبب سے یہ قتل واقع ہوا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں گواہوں کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی گواہی دے کر قتل کا سبب بنے ہیں بلکہ گواہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جائینگے کیونکہ جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ کبھی تو ڈر کر قتل کر دیتا ہے اور کبھی لوگوں کی بات نہیں مانتا بخلاف گواہوں کے کہ انکی گواہی کی وجہ سے قاضی بھی مجبوراً فیصلہ کر دیتا ہے کہ مقتول کا ولی اپنے قاتل سے قصاص لے بلکہ قصاص کے حکم پر عمل کروانے میں ولی کی مدد کرنا بھی مستحب کام ہے لیکن جس پر زبردستی کی گئی ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ قتل کرنے کا برا کام پورا کرلے اس طرح سے کہ وہ خود قتل ہو جانا بھی قبول کرلے گا مگر دوسرے کو ناحق قتل نہ کرے اس لئے گواہ جو اس قبیح حرکت کے لئے سبب بنتے ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جائیں۔

ولنا ان القتل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل تو ایک مخصوص عمل ہوتا ہے جو موجودہ مسئلہ میں گواہ سے نہیں پایا گیا ہے اور اسی طرح قتل کا سبب بھی نہیں ہوا ہے کیونکہ کسی عمل کا سبب تو وہی کہلاتا ہے جس کے ایک کام کرنے سے دوسرا کام غالباً پایا جاتا ہے یا غالباً اس کام تک نوبت پہنچ جاتی ہے اور یہاں گواہ کی گواہی پر قتل کا ارتکاب کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ قاتل کو معاف کر دینا بھی مستحب ہے بخلاف اس شخص کے جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس طرح ہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل نہیں کیا تو میں تم کو قتل کردوں گا اس دباؤ کی وجہ سے اکثر قتل کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ فطرۃً ایسا مجبور انسان اپنی جان بچانے کو ترجیح دیتا ہے ،لہٰذا مجبور کرنے والا قتل کرنے کا سبب بنا اسی لئے وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا لیکن گواہ سبب نہیں ہوگا بالفرض اگر یہ مان بھی لیں کہ گواہی بھی سبب ہے تو بھی اس پر قتل لازم نہیں آتا ہے)۔

لان القتل الخ اس لئے کہ کوئی اختیاری کام دوسرے کی طرف منسوب ہونے کو ختم کر دیتا ہے (منسوب نہیں ہوتا ہے)

ف یعنی ایسا کوئی کام جو کسی کے اپنے ذاتی اختیار سے پایا جاتا ہے وہ اسی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے پس جبکہ یہاں ولی نے اپنے اختیار سے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا تو قصاص لینے والا ولی ہوا اور یہ فعل گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا ہے، یا کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ جس شخص فلاں پر گواہی دی تھی اسے قتل کرنے والا تو ولی ہے مگر قتل کا سبب گواہ ہیں اسطرح ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں مگر دوسرے اعتبار سے خود ولی قاتل ہے پھر اس سے تو کم نہیں ہے کہ اس میں ایک شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کا حکم ختم کر دیتا ہے بخلاف مال واجب ہونے کے کیونکہ شبہ ہو جانے کے بعد بھی مال ثابت ہو جاتا ہے یعنی مال دیت ان گواہوں پر ثابت ہو جائیگی۔ اس مسئلہ کی پوری بحث مختلف الروایہ میں مذکور ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے اگر گواہوں نے کسی کے بارے میں قصاص لازم کرنیکی گواہی دی اور اس سے قصاص لے لیا گیا، بعد میں انہوں نے رجوع کیا تفصیل، مسائل حکم، اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال واذا رجع شهود الفرع ضمنوا لان الشهادة فى مجلس القضاء صدرت منهم فكان التلف مضافاً اليهم ولو رجع شهود الاصل وقالوا لم نشهد شهود الفرع على شهادتنا فلا ضمان عليهم، لانهم انكروا السبب وهو الاشهاد، ولا يبطل القضاء، لانه خبر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضاء. وان قالوا اشهدناهم وغلطنا ضمنوا وهذا عند محمد وعند ابى حنيفة وابى يوسف لا ضمان عليهم، لان القضاء وقع بشهادة الفروع، لان القاضى يقضى بما يعاين من الحجة، وهى شهادتهم، وله ان الفروع نقلوا شهادة الاصول فصار

كانهم حضروا، ولو رجع الاصول والفروع جميعا يجب الضمان عندهما على الفروع لا غير، لان القضاء وقع بشهادتهم، وعند محمد المشهود عليه بالخيار ان شاء ضمن الاصول، وان شاء ضمّن الفروع، لان القضاء وقع بشهادة الفروع من الوجه الذى ذكرا وبشهادة الاصول من الوجه الذى ذكر، فيتخير بينهما، والجهتان متغايرتان فلا يجمع بينهم فى التضمين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرع کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ ضامن ہوں گے (ف یعنی اگر اصل گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ مقرر کر لیا پھر ان فرع نے اپنی اصل گواہی پر گواہی دی پھر اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضامن ہوں گے) کیونکہ موجود قاضی کی کچہری میں انہیں لوگوں نے گواہی دی جس کے نتیجہ میں فیصلہ سنایا گیا اور بربادی لازم آئی اس لئے اس بربادی کی نسبت انہیں لوگوں کی طرف کی جائیگی: **ولو رجع الخ**: اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا تو اصل گواہوں پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے سبب ہونے (یعنی گواہ بنانے) سے بھی انکار کیا ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی بحال رہے گا باطل نہ ہوگا کیونکہ گواہ نہ بنانے کی اس خبر میں احتمال باقی رہتا ہے اس لئے یہ صورت ایسی ہوتی ہے جیسے گواہ نے خود رجوع کیا ہو بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے پہلے ایسا ہوا ہو (ف یعنی فروع کی گواہی دینے کے بعد مگر قاضی کے حکم سے پہلے اصل گواہوں نے اس معاملے سے انکار کر دیا ہو کہ ہم نے ان فروع کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا لہذا قاضی ان کی گواہی پر حکم نہیں دے گا اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد انہوں نے کہا ہے کہ ہم نے ان فروع کو گواہ نہیں بنایا تھا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔

وان قالو اشهدنا الخ: اور اگر اصل گواہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے فروع کو گواہ مقرر کیا تھا لیکن ہم نے غلطی کی تھی تو یہ لوگ ضامن نہ ہوں گے یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان لازم نہیں آئیگا کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ فروع کی گواہی سننے کے بعد دیا ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بعد کے گواہوں یعنی فروع نے اصول کی گواہی نقل کی ہے تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ گویا اصول خود بھی اس وقت موجود تھے: **ولو رجع الاصول الخ** اور اگر اصول و فروع دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک فروع گواہوں پر ضمان واجب ہوگا اصول پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم فقط فروع کی گواہی پر ہوگا۔

وعند محمد المشهود عليه الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص کو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اصل گواہوں سے ضمان لے اور اگر چاہے تو فروع گواہوں سے ضمان لے کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ یا تو فروع کی گواہی پر دیا ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں، یا اصل گواہوں کی گواہی پر دیا ہے، اس طرح جسے ہم بیان کر چکے ہیں اس لئے اسے یہ اختیار ہوگا اصول و فروع گواہوں میں سے جس قسم سے چاہے ضمان وصول کر لے **والجهتان الخ**: اور چونکہ ان دونوں قسموں (اصول و فروع کی حیثیتیں مختلف ہیں اس لئے ضمان لیتے وقت دونوں قسموں کو جمع نہیں کیا جائیگا (یعنی ایک اصول سے اور ایک فروع سے نہیں لیا جائے گا) بلکہ صرف کسی ایک قسم سے لیا جائے گا۔

توضیح: اگر فرع گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر مقرر نہیں کیا تھا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کہا یا بعد میں اور اگر اصول و فروع سب نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل

وان قال شهود الفرع كذب شهود الاصل او غلطوا فى ذلك لم يُلتفت الى ذلك، لان ما أُمضى من القضاء

لا ينتقض بقولهم، ولا يجب الضمان عليهم لانهم ما رجعوا عن شهادتهم انما شهدوا على غيرهم بالرجوع. قال وان رجع المزكون عن التزكية ضمنوا وهذا عند ابى حنيفة وقالا لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كشهود الاحصان، وله ان التزكية اعمال للشهادة اذ القاضى لا يعمل بها الا بالتزكية، فصارت بمعنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض.

ترجمہ :۔ اور اگر فرع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا ہے یا اس بارے میں غلطی کی ہے تو اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جائیگی کیونکہ قاضی کی طرف سے جو فیصلہ کر دیا ہے وہ اب نہیں ٹوٹے گا اور ان فرع گواہوں پر ضمان بھی واجب نہیں ہو گا کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا (وہ تو ابتک اپنی گواہی پر قائم ہیں) انہوں نے دوسروں پر اپنی گواہی سے پھر جانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی فروع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ صرف اس بات کی گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے اس لئے خود یہ فروع ضامن نہ ہوں گے، یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ اصل گواہوں نے رجوع کیا ہو اور اگر گواہ کے ساتھ والے یعنی ان گواہوں کو عادل بتانے والے مزکی نے رجوع کیا قدوریؒ نے کہا کہ اگر گواہوں کو اچھے پاک اور عادل کہنے والے مزکیوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا ہے تو وہ ضامن ہوں گے یہ قول امام حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہ ہوں گے۔

لانهم اثنوا الخ: کیونکہ ان مزکیوں اور عادل بتانے والوں نے کہہ کر گواہوں کی صرف تعریف کی ہے کہ (یعنی گواہی نہیں دی ہے) اس لئے یہ لوگ ایسے ہو گئے جیسے: زنا کے معاملے میں احصان کے گواہ ہوتے ہیں (ف یعنی اگر گواہوں نے زید کے زنا کرنے کی گواہی دی پھر کچھ گواہوں نے اس زانی کے محصن یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی دی اس بناء پر اس شخص کے عوض میں زیادتی لازم نہ ہو گی ع: **وله ان التزكية الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تعدیل کرنے کی وجہ سے اس کی گواہی قابل قبول ہو جاتی ہے کیونکہ کسی کی گواہی قاضی کے سامنے اسی صورت میں قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہوں کو عادل ثابت کر دیا جائے (یعنی قاضی اس گواہی کے موافق اس وقت عمل کرتا ہے جبکہ اس کی تعدیل کر دی گئی ہو) اس لئے کہ گواہوں کی تعدیل کے بعد ہی قاضی کے فیصلہ کرنے کی وجہ اور علت گواہ کی گواہی ہوتی ہے لیکن وہ گواہی اس وقت قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہ کی کسی نے تعدیل کر دی ہو (یعنی یہ کہہ دیا ہو کہ یہ گواہ اس لائق ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے) ورنہ نہیں، اس طرح تعدیل کرنا قاضی کے حکم کے لئے علۃ العلۃ ہے بخلاف ان گواہوں کے جنہوں نے زانی کے متعلق یہ گواہی دیدی ہو کہ یہ شادی شدہ ہے (ف کیونکہ سنگسار کرنے کے لئے احصان شرط ہے لیکن رجم کے لئے احصان کچھ علت نہیں ہے۔

توضیح: اگر فروع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارے میں غلطی کی اور اگر گواہوں کے مزکیوں نے اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیا تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا شهد شاهدان باليمين وشاهدان بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان على شهود اليمين خاصة، لانه هو السبب والتلف يضاف الى مثبتي السبب دون الشرط المحض، الا ترى ان القاضى يقضى بشهادة اليمين دون شهود الشرط، ولو رجع شهود الشرط وحدهم اختلف المشايخ فيه ومعنى المسألة يمين العتاق والطلاق قبل الدخول.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی (ف یعنی اگر دو گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر میں اس مکان میں جاؤں تو میرا یہ غلام آزاد ہے) پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ وہ

شرط پائی بھی گئی ہے (ف یعنی یہ زید اس مکان میں داخل ہو چکا ہے اس سے یہ لازم آیا ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو گیا بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے (ف اس سے یہ ظاہر ہوا کہ زید کا غلام مفت میں آزاد ہو گیا اور زید کا نقصان ہو گیا) **والضمان الخ:** تو یہ ضامن صرف ان گواہوں پر لازم آئے گا جنہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی یہ لازم آئے گا کہ وہ دونوں گواہ غلام کی قیمت زید کو ادا کریں اور اس غلام کی والدہ بھی زید ہی کی ہو گی نیز یہ کہ ضمان ان گواہوں پر نہ ہو گا جنہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی ہے کیونکہ ضمان لازم آنے کے سبب گواہ ہیں جن سے زید کا قسم کھانا ثابت ہوا کیونکہ غلام کی آزادی کا سبب یہی قسم ہے۔

والتلف یضاف الخ: اور غلام کے برباد جانے کی نسبت انہیں گواہوں کی طرف ہو گی جنہوں نے سبب کو ثابت کیا ہے اور ان لوگوں کی طرف نسبت نہ ہو گی جنہوں نے محض شرط ثابت کی ہے **الاتری الخ:** کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ قاضی تو قسم کے گواہوں کی گواہی پر حکم دیتا ہے اور شرط پائی جانے کے گواہوں کی گواہی پر حکم نہیں دیتا ہے (ف اس لئے قسم کے گواہ ہی اصل سبب ہوئے اسی لئے وہی ضامن بھی ہوں گے (**ولو رجع الخ**) اور اگر فقط شرط پائے جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تو اس صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے (ف یعنی کچھ مشائخ نے کہا ہیکہ اس صورت میں شرط کے گواہ ضامن ہوں گے اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ شرط کے گواہ کسی حال میں بھی ضامن نہ ہوں گے اور یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ زیادات میں ہے (ع ک)

معنی المسئلہ الخ: معلوم ہونا چاہئے، کہ اس مسئلہ کی بنیاد وہ مسائل ہیں جو آزادی کی اور دخول سے پہلے طلاق پانے میں قسم کھانے کے ہیں (ف یعنی یہ مسئلہ ایسی صورت میں کہ زید نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہو جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا زید نے قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں تو میری اس عورت کو طلاق ہے، حالانکہ ابھی تک اس سے وطی نہیں کی ہے یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر زید نے اس عورت سے پہلے وطی کر لی ہو تو اس عورت کا مہر زید پر لازم رہے گا کیونکہ گواہوں نے اس کا کچھ نقصان نہیں کیا ہے صرف اتنا کیا ہے اس طرح اس کی بیوی سے لطف اندوزی کرنے میں رکاوٹ کر دی یا کمی کر دی ہے جس کا کچھ بھی عوض نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ اس نے پہلے وطی نہیں کی ہو تو اس وقت طلاق ثابت ہو جانے سے مفت میں اس کا نصف مہر یا متعہ دینا پڑے گا جیسے: کہ غلام کی آزادی مفت میں ہوئی ہے م۔

> توضیح: اگر گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کی تو ضمان کس پر لازم آئے گا؟ اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال المشائخ، دلائل

كتاب الوكالة

قال كل عقد جاز ان يعقده الانسان بنفسه جاز ان يوكل به غيره، لان الانسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الاحوال فيحتاج الى ان يوكل به غيره فيكون بسبيل منه دفعا للحاجة، وقد صح ان النبي عليه السلام وكّل بالشراء حكيم بن حزام وبالتزويج عمر بن ام سلمة .

ترجمہ :۔ کتاب وکالت کا بیان ہر وہ عقد یا معاملہ جسے کوئی خود کر سکتا ہو اس میں کیونکہ یہ جائز ہوتا ہے کہ اس کے کرنے کے لئے کسی دوسرے انسان کو اپنا وکیل یا قائم مقام بنادے کیونکہ انسان کے لئے کبھی ایسی حالت یا مجبوری سامنے آجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنا کوئی کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے ایسی حالت میں وہ اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے شخص کو اس کام کے پورا

کرنے کے لئے اپنا وکیل مقرر کردے لہذا اسی ضرورت کی بناء پر اسے وکیل بنانے کی گنجائش ہو جاتی ہے (وقد صح الخ) اور اس کا ثبوت صحیح حدیث سے بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ ایک مرتبہ رسول اللہؐ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو اپنے لئے ایک غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا تھا، اسی طرح عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کرنے کے لئے وکیل بنایا تھا (ف یعنی عمر بن ابی سلمہؓ نے اپنی والدہ حضرت ام المومنین ام سلمہؓ کا نکاح بطور وکیل رسول اللہؐ سے کیا تھا لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ ان کو اس کام کا ولی بنادیا گیا تھا اس کی توضیح کتاب النکاح میں گذر گئی ہے (م) یہ حدیث حضرت حکیم بن حزامؓ کی ابوداؤد میں عمر بن ام سلمہ کی حدیث نسائی میں ہے۔

توضیح: کتاب الوکالۃ، وکالت کی تحقیق رکن، شرط، حکم، صفت، ثبوت، دلائل۔

الوکالۃ واو کو فتح اور کسرہ دونوں جائز ہے، توکیل مصدر کا اسم ہے توکیل کے معنی کسی کو کسی کام کے انجام کے لئے ذمہ دار بنا دینا فقہا کے نزدیک وکالت کی صورت یہ ہوتی ہے کی آدمی اپنی ذات کے قائم مقام کسی خاص مقصد کے پیش نظر کوئی کام کرنے کے لئے دوسرے کو مقرر کردے (ع) اس کا رکن لفظ وکالت اور اس کے معنی ہیں یعنی میں نے وکیل بنایا شرط یہ ہے کہ موکل (یعنی جس نے دوسرے کو وکیل بنایا ہے) جس کام کے لئے وکیل بنایا تھا خود کو بھی اس کام کے کرنے کا پورا اختیار ہو حکم یہ ہے کہ وکیل کو جس کام کے کرنے کا پورا اختیار دیا گیا ہو تو اس کام کے پورا کرنے کا پورا حق ہو جاتا ہے صفت یہ ہے کہ وکالت ایک ایسا جائز حق ہے جس میں موکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی معزول اور علیحدہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے ثبوت بحکم عقد قرآن وحدیث واجماع وقیاس ہر طرح سے ثابت اور جائز ہے چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ف (ابعثوا اَحَدَ کُمْ بِوَرِقِکُمْ هٰذِهٖ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الآية) یعنی اصحاب کہف کے قصہ میں ہے کہ وہ لوگ جیسے ہی سو کر اٹھے آپس میں کہنے لگے کہ اپنوں میں سے ایک آدمی کو یہ روپیہ دیکر بازار بھیجو تاکہ وہ بازار سے ہم لوگوں کے لئے حلال کھانا لے آئے یہ وکالت کے معنی ہیں اور حدیث رسول اللہؐ میں ہے حضرت حکیم بن حزام وعروہ البارقیؓ کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے اور عمرو بن امیہؓ کو حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان سے نکاح کے لئے وکیل بنایا اور حضرت رویفعؓ کو حضرت میمونہؓ کے نکاح میں وکیل مقرر کیا ان کے علاوہ دوسرے بھی اثار ہیں نیز۔ رسول اللہؐ کے زمانے سے آج تک ساری امت نے اس کے جائز ہونے پر اجماع کیا ہے

قال ویجوز الوکالة بالخصومة فی سائر الحقوق لما قدمنا من الحاجة اذ لیس کل احد یهتدی الی وجوه الخصومات وقد صح ان علیا وکّل فیها عقیلا وبعد ما اسنّ وکل عبد الله بن جعفر، وکذا بایفائها واستیفائها الا فی الحدود والقصاص فان الوکالة لا تصح باستیفائهما مع غیبة الموکل عن المجلس، لانهما تندریء بالشبهات، وشبهة العفو ثابتة حال غیبة الموکل بل هو الظاهر للندب الشرعی بخلاف غیبة الشاهد لان الظاهر عدم الرجوع، وبخلاف حالة الحضرة لانتفاء هذه الشبهة، ولیس کل احد یحسن الاستیفاء فلو منع عنه ینسد باب الاستیفاء اصلا، وهذا الذی ذکرناه قول ابی حنیفة، وقال ابویوسف لا یجوز الوکالة باثبات الحدود والقصاص باقامة الشهود ایضا، وقول محمد مع ابی حنیفة وقیل مع ابی یوسف، قیل هذا الاختلاف فی غیبته دون حضرته، لان کلام الوکیل ینتقل الی الموکل عند حضوره، فصار کانه متکلم بنفسه له ان التوکیل انابة وشبهة النیابة یتحرز عنها فی هذا الباب کما فی الشهادة علی الشهادة وکما فی الاستیفاء ولابی حنیفة ان الخصومة شرط محض لان الوجوب مضاف الی الجنایة والظهور الی الشهادة، فیجری فیه التوکیل کما فی سائر الحقوق وعلی هذا الخلاف التوکیل بالجواب من جانب مَن علیه الحد والقصاص وکلام ابی حنیفة فیه اظهر، لان الشبهة لا تمنع الدفع غیر ان اقرار الوکیل غیر مقبول علیه لما فیه من شبهة عدم الامر به.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ تمام حقوق میں وکالت بالخصومۃ جائز ہے (ف یعنی نالش کرنے اور حقوق ثابت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ ہر شخص کو معاملات طے کرنے کا سلیقہ نہیں ہوتا ہے (اس لئے وقت آنے پر اپنا معاملہ طے کرنے کیلئے کسی مناسب شخص کو ذمہ دار وکیل بنادیا تھا وقد صح الخ صحیح روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنا معاملہ طے کرنے کے لئے اپنے بھائی عقیل کو وکیل بنادیا تھا (ف جس کی روایت بیہقی نے کی ہے ت (اور جب عقیلؓ کی عمر کچھ زیادہ ہو گئی تب حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن جعفر کو وکیل بنادیا اور یہی حکم تمام حقوق کو ادا کرنے اور حاصل کرنے کا ہے (ف یعنی حقوق کو ادا کرنے یا حاصل کرنے کیلئے وکیل بنانا بھی جائز ہے۔

الا فی الحد ود الخ سوائے حدود وقصاص کے اسی لئے مقدمات میں مجلس میں وکیل کے ساتھ موکل کا موجود ہونا بھی ضروری ہے اصل موکل کی غیوبت میں صرف وکیل سے معاملہ طے نہیں ہو سکتا ہے (ف یعنی اگر قاضی کی مجلس میں موکل موجود نہ ہو تو وکیل کو قصاص یا حدود حاصل کرنے کا اختیار نہ ہو گا) اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود وقصاص ایسے دو معاملات ہیں جو شبہ سے ختم ہو جاتے ہیں (**وشبہ العفو الخ**) اور موکل کی غیر حاضری میں قاتل کو معاف کرنے کا شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ موجود ہوتا تو معاف کر دیتا) بلکہ شرعاً معاف کرنا ہی مستحب ہوتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ برخلاف گواہ کے غائب ہونے کے کیونکہ بظاہر گواہ اگرچہ موجود نہیں ہے مگر وہ گواہی سے نہیں پھرا ہے (ف کیونکہ ایسے معاملے میں گواہی سے پھر جانا اس کے فاسق ہونے پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ایک مسلمان کی شان سے یہ بات خلاف توقع ہے کہ وہ بروقت گواہی دینے سے انکار کر دے۔

وبخلاف حالۃ الخ: اور بخلاف اس کے جبکہ موکل خود بھی موجود ہو تو قصاص کا حق حاصل کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنا دینا استحسانا جائز ہے کیونکہ اس حالت میں اس کے معاف کر دینے کا شبہ بھی نہیں ہوتا ہے اور ہر شخص میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ قصاص کا اپنا حق ثابت کر کے حق وصول کر سکے اس لئے اگر وکالت سے ایسے شخص کو روک دیا جائے تو قصاص حاصل کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا (**وھذا الذی الخ**) یہانتک جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہ کا قول تھا (ف اور امام مالک و امام شافعیؒ امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے (ع) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ حدود وقصاص کو ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا بھی جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ کا قول بھی مثل امام ابو حنیفہؒ کا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ابو یوسف کے ساتھ ہیں **وقیل الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس مجلس میں موجود نہ ہو لیکن اس کی موجودگی میں نہیں ہے کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کی جو بات بھی ہو گی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کی جو بات بھی ہو گی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کہی ہے۔

لہ ان التوکیل الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی صورت میں کسی کو اپنا وکیل بنانے کا مطلب اپنا قائم مقام مقرر کرنا ہوتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں قائم مقام ہونے کے شبہ سے بھی پرہیز کیا جاتا ہے جیسے کہ گواہی پر گواہی کی صورت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں۔ (ف یعنی بدلیت کا شبہ ہونے سے گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور معاف کر دینے کے شبہ کی وجہ سے قصاص حاصل کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے **ولابی حنیفہؒ الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کرنا اس جگہ صرف شرط محض ہے (قید احترازی نہیں ہے) کیونکہ حد یا قصاص کا واجب ہونا تو جرم ہونے کی طرف منسوب ہوتا ہے (ایک جرم کیا ہے تو اس کا بدلہ ہونا چاہیے البتہ جرم کے ظاہر ہونے کے لئے گواہی کا ہونا ضروری ہے اس بناء پر اس میں بھی دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہونا چاہیے جیسے کہ دوسرے حقوق میں جائز ہے (**وعلیٰ ھٰذا الخ**) اسی طرح جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دینے کے لئے وکیل مقرر کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے وکلام ابی حنیفہؒ

الخ: اس بحث میں امام ابو حنیفہؒ کا کلام زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں شبہ جواب دفعیہ کو نہیں روکتا ہے صرف اتنی سی بات ہے کہ موکل پر وکیل کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید موکل نے سے یہ حکم نہ دیا ہو۔

توضیح:۔ وکالت بالخصومہ کن کن صورتوں میں جائز ہے تفصیل، اقوال، مشائخ، دلائل

وقال ابو حنيفة لا يجوز التوكيل بالخصومة من غير رضاء الخصم الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا، وقالا يجوز التوكيل بغير رضاء الخصم، وهو قول الشافعي، ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في اللزوم، لهما ان التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضاء غيره كالتوكيل بتقاضي الديون، وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره والناس متفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاء كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الآخر بخلاف المريض والمسافر، لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك، ثم كما يلزم التوكيل عنده من المسافر يلزم اذا اراد السفر لتحقق الضرورة، ولو كانت المرأة مخدرة لم تجر عادتها بالبروز وحضور مجلس الحاكم، قال الرازي يلزم التوكيل لانها لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها لحيائها فيلزم توكيلها، قال وهذا شيء استحسنه المتأخرون.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خصم (فریق ثانی) کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زیادہ فاصلہ پر غائب ہو تو جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل مقرر کرنا جائز ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور جائز ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے البتہ لازم ہونے میں اختلاف ہے (لهما ان الخ) صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی کو اپنا وکیل مقرر کرنا اپنے ذاتی حق کو استعمال کرنا ہے اس لئے یہ کام دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ اپنا قرض وصول کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا بالاتفاق جائز ہے۔

وله ان الجواب الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مخاصم پر جواب دینا واجب ہے اس لئے ہر ایک فریق دوسرے کو کچہری میں حاضر کرتا ہے اور معاملات و مخاصمت میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہے اس وقت اگر ہم یہ کہیں کہ وکالت ہو گئی ہے تو دوسرے کو اس سے نقصان ہو جائے گا اسی لئے وکیل بنانے میں دوسرے کی رضامندی بھی ضروری ہوتی ہے جیسے کہ ایک مشترک غلام کو اگر اس کے شریک مالک نے مکاتب بنادیا تو دوسرے شریک مالک پر بھی اسے مکاتب بنادینا ضروری نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کا اپنا اختیار باقی ہی رہتا ہے (مذکور حکم تندرست شخص کے حق میں ہے) بخلاف المريض الخ: برخلاف بیمار اور مسافر کے یعنی خصم (مدعی علیہ) بیمار یا مسافر ہو تو اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں خود ان دونوں پر جواب دینا واجب نہیں ہوتا ہے (ف مگر صحیح قول یہی ہے کہ اگر مدعی سرکش ہو تو قاضی اس کی مرضی کے بغیر ہی وکالت قبول کرے ع ثم كما يلزم الخ: پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے اسی طرح اگر وہ سفر کا ارادہ کرے تو لازم آتی ہے کیونکہ یہ بھی خاص مجبوری اور ضرورت ہے (ف لیکن قاضی صرف اس کے سفر کا ارادہ ہونے سے ہی سفر کی تصدیق نہیں کرے گا بلکہ اس کے ساتھیوں سے پوچھے گا، یا اس کے وعدہ کا انتظار کرے گا (القاضی خان) یعنی اگر قاضی کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ واقعی اس کے سفر کا ارادہ ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کی وکالت کو قبول کرے گا:

ولو كانت الخ اور اگر کوئی عورت پردہ میں رہنے والی ہو یعنی اس کی عادت باہر نکلنے یا قاضی کی کچہریوں میں جانے کی عادت نہ ہو تو شیخ ابو بکر رازیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے بھی وکیل بنانا لازم ہو گا کیونکہ اگر وہ کچہری میں حاضر کردی جائے جب بھی وہ شرم کی وجہ سے اس کے منہ سے صحیح الفاظ نہیں نکل سکیں گے اور اپنا مقصد ظاہر بھی نہیں کر سکے گی اس لئے اس پر اپنا وکیل مقرر کرنا

لازم ہو جائے گا، مصنفؒ نے فرمایا اس قول کو متاخرین فقہاء نے پسند کیا ہے۔

توضیح: خصم کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا، صورت مسئلہ، تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ومن شرط الوكالة ان يكون الموكل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحكام، لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل فلابد من ان يكون الموكل مالكا ليملّكه من غيره، ويشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده، لانه يقوم مقام الموكل في العبارة فيشترط ان يكون من اهل العبارة حتى لو كان صبيا لا يعقل او مجنونا كان التوكيل باطلا، واذا وكل الحر العاقل البالغ او الماذون مثلهما جاز، لان الموكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة، وان وكل صبيا محجورا يعقل البيع والشراء او عبدا محجورا جاز، ولا يتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموكلهما، لان الصبي من اهل العبارة الا ترى انه ينفذ تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له وانما لا يملكه في حق المولى والتوكيل ليس تصرفا في حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبي لقصور اهليته والعبد لحق سيده فتلزم الموكل وعن ابي يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبي او مجنون او محجور له خيار الفسخ لانه دخل في العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقد فاذا ظهر خلافه يتخير كما اذا عثر على عيب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکالت کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ موکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کا مالک ہو اور اس کا احکام لازم ہوں اس لئے کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے اسی لئے یہ ضروری ہوا کہ موکل خود بھی تصرف کرنے کا مالک ہو تا کہ دوسروں کو اس کا مالک بنا سکے اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو معاملات اور عقود کو سمجھتا ہو اور اس کے کرنے کا ارادہ بھی ہو کیونکہ وہ مقصد اور عبارت بیان کرنے میں موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہے کہ موکل میں بولنے اور سمجھانے کی صلاحیت ہو یہانتک کہ اگر موکل ایسا نابالغ بچہ ہو جو اچھے برے کو نہ سمجھتا ہو یا وہ دیوانہ ہو تو اس کو وکیل بنانا باطل ہوگا: واذا وکل الحر: اگر آزاد عاقل بالغ نے یا ایسے غلام نے جسے کاروبار کی اجازت ہو، عبد ماذون نے، اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا تو جائز ہوگا، (ف یعنی آزاد عاقل بالغ نے آزاد عاقل بالغ کو وکیل بنادیا تو جائز ہے اس طرح اگر عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے ماذون کو وکیل بنادیا تو بھی جائز ہے اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو وکیل بنایا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ موکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل کو معاملہ بتانے کی صلاحیت موجود ہے: وان وکل الخ اور اگر موکل نے ایسے بالغ کو وکیل بنایا جو معاملات کو سمجھتا ہو مگر معاملات سے اسے روکدیا گیا ہو اس طرح ایسے مجبور غلام کو جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو وکیل بنایا تو جائز ہوگا مگر خرید وفروخت اور معاملات کے حقوق ایسے آزاد نابالغ یا غلام مجبور سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ انکے موکل سے متعلق ہوتے ہیں۔

لان الصبیؒ الخ: کیونکہ سمجھدار نابالغ کو بھی اپنا مفہوم اور غرض بیان کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عقلمند نابالغ بچوں کے معاملات اور تصرفات ان کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنے ذاتی معاملات میں تصرف کر سکتا ہے اور اسے اس کا اختیار بھی ہوتا ہے البتہ اسے صرف اپنے مولیٰ کے معاملات میں تصرف کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوتا ہے (اسی بناء پر اگر وہ غلام اپنے اوپر کسی کے قرضہ کا اقرار کرے تو اس کے مولیٰ کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی مولیٰ ذمہ دار نہ ہوگا لہٰذا اگر وہ کبھی آزاد ہو جائے تب اسے پکڑنا ہوگا) اور مولیٰ کو وکیل بنانا غلام کے لئے اگرچہ جائز ہے مگر یہ توکیل اسکے مولیٰ کے حق میں تصرف کرنا نہیں ہوتا ہے

لیکن اتنی بات ہے غلام اور نابالغ کی طرف سے اپنے اوپر

داری لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، کہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نابالغ میں تو اس کی اپنی ذات میں کچھ کوتاہی اور کمی پائی جاتی ہے (یعنی وہ ابتک بالغ نہیں ہوا ہے) اور غلام میں اس وجہ سے کہ وہ اس میں ان کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے یہ حقوق مؤکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو بائع کی حالت معلوم نہ ہو پھر معلوم ہوا کہ وہ نابالغ یا دیوانہ یا ایسا غلام ہو کہ اسے کاروباری اجازت نہ ہو تو مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ معاملہ عقد کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ اس عقد کے حقوق سب کے سب عاقد سے متعلق ہوں گے لیکن اسکے برخلاف ہوا کہ غیر سے متعلق ہو گئے اس لئے اسے اختیار ہوگا ایسے ہی جیسے کہ اگر بیع عقد کے بعد بیع میں کوئی عیب نظر آجاتا ہے تو اختیار ہوتا ہے۔

توضیح: وکالت کی شرطیں اگر آزاد عاقل بالغ نے عبد ماذون یا اپنے ہی جیسے یا عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا اگر موکل نے کسی عاقل بالغ آزاد مگر مجور کو یا عبد مجور کو وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال والعقد الذی یعقده الوکلاء علی ضربین کل عقد یضیفه الوکیل الی نفسه کالبیع والاجارة فحقوقه تتعلق بالوکیل دون الموکل، وقال الشافعیؒ تتعلق بالموکل، لان الحقوق تابعة لحکم التصرف والحکم وهو الملك یتعلق بالموکل فکذا توابعه وصار کالرسول والوکیل فی النکاح، ولنا ان الوکیل هو العاقد حقیقة لان العقد یقوم بالکلام وصحة عبارته لکونه آدمیا وکذا حکما لانه یستغنی عن اضافة العقد الی الموکل ولو کان سفیرا عنه لما استغنی عن ذلك کالرسول واذا کان کذلك کان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد به ولهذا قال فی الکتاب یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتری ویقبض المبیع ویخاصم فی العیب ویخاصم فیه، لان کل ذلك من الحقوق والملك یثبت للموکل خلافة عنه اعتبارا للتوکیل السابق کالعبد یتهب ویصطاد ویحتطب هو الصحیح قال وفی مسألة العیب تفصیل نذکره ان شاء الله تعالی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکلا جتنے بھی عقد کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ایسا عقد جسے وکیل نے خود اپنی طرف منسوب کیا ہو دوسرا وہ عقد جس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کی گئی ہے جس کا بیان اس کے بعد میں آرہا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو اس کے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہوتے ہیں اور موکل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں (ف مثلاً وکیل نے کہا کہ یہ چیز میں نے فروخت کی ہے تو اس صورت میں اس مبیع کو اسکے مشتری ہی کے سپرد کرنا اور کسی دوسرے کے اس پر دعویٰ سے خالی ہونا (کسی کا اس مال پر دعویٰ نہ ہونا وکیل ہی کے ذمہ ہوگا یا وکالت کے طور پر کوئی چیز خریدی تو اس کی قیمت سے بائع کو آزاد کر دینے کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی **وقال الشافعیؒ** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے سارے حقوق اس کے موکل سے ہی متعلق ہوں گے کیونکہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہونگے اور حکم تصرف یعنی ملکیت کا تعلق موکل سے ہے لہٰذا جو چیزیں حکم کے تابع ہونگی وہ بھی موکل سے متعلق ہونگی، اس وکیل کا حکم ایلچی یا پیام رساں اور نکاح کے وکیل جیسا ہے (ف حالانکہ خبر پہنچانے ایلچی اور نکاح کا وکیل بالاتفاق معاملے کا ذمہ دار نہیں ہوتے مثلاً زید نے ایک شخص کو یہ پیغام دے کر بھیجا کہ میں (زید) نے تمہارا گھوڑا سو روپے سے خرید اور بکر نے بھی اسے منظور کر لیا تو اس میں یہ ایلچی کسی طرف سے کسی بات کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے جیسے کہ نکاح کا وکیل بعد نکاح بلکہ اس کا موکل ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔

ولنا ان الوکیل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا حقیقت میں وکیل ہے کیونکہ ایسے معاملات کا تعلق کلام سے

ہوتا ہے اور وکیل کی عبارت کا صحیح ہونا اسلئے نہیں ہے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہے بلکہ صرف آدمی ہونے کی وجہ سے اس لئے وہی عاقد اور معاملہ کرنے والا ہوا اسی طرح حکماً بھی وہی عاقد ہے کیونکہ عاقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور وکیل موکل کی طرف سے صرف سفیر ہوتا ہے، موکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے سفیر میں ہوتی ہے پس ایسی صورت میں اس عقد کے بارے میں وکیل ہی اصل ٹھہرا اس لئے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے اس لئے کتاب قدوریؒ میں فرمایا ہے کہ یسلم المبیع الخ کہ اگر بیع کرنیکا وکیل ہوا ہو تو وہی اس بیع کو مشتری کے حوالہ کرے گا اور اس کے عوض یعنی ثمن وصول کرے گا اور اگر خریداری کا وکیل بنایا گیا ہو تو اسی وکیل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور بیع پر وہی قبضہ کرے گا اور اگر اس بیع میں کوئی عیب پایا جائے تو وہی اس کے بائع سے اس سلسلہ میں گفتگو کرے گا اور بائع سے خصومت کرے گا کیونکہ یہ ساری باتیں حقوق میں سے ہیں۔

والملك یثبت الخ اور موکل کو اس چیز کی جو ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ وکیل کی نیابت سے حاصل ہوتی ہے پہلے تو وکیل کی بنا پر جیسے اگر غلام نے کوئی ہبہ قبول کر لیا یا کوئی جانور شکار کر کے لایا یا لکڑیاں جمع کیں اور وہی قول صحیح ہے (ف جیسے کہ غلام نے کسی سے ہبہ قبول کیا تو غلام کو نائب سمجھتے ہوئے اس کے مولیٰ کو اس مال موہوب کی ملکیت حاصل ہو جائیگی

اسی طرح وکیل کا نائب ہوتے ہوئے

موکل کو ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کا مولیٰ ہی اس شکار اور ان لکڑیوں کا مالک ہوتا ہے۔

قال وفی مسئلة العیب الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے جسے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ نے بیان کر دینگے (ف یہ ہے کہ جب وکیل نے بیع میں عیب پایا تو وہ بیع جب تک اس کے قبضہ میں ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور جب وہ موکل کے حوالہ اسے کر دیگا تو اب موکل کی اجازت کے بغیر واپس نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح:۔ وکلاء جتنے عقد کرتے ہیں ان کی قسمیں تفصیل احکام اقوال مشائخ و دلائل

قال وكل عقد يضيفه الى موكله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقه تتعلق بالمؤكل دون الوكيل فلا يطالب وكيل الزوج بالمهر ولا يلزم وكيل المرأة تسليمها، لان الوكيل فيها سفير محض، الا ترى انه لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل ولو اضافه الى نفسه كان النكاح له، فصار كالرسول، وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور صدوره من شخص وثبوت حكمه لغيره، فكان سفيرا، والضرب الثانى من اخواته العتق على مال والكتابة والصلح عن الانكار فاما الصلح الذى هو جار مجرى البيع فهو من الضرب الاول، و الوكيل بالهبة والتصدق والاعارة والايداع والرهن والاقراض سفير ايضا لان الحكم فيها يثبت بالقبض وانه يلاقى محلا مملوكا للغير فلا يجعل اصيلا، وكذا اذا كان الوكيل من جانب الملتمس وكذا الشركة والمضاربة الا ان التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك للموكل بخلاف الرسالة فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عقد جسے وکیل موکل کی طرف منسوب کرتا ہے جیسے کہ نکاح خلع اور ارادہ کے ساتھ قتل کے معاملے میں صلح کرانا تو اس عقد کے حقوق سب مؤکل (اصل ذمہ دار) سے متعلق ہوتے ہیں وکیل سے نہیں ہوتے ہیں اسی لئے جو شوہر کی طرف سے وکیل ہو اس سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے نیز عورت کے وکیل پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس عورت کو اس کے شوہر تک پہنچا بھی دے، لان الوکیل الخ کیونکہ ان معاملات میں وکیل محض ایک سفیر اور قاصد کے جیسا ہوتا ہے یعنی مؤکل کی طرف سے صرف بات پہنچا دینے والا ہوتا ہے، اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ وکیل کیلئے

اس بات کے سوادوسرا چارا نہیں ہوتا ہے، کہ عقد معاملہ کو مؤکل ہی کی طرف منسوب کرے
مثلاً اس طرح کہے کہ میرے موکل نے تمہارے ساتھ نکاح
کیا کیونکہ اگر وکیل اس جملہ کو اپنی طرف منسوب کردے اسطرح سے کہ میں نے تمہارے ساتھ نکاح کیا تو یہ نکاح اس وکیل سے ہی ہو جائے گا اور موکل سے نہ ہوگا، الحاصل ان تمام معاملات میں وکیل صرف ایک قاصد اور ایلچی ہوا کرتا ہے۔

و هٰذا الان الخ: اور یہ بات یعنی وکیل کا ایک قاصد کے مانند ہونا اس وجہ سے ہے کہ ان معاملات میں جو حکم ہوتا ہے وہ سبب سے جدا ہونے کے قابل نہیں ہوتا ہے یعنی عقد سے ہی منسلک اور لازم ہوتا ہے کیونکہ جدا ہوتا ہے تو حکم کو ساقط کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں کمزوری آجاتی ہے اس لئے یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ عقد ایک شخص کرے اور اس کا حکم دوسرے کے لئے ثابت ہو، اس لئے یہ وکیل محض ایک سفیر ثابت ہوا (ف الحاصل وکیل کے نائب کی حیثیت سے موکل سے ہی وہ عقد صادر ہوا ہے اور وہ حکم موکل ہی کے لئے ہوا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حکم پہلے وکیل کے لئے ثابت ہوا پھر اس کی طرف سے وہ حکم موکل کی طرف منتقل ہو گیا پس وکیل نے سفارت کے طور پر موکل کی بات پہنچادی اس لئے وہ قاصد کے مانند ہو گیا۔

والضرب الثانی الخ: اور اس دوسری قسم کے قبیل سے یہ مسائل بھی ہیں، نمبر ۱، اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا، نمبر ۲، اپنے غلام کو مکاتب بنانے کے لئے وکیل بنایا، نمبر ۳، انکار کرنے سے صلح کرنے پر وکیل کیا، یعنی مدعی نے کسی بات کا دعویٰ کیا جس سے مدعی علیہ نے انکار کیا پھر بھی کسی طرح مدعی سے صلح کرلی اور اب یہ بات کہ وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہو تو وہ پہلی قسم سے ہے، اور ہبہ کے لئے وکیل مقرر کرنا اس طرح سے کہ مثلاً: کہ تم میرے لئے اس غلام کو زید کو ہبہ کردو اور تصدق یعنی صدقہ کرنے کے لئے وکیل بنانا مثلاً: تم میرے اس غلام کو زید کو صدقہ میں دیدو، یا عاریت پر دینے کے لئے وکیل بنانا مثلاً: تم یہ کتاب زید کو عاریت پر دیدو اور رہن کے لئے یا امانت کے لئے یا قرض کیلئے دو کیل بنانا مثلاً یہ کتاب یا یہ روپیہ فلاں شخص کے پاس رہن رکھو یا امانت کے طور پر رکھدو یا بطور قرض دیدو تو یہ وکیل بھی صرف سفیر کی حیثیت کا ہوگا، کیونکہ ان مسئلوں میں بھی قبضہ سے ہی حکم ثابت ہوتا ہے مگر قبضہ ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دوسرے کی ملکیت ہے جس سے کسی غیر کا تصرف صحیح نہیں ہوتا ہے اسی لئے ان میں وکیل کو اصل نہیں کہا جاسکتا ہے۔

و کذا اذا کان الخ اسی طرح اگر ان چیزوں کے چاہنے والوں کی طرف سے کوئی وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہی ہوگا یعنی ہبہ یا صدقہ یا عاریت مانگنے والے یا مرتہن یا قرض مانگنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی سفیر ہوگا اسی طرح اگر شرکت یا مضاربت کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنایا تو بھی وہ سفیر ہوگا، البتہ قرض لینے کے لئے وکیل بنانا باطل ہے اسی لئے اس پر موکل کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر کسی کو قرض لینے کے لئے کسی کے پاس بھیجا جائے تو وہ صحیح ہوتا ہے (ف مثلاً زید نے کسی کے پاس جا کر کہا کہ بکر نے مجھے تمہارے پاس اس لئے بھیجا کہ تم اسے اتنے روپے قرض دیدو، تو ایسا کرنا صحیح ہوتا ہے اور اگر اس نے قرض دیدیا تو بکر ہی ان کا مالک ہو جائے گا۔

توضیح:۔ عقد کی دوسری قسم اور اس کی تفصیل، اس دوسری قسم کی دوسری صورتیں اور مثالیں

قال واذا طالب الموكل المشترى بالثمن فله ان يمنعه اياه، لانه اجنبى عن العقد وحقوقه، لما ان الحقوق الى العاقد، فان دفعه اليه جاز ولم يكن للوكيل ان يطالبه به ثانيا، لان نفس الثمن المقبوض حقه وقد وصل اليه ولا فائدة فى الاخذ منه ثم الدفع اليه، ولهذا لو كان للمشترى على الموكل دين يقع المقاصة، ولو كان له عليهما دين يقع المقاصة بدين الموكل ايضا دون دين الوكيل، وبدين الوكيل اذا كان وحده يقع المقاصة عند ابى حنيفة ومحمد لما انه يملك الابراء عنه عندهما ولكنه يضمنه للمؤكل فى الفصلين.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل سے کسی نے کوئی چیز خریدی بعد میں اس کے موکل (اصل مالک نے خریدار سے ثمن مانگا تو اس خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس موکل کو رقم دینے سے انکار کردے (ف لیکن امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک خریدار اسے رقم دینے سے انکار نہیں کرسکتا ہے: لا نہ اجنبی الخ کیونکہ یہ موکل اس معاملہ اور اس کے تمام حقوق سے اجنبی ہے اس لئے کہ یہ سارے حقوق اصل عقد کرنے والے وکیل کی طرف راجع ہیں: فان دفعہ پھر بھی اگر خریدار نے موکل اصل مالک کو اس کی رقم دیدی تو جائز ہوگا (ف یعنی دینے سے رقم ادا ہوجائیگی) اس کے بعد اس کے وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس خریدار سے رقم کا دوبارہ مطالبہ کرے۔

لان نفس الثمن الخ: کیونکہ اس موکل نے جو رقم وصول کی ہے اصل میں اسی کا حق ہے جو اس کے مالک کو مل گیا ہے اور مشتری اس لئے کہ جو عقد تھا وہ حاصل ہوگیا وہ یہ کہ موکل کو اس کی رقم مل گئی اور وہ اپنا حق پاچکا ہے: ولھذا لو کان الخ اس لئے اگر اس مشتری کا اس موکل پر کچھ قرض پہلے سے باقی ہو اور چاہے تو اس رقم سے وصول ہوجائے گا: ولو کان لہ الخ اور اگر خریدار کا وکیل اور موکل دونوں پر قرض باقی ہو تو بھی موکل کے قرضہ سے مبادلہ واقع ہوجائے گا وکیل کے قرضہ سے نہیں وبدین الوکیل الخ اور اگر صرف وکیل کا قرضہ ہو تو امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک اس سے مبادلہ صحیح ہوجائے گا کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ خریدار کو اس کی قیمت سے بری کردے ولکنہ الخ لیکن بری کردینے کے بعد دونوں صورتوں میں وکیل اپنے موکل کی رقم کا ضامن ہوگا (ف یعنی اگر وکیل نے مشتری سے ثمن معاف کردیا یا وکیل کے ذمہ کے قرضہ کا بدلہ ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں وکیل پر لازم ہوگا کہ موکل کو اتنی رقم ادا کردے۔

توضیح:۔ وکیل کے ذریعہ اپنا مال فروخت کرنے کے بعد براہ راست خریدار سے قیمت وصول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب الوکالة بالبیع والشراء

فصل فی الشراء. قال ومن وکّل رجلا بشراء شیء فلابد من تسمیة جنسه وصفته او جنسه ومبلغ ثمنه لیصیر الفعل الموکل به معلوما فیمکنه الایتمار الا ان یوکله وکالة عامة فیقول ابتع لی ما رأیت لانه فوض الامر الی رأیه فای شیء یشتریه یکون ممتثلا والاصل فیه ان الجهالة الیسیرة تتحمل فی الوکالة کجهالة الوصف استحسانا، لان مبنی التوکیل علی التوسعة لانه استعانة، وفی اعتبار هذا الشرط بعض الحرج وهو مدفوع، ثم ان کان اللفظ یجمع اجناسا او ما هو فی معنی الاجناس لا یصح التوکیل وان بین الثمن، لان بذلک الثمن یوجد من کل جنس فلا یدری مراد الآمر لتفاحش الجهالة وان کان جنسا یجمع انواعا لا یصح الا ببیان الثمن او النوع لانه بتقدیر الثمن یصیر النوع معلوما وبذکر النوع تقل الجهالة، فلا یمنع الامتثال، مثاله اذا وکله بشراء عبد او جاریة لا یصح لانه یشمل انواعا فان بین النوع او الثمن کالترکی او الحبشی او الهندی او السندی او المولد جاز، وکذا اذا بین الثمن لما ذکرناه ولو بین النوع او الثمن ولم یبین صفة الجودة والردائة والسطة جاز، لانه جهالة مستدرکة ومراده من الصفة المذکورة فی الکتاب النوع وفی الجامع الصغیر من قال لآخر اشتر لی ثوبا او دابة او دارا فالوکالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة فی حقیقة اللغة اسم لما یدب علی وجه الارض وفی العرف یطلق علی الخیل والحمار والبغل، فقد جمع اجناسا وکذا الثوب لانه یتناول الملبوس من الاطلس الی الکساء ولهذا لا یصح تسمیته مهرا، وکذا الدار تشمل ما هو فی معنی الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجیران والمرافق والمحال والبلدان فیتعذر الامتثال. قال وان سمی ثمن

الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز، معناه نوعه وكذا اذا سمى نوع الدابة بان قال حمار او نحوه۔

ترجمہ:۔ باب خرید و فروخت کی وکالت کا بیان۔

فصل خریدنے کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو ضروری ہے کہ اس چیز کی جنس صفت بیان کرے یا اس کی زیادہ قیمت کی حد اسے بتادے تاکہ جس کام کے لئے اسے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو جائے اور اس حکم کی فرمان برداری لا سکے (ف اگرچہ حضرت عروہ البارقیؓ کی حدیث میں رسول اللہؐ نے صرف جنس اور مقدار ثمن بیان فرمائی ہے اور اس میں صفت کا ذکر نہیں فرمایا ہے اسی لئے استحساناً جائز ہے، اس جگہ صفت سے مراد یہ ہے کہ اسکی نوع بیان کرے مثلاً وہ ترکی یا ہندی وغیرہ ہو، حاصل یہ ہوا کہ وہ جنس وصفت بیان کریں یا جنس اور مقدار ثمن بیان کرے (م ع)۔

الاان یوکله الخ: البتہ اگر وکیل کو وکالت عامہ کیا ہو یعنی اسے پورا پورا اور عام اختیار دیدیا ہو تو اس تفصیل کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یعنی اس طرح کہے کہ جو تمہارے دل میں آئے یا پسند آئے میرے لئے خرید لو **(لانه فوض الخ)** کیونکہ موکل نے اسکی رائے کے سپرد کر دیا ہے اس لئے وہ جو چیز بھی خریدے گا اس کے حکم کے مطابق ہوگا **(والا صل فيه الخ)** اس بحث میں اصل بات یہ ہے کہ وکالت کے مسئلہ میں تھوڑی سی جہالت قابل برداشت ہوتی ہے یعنی اگر کوئی معمولی بات نہ ہو تو وکالت صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اس میں وصف مجہول ہو یہ استحسان ہے کیونکہ وکیل بنانا گنجائش پر موقوف ہے یعنی وکالت جائز کر کے لوگوں کے لئے سہولت پیدا کر دی گئی ہے کیونکہ وکالت میں اپنے کام میں دوسروں سے مدد حاصل کرنی ہوتی ہے اس وقت اگر وصف بیان کرنے کی شرط لازم کر دی جائے تو اس میں لوگوں کو تنگی اور پریشانی ہو جائیگی حالانکہ شریعت نے ایسی تنگی دور فرمادی ہے (ف لہٰذا وصف بیان کیے بغیر بھی وکالت جائز ہے۔

ثم ان کان الخ پھر اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جس میں کئی جنس شامل ہوں (جیسے چوپایا وہ کپڑا) یا ایسی چیزوں کو شامل ہو جو جنس کے معنی میں ہوں جیسے دار و گھر اور رقیق (مطلقاً غلام) تو وکیل بنانا صحیح نہ ہوگا اگرچہ رقم بیان کر دے کیونکہ ان داموں اور رقموں کے بدلے ہر جنس میں سے کوئی چیز پائی جائیگی اور موکل کی اصل مراد معلوم نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھرپور جہالت موجود ہے اور اگر ایسی جنس بیان کرے جس کے ماتحت کئی انواع مختلف الاقسام چیزیں پائی جاسکتی ہوں تو یہ وکالت اس وقت صحیح ہوگی جبکہ اس کا ثمن (رقم) یا نوع بیان کر دے کیونکہ اس رقم کے اندازے سے نوع بھی معلوم ہو جائیگی اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہو جائیگی جس سے حکم پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہیگی **(مثاله اذا الخ)** اس کی مثال یہ ہے کہ اگر غلام یا باندی کے خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ لفظ غلام یا باندی میں کئی قسمیں شامل ہوتی ہیں اب اگر قسم بھی بیان کر دی مثلاً: ترکی یا حبشی یا ہندی یا سندھی یا جائے پیدائش بیان کر دی تو جائز ہوگا، اس طرح اگر رقم کی حد بیان کر دی تو بھی اوپر ذکر ہوئی دلیل کی بناء پر جائز ہو جائے گا۔

ولوبين النوع الخ: اور اگر نوع کی صفت یا رقم بیان کر دی اور اس کا اعلیٰ ادنیٰ یا درمیانی درجہ کا ہونا کچھ بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کا بیان کرنا ضروری نہ تھا اس لئے اسے معلوم کرنے کی کوشش ایسے کام میں سمجھی جائیگی جو غیر ضروری تھی **ومراده من الصصفة الخ** اور اس کتاب میں جو لفظ صفت مذکور ہے اس سے مراد نوع ہے **(وفی الجامع الخ)** اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرے لئے ایک کپڑا یا چوپایہ (جانور) یا مکان خرید لو تو اس جملہ میں چونکہ بہت سی جہالتیں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ وکالت ہی باطل ہو گی کیونکہ لفظ دابہ کے حقیقی معنی لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر حرکت کر سکتی ہو اور عرف میں گھوڑے گدھے و خچر کو کہتے ہیں س طرح اس لفظ میں کئی جنسیں پائی جاتی ہیں **(وکذا الثوب الخ)** یہی حال کپڑے کا ہے کیونکہ وہ اطلس سے لے کر کملی تک ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بدن پر ڈالی جائے یا پہنی جائے اسی بناء پر کپڑے کا لفظ کہہ کر مہر میں بیان کرنا صحیح نہیں ہے (ف ایسی صورت میں مہر المثل لازم آتا ہے جبکہ مہر لازم ہو جائے گا **(وکذا الدر الخ)** اور

اس طرح لفظ دار بھی ایسی چیزوں کو شامل ہے جس میں بہت سی جنسوں کے معنی ہیں کیونکہ مختلف غرض پڑوسیوں کے اعتبار سے آرام کی چیزوں کے خیال محلے اور شہروں کے لحاظ سے گھروں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے موکل کے حکم کی تعمیل وکیل کے لئے ممکن نہ ہوگی (ف چنانچہ کچھ محلوں اور علاقوں میں ایک گھر قیمتی ملتا ہے تو اسی قسم کا ایک گھر دوسرے علاقے اور محلہ میں بہت کم قیمت میں بھی مل جاتا ہے اور ایک مکان میں آرام کی چیزوں کے لحاظ سے کم فائدہ کا اور دوسرے گھر میں بہت فائدوں کا بھی ہوتا ہے، الحاصل مکان اپنے اندرونی اور بیرونی سامان اور حالات کے لحاظ سے مختلف قیمتوں کا ہوا کرتا ہے۔

توضیح:۔ باب خرید و فروخت کی وکالت، فصل خریدنے کا بیان کسی کو اپنے لئے کوئی چیز خریدتے وقت کن باتوں کو بتانا چاہیے؟ کسی کو مطلقاً گھر یا جانور یا غلام یا باندی کے الفاظ کہہ کر خریداری کے لئے وکیل بنانا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

جہالتہ مستدرکتہ کہتے ہیں ایسی جہالت کو جو بعد میں معلوم ہو جاسکتی ہے السطة بروزن العظته یا العدۃ درمیانہ مصدر مثل وسطةً وعداً، عِدَةَ وعظاً، عِظَةً.

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر" موکل نے دار کہہ کر اس کی رقم بھی بیان کردی اور جنس دار کا وصف مثلاً فلاں محلہ میں ہے اور کپڑے کی رقم تخمینی رقم بھی بیان کردی تو جائز ہوگا، وصف سے مراد نوع ہے، اسی طرح اگر دابہ کہہ کر اس کی نوع بیان کردی مثلاً کہا کہ گدھا یا گھوڑا ہے تو جائز ہے۔

قال: ومن دفع الى آخر دراهم وقال اشتر لی بها طعاما فهو على الحنطة ودقيقها استحسانا والقياس ان يكون على كل مطعوم اعتبارا للحقيقة كما في اليمين على الاكل اذ الطعام اسم لما يطعم، وجه الاستحسان ان العرف املك وهو على ما ذكرناه اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء ولا عرف في الاكل فبقى على الوضع، وقيل ان كثرت الدراهم فعلى الحنطة وان قلت فعلى الخبز وان كان فيما بين ذلك فعلى الدقيق. قال: واذا اشترى الوكيل وقبض ثم اطلع على عيب فله ان يرده بالعيب مادام المبيع في يده لانه من حقوق العقد وهي كلها اليه فان سلمه الى الموكل لم يرده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقة فلا يتمكن منه الا باذنه ولهذا كان خصما لمن يدعي في المشترى دعوىً كالشفيع وغيره قبل التسليم الى الموكل لا بعده.

ترجمہ:۔ **قال: ومن دفع الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو کچھ درہم دیتے ہوئے یہ کہا کہ تم میرے لئے ان درہموں سے طعام خرید کر لے آؤ تو اس سے اس کی مراد گیہوں یا اس کا آٹا سمجھی جائیگی یہ سمجھنا استحساناً ہوگا اس میں قیاس تو یہ تھا کہ ہر ایسی چیز کو کہا جائے جو بلحاظ حقیقت کھائی جاتی ہو جیسے قسم کھانے میں لفظ طعام کہنے سے مراد ایسی چیز لی جاتی ہے جو بطور غذا کھائی جاتی ہے (ف لیکن اس میں قیاس چیز کو استحساناً قبول کیا گیا ہے یعنی مسئلہ وکالت میں طعام بولنے کی صورت میں گیہوں یا اس کا آٹا ہی مراد ہوگا، وجہ **الاستحسان الخ** استحسان مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی لوگوں کے عرف میں مشہور ہو وہی زیادہ قوی اور راجح ہوتے ہیں اور اس لفظ میں بھی عرف یہی ہے کہ اس سے گیہوں یا اس کا آٹا سمجھا جاتا ہے جس صورت میں جبکہ خرید و فروخت کے ساتھ ملا کر بولا جائے اور لفظ کھانے میں کوئی عرف نہیں ہے اس لئے وہ لفظ طعام اپنی اصل وضع پر باقی رہا **وقيل ان كثرت الخ** اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے زیادہ سے زیادہ مقدار میں درہم یا رقم دی ہو تو اس سے گیہوں کی وکالت مراد ہوگی اور اگر تھوڑی مقدار میں دیئے ہوں تو طعام سے پکی ہوئی روٹی مراد ہوگی اور اگر نہ زیادہ نہ کم بلکہ درمیانی مقدار میں ہوں تب طعام سے آٹا مراد ہوگا) ف: اور ہمارے عرف عام میں طعام سے ایسی چیز سمجھی جاتی ہے جو فی الفور غذا کے طور پر کھانے کے لائق ہو اور اسی پر فتوی ہے ع ھ)۔

قال واذاشتری الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آیا تو جب تک وہ بیع اس کے قبضہ میں ہے اسے یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو بائع کے پاس واپس کردے لانه من الخ کیونکہ اسکے سارے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہے فان سلمه الخ اور اگر اس وکیل نے بیع کو اپنے موکل کے حوالہ کردیا تو اس موکل کی اجازت کے بغیر وہ واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ وکالت کا حکم اور اس کا اثر ختم ہو چکا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اب نئی اجازت کے بغیر واپس کرنے سے موکل کا حقیقی قبضہ ختم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ وکیل کو اس کا اختیار نہیں ہے جب تک کہ خود موکل اس کی اجازت نہ دیدے لہٰذا وکیل کو صرف اپنے قبضہ میں اپنے تک ہی واپس کرنے کا اختیار ہوگا اسی لئے موکل کو بیع سپرد کرنے سے پہلے اس بیع میں جو شخص شفیع وغیرہ کے مانند اگر مدعی ہو تو وکیل اس کا مدعی علیہ ہوتا ہے یعنی وکیل ہی اس کا جواب دہ ہوتا ہے لیکن موکل کے پاس حوالہ کردینے کے بعد اختیار نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر موکل نے اپنے وکیل کو دار یا ثوب یا دابہ کہہ کر اس کے خریدنے کے لئے رقم دیدی اور اس کی نوع بھی بیان کردی، اگر کسی کو کچھ روپے دیتے ہوئے اس سے یہ کہا کہ تم طعام خرید کرلے آؤ تو طعام سے کیا چیز مراد لی جائیگی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ویجوز التوکیل بعقد الصرف والسلم لانه عقد یملکه بنفسه فیملك التوکیل به دفعا للحاجة علی مامر ومراده التوکیل بعقدالسلم دون قبول السلم لان ذلك لا یجوز، فان الوکیل یبیع طعاما فی ذمته علی ان یکون الثمن لغیره ولهذا لا یجوز فان فارق الوکیل صاحبه قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غیر قبض ولا یعتبر مفارقة الموکل لانه لیس بعاقد والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو الوکیل فیصح قبضه وان کان لا یتعلق به الحقوق کالصبی والعبد المحجور علیه، بخلاف الرسولین لان الرسالة فی العقد لا فی القبض وینتقل کلامه الی المرسل فصار قبض الرسول قبض غیر العاقد فلم یصح.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقد صرف اور عقد سلم کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایسے اعمال ہیں جنہیں موکل خود بھی کرسکتا ہے س لئے ضرورۃً دوسرے کو بھی اپنا وکیل بنا سکتا ہے اور مرادہ الخ اس جگہ مصنف کتاب کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ سلم قبول کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ وکیل بیچنے جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں وکیل ایسا بیچنے والا ہوگا کہ اس کے ذمہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کا ثمن دوسرے شخص یعنی موکل کے لئے ہو حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے فان فارق الخ اب اگر عقد صرف یا سلم میں قبضہ سے پہلے وکیل اور اس کے ساتھ معاملہ کرنے والا ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ قبضہ کے بغیر ہی جدائی پائی گئی ولایعتبر الخ اس مسئلہ میں موکل کے جدا ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ خود عقد نہیں کرتا اور عقد ہونے کی وجہ سے اس شخص کا قبضہ واجب ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہوتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں عاقد وکیل ہے اس لئے وکیل کا ہی قبضہ صحیح ہوگا اگرچہ وکیل ایسا شخص ہو جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے ہیں مثلاً نابالغ یا ایسا غلام جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو بخلاف الرسولین الخ بخلاف قاصدوں کے کیونکہ قاصد تو صرف عقد سلم یا عقد صرف کرنے کے لئے بھیجا جاتا ہے نیز اس قاصد کا کلام اس کے بھیجنے والے سے متعلق ہوتا ہے اس طرح یعنی بھیجنے والا خود باتیں کررہا ہے اس لئے اسے عاقد نہیں کہا جاسکتا ہے لہٰذا قاصد کا قبضہ کرنا اس شخص کیطرح ہوا جو عاقد نہ ہو اس لئے اس کا قبضہ صحیح نہ ہوا

توضیح: عقد صرف اور عقد سلم کرنے یا اسے قبول کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنے کا حکم

عقد سلم یا صرف کے وکیل اور موکل اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے دونوں ان کے موکل اس پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: واذا دفع الوكيل بالشراء الثمن من ماله وقبض المبيع فله ان يرجع به على الموكل لانه انعقدت بينهما مبادلة حكمية ولهذا اذا اختلفا في الثمن يتحالفان ويرد الموكل بالعيب على الوكيل وقد سُلّم المشترى للموكل من جهة الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت اليه وقد علمه الموكل فيكون راضيا بدفعه من ماله، فان هلك المبيع في يده قبل حبسه هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد الموكل فاذا لم يحبسه يصير الموكل قابضا بيده، وله ان يحبسه حتى يستوفي الثمن لما بينا انه بمنزلة البائع من الموكل، وقال زفر ليس له ذلك لان الموكل صار قابضا بيده فكانه سلمه اليه فيسقط حق الحبس قلنا هذا مما لا يمكن التحرز عنه فلا يكون راضيا بسقوط حقه في الحبس على ان قبضه موقوف فيقع للموكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه، فان حبسه فهلك كان مضمونا ضمان الرهن عند ابي يوسف وضمان البيع عند محمد وهو قول ابي حنيفة وضمان الغصب عند زفر لانه منع بغير حق لهما انه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه ولابي يوسف انه مضمون بالحبس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الرهن بعينه بخلاف المبيع لان البيع ينفسخ بهلاكه وههنا لا ينفسخ اصل العقد، قلنا ينفسخ في حق الموكل والوكيل كما اذا رده الموكل بعيب ورضي الوكيل به.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل نے یعنی جس شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے اس نے جیب سے اس کی رقم ادا کر دی پھر بیع اور قبضہ کر لیا تو اسے اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ رقم اپنے موکل سے وصول کر لے (ف اور اس وقت یہ خیال نہیں کیا جائے گا کہ اس وکیل نے بطور احسان اپنی طرف سے رقم ادا کر دی ہے۔

لانه انعقدت الخ کیونکہ ان دونوں یعنی وکیل اور موکل کے درمیان حکماً لین دین کا معاملہ طے پا چکا ہے اسی واسطے اگر وکیل اور موکل کے درمیان اس کی رقم کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے تو ان دونوں سے اسی طرح قسم لی جاتی ہے جس طرح ایک بائع اور مشتری سے قسم لی جاتی ہے اور اگر مبیع میں کوئی عیب نکل آئے تو موکل اس مال کو اپنے وکیل کو پاس واپس کر دیتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں وکیل کی طرف سے مبیع اس کے موکل کے حوالہ کر دی گئی ہے یہ وکیل اپنی رقم موکل سے واپس مانگ لے گا اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب مبیع کے سارے حقوق وکیل کے ذمہ تھے اور موکل اس بات کو جانتا تھا اور راضی بھی ہو گیا تھا کہ وکیل اپنی طرف سے پہلے رقم ادا کر دے (ف اور موکل یہ بات جانتا تھا کہ بیع کے معاملہ کرنے کے بعد ایک خریدار پر یہ لازم آ جاتا ہے کہ مال کی رقم بائع کو ادا کر دے اور یہاں مشتری کا وکیل اس کا ذمہ دار ہے اس لئے موکل اس پر راضی تھا کہ اس کا وکیل اپنی جیب سے رقم پہلے ادا کر دے اب جبکہ وکیل نے اپنے موکل کی رضامندی سے رقم ادا کر کے اس پر احسان کر دیا تو بعد میں یقیناً اپنے موکل سے ادھار رقم واپس مانگ سکتا ہے اور جبتک کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیع کو اپنے پاس روک کر کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیع کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا پورا اختیار ہو گا۔

فان هلك الخ اب اگر خریدا ہوا مال وکیل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے حالانکہ اس وکیل نے اپنے موکل کے مطالبہ پر اس مال کو روک کر نہیں رکھا تھا یعنی موکل کو دینے سے انکار نہیں کیا تھا تو وہ مال موکل سے برباد ہونا سمجھا جائے گا اور موکل کے ذمہ سے وکیل کی رقم ساقط نہ ہو گی **لان يده الخ** کیونکہ اس وقت وکیل کا ہاتھ اور اس کا قبضہ اس کے موکل کے ہاتھ

اور قبضہ کے حکم میں ہے اور جب وکیل نے وہ مال اپنے موکل کے حوالے کرنے سے انکار نہیں کیا لہٰذا وہ موکل اپنے اس وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس پر قابض سمجھا جائے گا (ف اس طرح یہ کہا جائے گا کہ وہ مال موکل ہی کے قبضہ میں برباد ہوا اور اسی موکل کا مال ضائع ہوا لہٰذا اس کی پوری رقم اس پر لازم آجائیگی اسی طرح وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ جب تک وہ موکل اس مال کی رقم اسے ادا نہ کردے اس وقت تک وہ کل مال اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ ہم نے یہ بات پہلے بھی بتادی ہے کہ وکیل اب اپنے موکل کے پاس اس مال کو فروخت کرنے والا ہے)۔

وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس کا موکل اس مال پر پہلے ہی قابض ہو چکا ہے یعنی وکیل نے وہ مال موکل کے حوالہ کردیا ہے لہٰذا اب دوبارہ وکیل کو اس مال کو روکے رکھنے کا حق باقی نہ رہا (ف امام شافعیؒ اور امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے قلنا ھٰذا الخ جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسی بات ہے کہ اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے وکیل اپنے روکنے کا حق ختم کرنے پر بھی راضی نہ ہوگا اس کے علاوہ وکیل کا قبضہ ہنوز موقوف ہے اس لئے اگر اس وکیل نے اپنے موکل کو وہ مال دینے سے انکار نہیں کیا اور روک کر نہیں رکھا تب موکل کا ہو جائے گا اور اگر روک کر رکھ لیا تو وہ خود اس کا ہو جائے گا فان حبسہ الخ پس اگر وکیل نے اس مال کو اپنے پاس روک لیا اور اپنے موکل کو نہیں دیا پھر وہ مال اس کے پاس ہی ضائع ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مال (مبیع) رہن رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کے لئے رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہوگا امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک غصب کیے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہوگا کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک ناحق روکا ہوا مال ہے (ف: جواب یہ ہے کہ اسے روکنے کا حق ہے)۔

لھما انہ الخ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت وکیل ایسا ہے گویا اس نے موکل کو وہ مال فروخت کردیا ہے اس لئے اس وکیل کو بائع کی حیثیت سے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے اپنا مال روکنے کا پورا حق حاصل ہے اس بناء پر اس مال کے ضائع ہو جانے سے اس کی رقم بھی ضائع ہو جائیگی ولابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنا مال روکے رکھنے کی وجہ سے وہ مبیع اب ضمانت میں داخل ہو گئی ہے حالانکہ پہلے ضمانت میں نہ تھی اور رہن رکھنے کے معنی بھی بالکل یہی ہوتے ہیں

بخلاف المبیع الخ بخلاف مبیع کے کہ اس کے ضائع ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے حالانکہ یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جیسے کہ مرتہن اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے مال مرہون کو روکتا ہے پھر اس مال کے ضائع ہو جانے پر اس کا وہ قرض ختم یا منہا ہو جاتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی وکیل نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکا تو یہ مبیع بھی اس مال مرہون کے مانند ہو گئی اور مبیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ اگر بائع نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے بیع کو روک لیا اور وہ ضائع ہو گئی تو اس بائع کا مال ضائع ہو گیا اور عقد بیع ختم ہو گئی مگر یہاں اصل بیع ختم نہیں ہوتی ہے قلنا ینفسخ الخ ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں بیع ختم ہوتی ہے جیسے موکل نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کی اور وکیل راضی ہو گیا۔

توضیح: اگر وکیل نے اپنے موکل کے کہنے کے مطابق اس کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی تو کیا وہ اپنی لگائی رقم وصول کرنے کے لئے اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے، پھر اگر اسکے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال وکیل یا موکل میں سے کس کا ضائع ہوگا؟

قال: واذا وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا بدرهم من لحم يباع منه عشرة ارطال بدرهم لزم الموكل منه عشرة بنصف درهم عند ابى حنيفة وقالا يلزمه العشرون بدرهم، وذكر فى بعض النسخ قول محمد مع قول ابى حنيفة ومحمد لم يذكر الخلاف فى الاصل لابى يوسف انه امره بصرف الدرهم فى اللحم وظن ان سعره عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده خيرا، وصار كما اذا وكله ببيع عبده بالف فباعه بالفين، ولابى حنيفة انه امره بشراء عشرة ولم يأمره بشراء الزيادة فنفذ شراؤها عليه، وشراء العشرة على الموكل بخلاف ما اذا استشهد به لان الزيادة هذه بدل ملك الموكل فتكون له بخلاف ما اذا اشترى ما يساوى عشرين رطلا بدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاجماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الآمر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم اس کے عوض دس رطل گوشت خرید کرلادو، پس اس وکیل نے ایک ہی درہم سے ایسے بیس رطل گوشت خرید کرلایا جو عموماً دس ہی رطل ملا کرتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں سے موکل کے ذمہ دس رطل نصف درہم کے عوض ہوگا اور باقی نصف درہم واپس کرنا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس ایک درہم کے عوض پورے بیس رطل موکل کے ہو جائینگے **وذكر فى** الخ بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن خود امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاصل میں یہ اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

لابى يوسف الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے یہ ایک درہم اس وکیل کو دے کر گوشت خریدنے میں خرچ کردینے کا حکم دیا ہے اور اپنی سمجھ اور اندازہ کے مطابق یہ کہا کہ دس رطل ہی اس سے گوشت مل سکتا ہے وہ تم خرید لینا مگر وکیل نے جب اس درہم کے عوض بیس رطل خرید لیا تو اسنے موکل کے ساتھ بہتری اور خیر خواہی کا کام کر دیا **وصار كما** الخ اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے وکیل کو اپنا غلام دیتے ہوئے یہ کہا کہ میرے اس غلام کو ایک ہزار کے عوض بیچ دو مگر اس نے غلام کو دو ہزار میں بیچ دیا (ف تو بالاتفاق ایسا کرنا موکل کے حق میں جائز ہوگا)۔

ولابى حنيفة اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو صرف دس رطل خریدنے کا حکم دیا ہے اور زائد خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے اس لئے زائد کی خریداری اسکے ذمہ نہیں بلکہ خود وکیل کے ذمہ ہوگی **بخلاف ما** الخ بخلاف اس مسئلہ کے جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنی گواہی میں پیش کیا ہے (ف کہ اس نے ہزار درہم کے بدلہ بیچنے کا حکم دیا تھا مگر اس نے دو ہزار درہم میں فروخت کر دیا کہ یہ صحیح ہو کر موکل ہی کے ذمہ میں ہوتا ہے) **لان الزيادة** الخ کیونکہ یہاں جو کچھ زیادہ مال ہے وہ موکل کے ملک کا عوض ہے اسلئے جو زیادتی ہوئی وہ بھی موکل کی ملکیت ہوگی (ف یعنی وہ غلام موکل کا مملوک تھا اس کے بدلہ دو ہزار درہم ملے ہیں اس لئے یہ بھی موکل ہی کے ہوئے یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ گوشت جسے ایک درہم میں بیس رطل خریدا ہے وہ عام طور پر ایک درہم میں دس ہی رطل ملتا ہے۔

بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر ایک درہم میں ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم میں بیس رطل ہی ملتا ہے (ف یعنی وہ خراب اور بالکل دبلے یا بوڑھے جانور کا ہو تو بالاتفاق اس وقت دس رطل اسی وکیل کا خود اپنی ذات کے لئے خریدا ہوا کہا جائے گا اور موکل اسکا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ موکل کے کہنے کا مطلب تو یہ تھا کہ وہ اچھے اور موٹے جانور کا اچھا گوشت لائے جبکہ اس کا لایا ہوا گوشت بالکل ہی خراب اور بدمزہ ہے جس سے اس موکل کا مقصد حاصل نہ ہوا ہے (ف اس طرح وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی)۔

توضیح:۔ ایک شخص نے اپنے وکیل کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ تم اس کے عوض دس

رطل گوشت لے آؤ مگر وکیل نے اس کے عوض بیس رطل گوشت لایا تو اس زیادتی کا مالک کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو وكله بشراء شيء بعينه فليس له ان يشتريه لنفسه، لانه يؤدي الى تعزير الآمر حيث اعتمد عليه، ولان فيه عزل نفسه ولا يملكه على ما قيل الا بمحضر من الموكل، فلو كان الثمن مسمى فاشترى بخلاف جنسه او لم يكن مسمى فاشترى بغير النقود او وكل وكيلا بشرائه فاشترى الثاني وهو غائب يثبت الملك للوكيل الاول في هذه الوجوه، لانه خالف امر الآمر فنفذ عليه، ولو اشترى الثاني بحضرة الوكيل الاول نفذ على الموكل الاول لانه حضره رأيه فلم يكن مخالفا. قال :وان وكله بشراء عبد بغير عينه فاشترى عبدا فهو للوكيل الا ان يقول نويت الشراء للموكل او يشتريه بمال الموكل، قال: رضي الله عنه هذه المسألة على وجوه، ان اضاف العقد الى دراهم الآمر كان للآمر وهو المراد عندي بقوله او يشتريه بمال الموكل دون النقد من ماله، لان فيه تفصيلا وخلافا وهذا بالاجماع وهو مطلق، وان اضافه الى دراهم نفسه كان لنفسه حملا لحاله على ما يحل له شرعا او يفعله عادة اذ الشراء لنفسه باضافة العقد الى دراهم غيره مستنكر شرعا وعرفا، وان اضافه الى دراهم مطلقة فان نواها للآمر فهو للآمر، وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان يعمل لنفسه ويعمل للآمر في هذا التوكيل. وان تكاذبا في النية يحكم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة على ما ذكرنا وان توافقا على انه لم تحضره النية قال محمد هو للعاقد لان الاصل ان كل واحد يعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغيره ولم يثبت وعند ابي يوسف يُحكَّم النقد فيه لان ما اوقعه مطلقا يحتمل الوجهين، فيبقى موقوفا فمن اى المالين نقد فقد فعل ذلك المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما يحتمل النية للآمر وفيما قلناه حمل حاله على الصلاح كما في حالة التكاذب والتوكيل بالسلم في الطعام على هذه الوجوه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کوئی متعین چیز خریدنے کا وکیل بنائے تو وہ وکیل اس چیز کو اپنی ذات کے لئے نہیں خرید سکتا ہے کیونکہ اگر اسے اس کی اجازت ہو تو اس موکل کو دھوکا میں رکھنا ہوگا کیونکہ اسے وکیل بنا کر موکل نے اس پر اطمینان کر لیا ہے، اگر وکیل کو خود خریدنا ہو تو اسے چاہئے کہ خود کو اس کی وکالت سے معزول کر لے حالانکہ بعض علماء کے نزدیک از خود معزول ہو جانے کی وکیل کو اجازت نہیں ہے ہاں اگر موکل کو اس بات سے باخبر کر دیا ہو پھر معلوم ہونا چاہیے کہ اگر موکل نے خریداری کے لئے قیمت کی حد مقرر کر دی لیکن وکیل نے اس کے خلاف دوسری جنس خرید لی یا ثمن بیان نہیں کیا یا اس وکیل نے نقد رقم دینے کی بجائے کوئی دوسری چیز دے کر وہ چیز خرید لی یا وکیل نے خود نہ خرید کر دوسرے شخص کو اس کام کا وکیل بنا دیا اور اس دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کے غائبانہ میں وہ چیز خرید لی تو ان تمام صورتوں میں وہ چیز پہلے وکیل کی ملکیت ہو گی یعنی موکل کا اس سے تعلق نہ ہوگا کیونکہ اس نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس لئے اس خریداری کا حکم پہلے وکیل پر نافذ ہوگا، البتہ اگر دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں خریداری کی ہو تو اس خریداری کا تعلق پہلے موکل سے ہوگا کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے بھی پائی گئی اسی بناء پر پہلا وکیل اپنے وکیل کے حکم کا مخالف نہ ہوا (ف اور وکیل جب اپنے موکل کے حکم کے خلاف کام کرتا ہے تو خرید و فروخت وغیرہ کا جو بھی تصرف ہو اس کا ذمہ دار اسی وکیل کو کہا جاتا ہے موکل سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

قال :وان وكله الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے کسی غیر معین غلام کے خریدنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد وکیل نے ایک غلام خریدا تو وہ غلام اسی وکیل کا ہوگا البتہ اگر وہ یہ کہے کہ اس کے خریدتے وقت میں نے اپنے موکل

کے لئے خریدنے کی نیت کی تھی، یا وکیل اسی موکل کے مال سے ہی خرید لے (یعنی وہ اس طرح کہے کہ میں نے فلاں شخص کے روپے سے خریدا ہے تو یہ اسی موکل کا ہوگا۔

قال: الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع کو موکل کے درہموں کی طرف منسوب کیا ہو تو وہ بیع اسی موکل کی ہو جائیگی، اس جگہ مصنف نے جو فرمایا ہے کہ یا تو مبیع موکل کے مال سے خریدی اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ صرف موکل کے مال کی طرف منسوب کیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ واقعۃً موکل کے مال سے خریدا بھی گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے لیکن اس حکم پر تمام علماء کا اتفاق ہے حالانکہ قدوریؒ میں اسے مطلق رکھا ہے، اور اگر وکیل نے اپنے ذاتی درہموں کی طرف اس کی نسبت کی ہو تو یہ خریداری اس کی اپنی ذات کے لئے ہوگی تاکہ اس کے حال کو ایسی چیز کی طرف منسوب کریں جو اس کے لئے شرعاً بھی حلال ہو اور عادۃً بھی حلال ہو، کیونکہ اپنی ذات کے لئے اس طرح خریدنا کہ خریداری کی نسبت دوسرے شخص کے درہموں کی طرف ہو وہ شرعاً اور عرفاً ہر طرح ناپسندیدہ اور مستنکر یعنی بہت بری حرکت ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے معاملہ کو مطلق درہم کی طرف منسوب کیا ہو تو اس طرح سے کہ میں نے یہ غلام سو درہم میں خریدا مگر یہ نہیں کہا کہ اپنے سو درہم یا موکل کے سو درہموں سے خریدا ہے اس صورت میں اگر اس نے موکل کو دینے کی نیت سے خریدا ہے، تو یہ غلام موکل کے لئے ہوگا اور اگر اس نے اس غلام کو اپنے پاس رکھنے کی نیت سے خریدا ہو تو وہ اسی کا ہوگا، کیونکہ ایسی وکالت میں یعنی کسی غیر معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی چیز کو اپنے ہی لئے خریدے یا اپنے موکل کے لئے خرید لے اگر اس صورت میں وکیل و موکل نے ایک دوسرے کو جھٹلایا یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام اپنے لئے خریدا ہے اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرے لئے خریدا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق جس درہم سے خریدا گیا ہے اسی کو حکم یعنی فیصلہ کن ٹھہرایا جائے گا اگر وہ وکیل کے ذاتی درہم سے خریدا گیا ہے تو وکیل کا ہوگا اور اگر موکل کے دیئے ہوئے درہم سے خریدا گیا ہو تو موکل کا ہو جائے گا کیونکہ یہ مال ہی ظاہری طور پر دلیل ہے کہ وہ مبیع جس کے لئے تھی اس کے درہم سے خریدی گئی ہے، اور اگر وکیل و موکل دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ خریدتے کے وقت کوئی خاص نیت نہیں تھی مگر غلام کے بارے میں اختلاف باقی ہو اس لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس وکیل یعنی معاملہ کرنے والے کا ہوگا، کیونکہ ایسے معاملہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر شخص جو کوئی کام کرتا ہے سب سے پہلے اپنے ہی لئے کرتا ہے سوائے اس صورت کے کہ وہ خود یہ کہدے کے یہ کام فلاں کے لئے کیا ہے، یہاں ایسی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ اس نے اپنے موکل کے لئے خریدا ہے تو اصل قاعدہ کے مطابق یہ کام یعنی غلام کی خریداری خود اسی وکیل کے لئے ہوئی ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کے مال سے خریدا گیا ہے اسی کا وہ ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو، یعنی اس نقد کو حاکم بنایا جائے گا کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق کیا ہے اس میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ اپنے ہی لئے کیا ہے یا دوسرے کے لئے اس وقت تک یہ کام موقوف رہا، پس جس شخص کے مال سے اس نے عوض ادا کر دیا ہو تو موقوف کام کو اسی شخص کے لئے کر دیا یعنی اگر اپنے مال سے ادا کیا ہے تو خود اپنے لئے خریدا اور اگر موکل کے مال سے عوض دیا ہے تو موکل ہی کے لئے خریدا ہے، اس میں احتیاط بھی ہے کیونکہ جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ خریداری کے وقت کوئی نیت نہیں تھی تو اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اپنے موکل کے لئے نیت کر لی ہو اور شاید اسی کے درہم سے خریدا بھی ہو (بعد میں نیت بدل گئی اور اپنے لئے اسے پسند کر لیا ہو) مال کو حاکم اور فیصلہ بنانے کے بارے میں ہم نے جو کچھ کہا کہ اس میں یہ ایک بات بھی ضروری ہے کہ وکیل کی مالی حیثیت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہوگا۔ (کہ شاید موکل کی نیت ہو اگر ایسا ہو کہ موکل کا مال خرچ کر دینے کے بعد اپنی نیت کر لینے سے وکیل غاصب ہو جائے گا اسی لئے اس کی شرط لگائی گئی ہے کہ جس کا مال ہو غلام بھی اسی کا ہوگا اس سے وکیل کے حق میں بھلائی ہوگی) جیسے: کہ اس صورت میں کہ دونوں کے درمیان اختلاف ہونے کی

صورت میں یہی حکم دیا گیا کہ جس کا مال خرچ کیا گیا ہو غلام بھی اسی کا ہو گا، معلوم ہونا چاہیے کہ غلہ کی بیع سلم کرنے میں وکیل مقرر کرنے میں بھی یہی صورتیں ہیں (ف کیونکہ سلم میں غلہ معین نہیں ہے پس جب وکیل نے بیع سلم کا معاملہ طے کر لیا تو دیکھا جائے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا موکل کے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا مطلق رکھا ہے، پھر مال مطلق ہونے کی صورت میں اس کی کچھ نیت تھی یا نہیں، اگر نیت تھی تو اپنے لئے تھی یا موکل کے لئے یا دونوں نے نیت کے بارے میں اختلاف کیا، اور اگر نیت ہونے پر دونوں ہی متفق ہوں تو آخری اختلاف اجتہادی ہے م ع۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کوئی معین یا غیر معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے لئے خرید سکتا ہے کن صورتوں میں ایسا خریدا ہوا غلام وکیل ہی کے لئے ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، اگر وکیل اور موکل کے درمیان خریدے ہوئے غلام کے بارے میں نیت کا اختلاف ہو گیا ہو، غلہ کی بیع سلم کرنے، میں وکیل کرنے میں کتنی صورتیں ہوتی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن امر رجلا بشراء عبد بالف فقال قد فعلت ومات عندی وقال الآمر اشتریته لنفسك فالقول قول الآمر، فان کان دفع الیه الالف فالقول قول المأمور، لان فی الوجه الاول اخبر عما لا یملك استینافه وهو الرجوع بالثمن علی الآمر وهو ینکر والقول للمنکر وفی الوجه الثانی هو امین یرید الخروج عن عهدة الامانة فیُقبل قوله، ولو کان العبد حیا حین اختلفا ان کان الثمن منقودا فالقول للمامور لانه امین وان لم یکن منقودا فکذلك عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ، لانه یملك استیناف الشراء، فلا یتهم فی الاخبار عنه وعند ابی حنیفةؒ القول للآمر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأی الصفقة خاسرة الزمها الآمر، بخلاف ما اذا کان الثمن منقودا لانه امین فیه فیُقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن فی یده ههنا، وان کان امره بشراء عبد بعینه ثم اختلفا والعبد حی فالقول للمامور سواء کان الثمن منقوداً او غیر منقود، وهذا بالاجماع لانه اخبر عما یملك استینافه ولا تهمة فیه لان الوکیل بشراء شیء بعینه لا یملك شراء ہ لنفسه بمثل ذلك الثمن فی حال غیبته علی ما مر بخلاف غیر المعین علی ما ذکرناه لابی حنیفةؒ.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ ایک ہزار درہم سے ایک غلام خرید لو یعنی اس کو اپنا وکیل بنایا) اس کے بعد وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام تمہارے لئے خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اپنے لئے خریدا تھا اس وقت موکل کی بات قبول کی جائیگی، اور اگر موکل نے اس کی رقم اسے واپس دے دی ہو تو وکیل کی بات مانی جائے گی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے ایسی بات کہی ہے کہ جس کو اب دوبارہ نہیں کیا جا سکتا ہے یعنی مؤکل سے رقم واپس لینا حالانکہ مؤکل اس کا منکر ہے اس قاعدہ کی وجہ سے جو منکر ہو اسی کی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے فارغ ہونا چاہتا ہے اس لئے اس کی بات کا اعتبار ہو گا۔

ولو کان العبد الخ: اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت دونوں نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا تھا اس وقت وہ غلام زندہ تھا اور اس کی رقم دے دی گئی ہو تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی، کیونکہ اس صورت میں وہ امین ہے اور اگر رقم ابھی نہ دی گئی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ مستقل طور پر ایک دوسرا غلام خرید سکتا ہے اسی بناء پر اس کی خبر دینے کے سلسلے

میں اس پر تہمت نہیں لگے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موکل کی بات قبول کی جائے گی کیونکہ یہ تہمت کا موقع ہے اس طرح سے کہ شاید اس نے پہلے غلام کو اپنے لئے خریدا لیکن جب اسے یہ احساس ہوا کہ خریدنے میں مجھے نقصان ہوا ہے یعنی میں نے زیادہ قیمت دے دی ہے اب اسے موکل کے نام ڈال دیا بخلاف اس کے کہ جب اس کی رقم نقد دے دی گئی ہو تو کچھ تہمت کا موقع نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وکیل امین ہوگا اسی لئے اسی وکیل کا قول قابل قبول ہوگا اور جس صورت میں رقم نہ دی ہو تو وکیل کی امانت میں کوئی رقم نہ ہوگی اس لئے وہ امین نہیں ہوگا۔

وان کان امرہ الخ اور اگر موکل نے اپنے وکیل کو کسی معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو تو ایسی حالت میں کہ غلام زندہ موجود ہو دونوں نے آپس میں اختلاف کیا تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی خواہ اس نے نقد رقم ادا کر دی ہو یا نہ کی ہو یہ حکم بالاتفاق ہے کیونکہ اس نے ایسی بات کہی ہے جس کو دوبارہ کرنا ممکن ہے اور اس میں کسی قسم کی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جس وکیل کو کسی معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ مؤکل کے غائبانہ میں اسی رقم کے اندازے کے عوض خود اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا برخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام محمدؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے بتا دیا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا پھر وکیل نے موکل سے کہا کہ میں نے وہ غلام خرید لیا تھا مگر میرے پاس آکر وہ مر گیا ہے اور مؤکل نے کہا کہ وہ تو تم نے اپنے لئے خریدا تھا اور اگر مؤکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور غلام کی موجودگی میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال: لآخر بعني هذا العبد لفلان فباعه ثم انكر ان يكون فلان امره ثم جاء فلان وقال انا امرته بذلك فان فلانا يأخذه، لان قوله السابق اقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الانكار اللاحق فان قال: فلان لم آمره لم يكن ذلك له، لان الاقرار ارتد برده، قال الا ان يسلمه المشترى له فيكون بيعا عنه وعليه العهدة لانه صار مشتريا بالتعاطي كمن اشترى لغيره بغير امره حتى لزمه ثم سلمه المشترى له، ودلت المسألة على ان التسليم على وجه البيع يكفي للتعاطي وان لم يوجد نقد الثمن وهو يتحقق في النفيس والخسيس لاستتمام التراضي وهو المعتبر في الباب.

ترجمہ:۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں شخص کے لئے میرے اس غلام کو بیچ دو اور اس نے بیچ دیا پھر اس بات سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اس کو حکم کیا تھا پھر وہی شخص آیا اور کہا کہ میں نے اس کو اس کام کا حکم دیا تھا تو وہ شخص اس غلام کو لے لے گا کیونکہ اس کی پہلی بات سے اس کے وکیل بنانے کا اقرار ثابت ہوتا ہے اس لئے اب انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف: یعنی مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اس غلام کو خالد کے ہاتھ بیچ دو مطلب یہ ہے کہ خالد نے مجھے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں یہ غلام اس (خالد) کے لئے خرید لوں اس گفتگو کے بعد بکر نے اپنا غلام اس کے ہاتھ بیچ دیا پھر زید نے خرید لینے کے بعد اس بات سے انکار کر دیا یعنی مجھے خالد نے کسی بات کا کوئی حکم نہیں دیا تھا وہ تو میں نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے اب اگر خالد نے آکر اس کی تصدیق کر دی کہ ہاں میں نے اسے کہا تھا تو اس کو اختیار ہوگا کہ خریدا ہوا غلام اس سے لے لے اور زید کے انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

فان قال فلان الخ اور اگر فلاں شخص نے آکر یہ کہدیا ہے کہ میں نے اس کو خرید لینے کا حکم نہیں دیا تھا تو وہ خریدے ہوئے

غلام کو نہیں لے سکتا کیونکہ اس کے انکار کر دینے سے اس کے اقرار کا رد ہو گیا تھا: قال الاان الخ امام محمد نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر اقرار کرنے والا خریدار خود اسکے حوالے کر دے تو حوالہ ہو سکتا ہے اس صورت میں یہ حوالہ خریدار کی طرف سے بیع کرنے کا ہو گا اور وہی ذمہ دار ہو گا۔

لانه صار الخ کیونکہ یہ بیع تعاطی ہوئی ہے یعنی ہاتھوں ہاتھ لینے کے طور پر خریدی ہوئی جیسے: کسی نے دوسرے کے حکم کے بغیر اس کے لئے کوئی چیز خریدی اور وہ خریدار کے ذمے لازم ہوئی یعنی خریدار کی ہو گئی پھر جس شخص کے لئے خریدی تھی اس کے حوالے کر دی تو یہ ایک نئی بیع ہو گی اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ بیع تعاطی کی صورت میں اگر فروخت کے طور پر حوالے کیا ہو تو یہ بیع تعاطی ہونے کے لئے کافی ہے اگرچہ اس کی قیمت اور رقم نہ پائی جائے یہ حکم قیمتی چیز اور معمولی چیز دونوں کے لئے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں فریق کی طرف سے پورے طور پر رضامندی پائی گئی اور معاملہ بیع میں اسی رضامندی کا اعتبار ہے۔

توضیح: کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے اس غلام کو فلاں شخص کے لئے بیچ دو اور اس نے بیچ دیا بعد میں اس شخص نے آکر اس کے کہنے کی تصدیق کی یا تکذیب کی پھر زید نے کہا کہ میں نے وہ غلام اپنے لئے خریدا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن امر رجلا بان يشترى له عبدين باعيانهما ولم يسم له ثمنا فاشترى له احدهما جاز، لان التوكيل مطلق فيجرى على اطلاقه وقد لايتفق الجمع بينهما في البيع الا فيما لا يتغابن الناس فيه لانه توكيل بالشراء وهذا كله بالإجماع ولو امره بان يشتريهما بالالف وقيمتهما سواء فعند ابى حنيفةؒ ان اشترى احدهما بخمس مائة او اقل جاز فان اشترى باكثر لم يلزم الآمر، لانه قابل الالف بهما وقيمتهما سواء بينهما نصفين دلالة فكان آمراً بشرىٰ كل واحد منهما بخمسمائة ثم الشراء بها موافقة باقل منها مخالفة الى خير وبالزيادة الى شر قلت الزيادة او كثرت فلا يجوز الا ان يشترى الباقي ببقية الالف قبل ان يختصما استحسانالان شرى الاول قائم وقد حصل غرضه المصرّح به وهو تحصيل العبدين بالالف وما ثبت الانقسام الا دلالة والصريح يفوقها. وقال ابويوسفؒ ومحمدؒ ان اشترى احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن الناس فيه وقد بقى من الالف ما يشترى بمثله الباقي جاز، لان التوكيل مطلق لكنه يتقيد بالمتعارف وهو فيما قلنا ولكن لابد ان يبقى من الالف باقية يشترى بمثلها الباقي ليمكنه تحصيل غرض الآمر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو یہ حکم دیا کہ ان متعین دو غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر ان میں سے ایک کا بھی ثمن بیان نہیں کیا تب وکیل نے ان دونوں میں سے ایک غلام خرید لیا تو یہ خریدنا جائز ہو گا کیونکہ یہ وکالت مطلق ہے (اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ خریدار جس طرح چاہے یعنی دونوں کو ایک ساتھ خریدے یا علیحدہ علیحدہ خریدے) لہٰذا اس کی وکالت اپنے حال پر یعنی مطلق جاری ہو گی اور اس وجہ سے بھی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے، (ف: اس لئے وکیل کے لئے یہ جائز ہو گا کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدے)۔

الافیما لا یتغابن الخ سوائے اس صورت کے کہ اس میں اتنا گھاٹا کیا گیا ہو جو عموماً قابل برداشت نہ ہو (ف تو جائز نہ ہو گا مثلاً ایک غلام کی عام قیمت دو سو روپے سے ڈھائی سو روپے تک ہو اور وکیل اسے ساڑھے تین سو میں خرید لے اور قہستانی میں ہے کہ ہر دس روپے میں ایک روپے کے حساب سے زیادتی بھی اس غبن فاحش میں شمار ہو گی، حاصل یہ ہوا کہ غبن فاحش زبردست خسارہ کو سودا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ خریدنے کے لئے وکالت ہے (ف اس کے معنی بالاتفاق یہی ہیں کہ اتنے دام سے خریدے جو عام اندازہ کے اندر ہو اور جو اس سے زیادہ دام سے خریدے گا وہ خسارۂ فاحش کہلائے گا، اس لئے وہ مؤکل کے ذمہ

لازم نہ ہوگا، یہ مسائل بالاتفاق ہیں، (ف: اس میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ میں سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے، اب اگر وکیل نے بتائے ہوئے دونوں غلاموں کو عام بازاری قیمت پر خرید لیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر بتائی ہوئی قیمت مثلاً: ہزار روپے تو اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی، ہاں اگر بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے بہت زیادہ قیمت مثلاً: ایک ہزار کی بجائے دو ہزار میں بیچدیا تو بھی جائز ہوگا۔

ولو امرہ الخ اور اگر وکیل سے ایسے دو غلاموں کے بارے میں کہا جن کی بازاری قیمت برابر ہے کہ ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لو (ف: مثلاً دونوں میں سے ہر ایک کی بازاری قیمت چھ چھ سو روپے ہے پھر بھی اس موکل نے دونوں کی مجموعی قیمت ایک ہزار بتائی پس اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر وکیل نے ایک غلام کو پانچ سو یا اس سے کم میں خریدا تو جائز ہوگا اور اگر پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدا تو موکل اسکا ذمہ دار نہ ہوگا (ف یعنی اگر چاہے تو اسے قبول کرے اور نہ چاہنے کی صورت میں انکار کردے اور وکیل کے ذمہ ڈالدے۔

لانہ قابل الخ کیونکہ اس مؤکل نے دونوں کے مقابلے میں ایک ہزار روپے بتائے تھے اور دونوں کی بازاری قیمت برابر ہے اس لئے ہزار دونوں میں برابر تقسیم ہوں گے گویا اس نے ہر ایک غلام کو صرف پانچ سو روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا ہے اس لئے ہر ایک کو پانچ پانچ سو کے عوض خریدنے سے ہی اسکے حکم کی موافقت ہوگی لیکن ان سے بھی کم میں خریدنے سے اگرچہ اس مؤکل کے حکم کے مخالفت ہوتی ہے پھر بھی اس کے حق میں بہتری ہے (ف اس لئے یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اگرچہ وکیل نے مؤکل کے حکم کی مخالفت کی ہے مگر اس سے اس کا فائدہ ہی ہوا ہے اور ایسی مخالفت بھی جائز ہوتی ہے وبالزیادۃ الخ اور پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدنے سے مؤکل کی مخالفت ہوگی اور اس کے لئے نقصان دہ بھی ہے خواہ وہ زیادتی تھوڑی ہو یا بہت زیادہ ہو ہر صورت میں ایسی زیادتی کے ساتھ اسکی مخالفت جائز نہ ہوگی البتہ اس صورت میں زیادتی ہوگی جبکہ زیادتی کے بعد باقی بچے ہوئے سے وہ دوسرا غلام بھی خریدے اس سے پہلے کہ ان دونوں مؤکل اور وکیل کے درمیان اختلاف پیدا ہو چکا ہو (ف کیونکہ پہلے غلام کو پانچ سو روپے سے زیادہ کے عوض خریدنے کا معاملہ ابھی تک موجود ہے یعنی ان میں جھگڑا نہیں ہو رہا اسلئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لان شری الخ کیونکہ پہلے غلام کے خریدنے کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے بلکہ باقی ہے اور موکل نے جو اپنی غرض صراحت کے ساتھ بیان کی تھی کہ ایک ہی ہزار میں دونوں کو خرید لو وہ بھی حاصل ہوگئی، (ف: یعنی اس نے کھل کر یہ بات کہدی تھی کہ ایک ہزار ہی میں دونوں غلام خرید لو مگر ہر ایک کی قیمت کی تصریح کر کے پانچ پانچ سو نہیں کہی تھی، البتہ ان دونوں کے درمیان رقم تقسیم کرنے کی وجہ سے فی کس پانچ سو کی رقم ثابت ہوئی۔

والصریح الخ اور صریح کا حکم دلالت سے زیادہ واضح اور ثابت ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر پہلے غلام کو پانچ سو سے زیادہ قیمت خریدنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا، حاصل یہ ہوا کہ اسی مؤکل نے اپنے کلام میں یہ تصریح کردی کہ مراد یہ ہے کہ دونوں غلام جس طور بھی ہو زیادہ سے زیادہ ایک ہزار میں میرے لئے خرید لو اور وکیل نے بھی اسی کے مطابق کر دکھایا یعنی دونوں غلام اسے ایک ہی ہزار میں مل گئے، اور موکل کے کلام سے دلالتہ یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے ہر غلام کے عوض پانچ سو روپے مقرر کئے ہیں لیکن صریح کلام سے چونکہ مراد معلوم ہوئی وہ حاصل ہوگئی اس لئے دلالت کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ دلالت کے مقابلے میں صریح کا حکم زیادہ واضح ہوتا ہے۔

وقال: ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے ایک غلام کو پانچ سو سے اتنے زیادہ روپے سے خریدا کہ اس کی زیادتی کو عوام قبول کر لیتے ہیں یعنی اندازہ کرنے والے لوگوں میں سے کسی کے خیال میں یہ مقدار بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کے خریدنے کے بعد بھی اتنے روپے باقی رہ جائیں کہ ان سے دوسرا غلام بھی خریدا جا سکتا ہو تو اس وکیل کا خریدنا جائز

ہوگا، (ف یعنی وکیل نے پہلے جس غلام کو خریدا ہے اس کی خریداری بھی اس صورت میں جائز ہوگی کہ اس نے مقررہ قیمت (پانچ سو) سے اتنے زائد روپے دیئے ہوں جو عموماً دیئے جاتے ہوں اس کے بعد بچے ہوئے روپے جتنے بھی ہوں ان سے دوسرا غلام بھی مل سکتا ہو: لان التوکیل الخ کیونکہ اسے وکیل بناتے وقت مطلق کہا گیا ہے لیکن عام رواج کے مطابق اسے مقید بھی کر دیا جائے گا، اور اس رواج کے مطابق وکیل بنانے کی وہی صورت ہوتی ہے جو ہم نے ابھی بتادی ہے یعنی خریدنے میں اگر کچھ نقصان بھی ہو تو صرف اتنا جسے لوگ برداشت کر لیتے ہوں لیکن اس کے ساتھ اس شرط کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ باقی رقم اتنی رہ گئی ہو جس سے دوسرا غلام خریدنا ممکن بھی ہو تاکہ موکل کا اصل مقصد حاصل ہو سکے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ تم ان دونوں متعین غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی، لیکن اس وکیل نے ان دو میں سے صرف ایک کو خریدا عام قیمت یا غبن فاحش کے ساتھ، اگر وکیل نے موکل کے مال کو غبن فاحش کیساتھ فروخت کیا اگر ایسے دو غلاموں کے بارے میں جو قیمت میں برابر ہوں کہ تم ان دونوں کو میرے لئے ایک ہزار میں خرید لو اور وکیل نے صرف ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ میں خرید لیا۔

قال: ومن له علی آخر الف درهم فامره بان یشتری بها هذا العبد فاشتراه جاز، لان فی تعیین المبیع تعیین البائع ولو عین البائع یجوز علی ما نذکره ان شاء الله تعالی. وان امره ان یشتری بها عبدا بغیر عینه فاشتراه فمات فی یده قبل ان یقبضه الآمر مات من مال المشتری، وان قبضه الآمر فهو له، وهذا عند ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه، وقالا هو لازم للآمر اذا قبضه المامور وعلی هذا اذا امره ان یسلم ما علیه او یصرف ما علیه لهما ان الدراهم والدنانیر لا تتعینان فی المعاوضات دینا کانت او عینا، الا تری انه لو تبایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لا دین لا یبطل العقد، فصار الاطلاق والتقیید فیه سواء، فیصح التوکیل ویلزم الآمر لان ید الوکیل کیده، ولابی حنیفة رضی الله عنه انها تتعین فی الوکالات الا تری انه لو قید الوکالة بالعین منها او بالدین منها ثم استهلك العین او اسقط الدین بطلت الوکالة، فاذا تعینت کان هذا تملیك الدین من غیر مَن علیه الدین من غیر ان یوکله بقبضه وذلك لا یجوز، کما اذا اشتری بدین علی غیر المشتری، او یکون امرا بصرف ما لا یملکه الا بالقبض قبله وذلك باطل کما اذا قال اعط مالی علیك من شئت بخلاف ما اذا عین البائع لانه یصیر وکیلا عنه فی القبض ثم یتملکه، وبخلاف ما اذا امره بالتصدق لانه جعل المال لله تعالی وهو معلوم واذا لم یصح التوکیل نفذ الشری علی المامور فیهلك من ماله الا اذا قبضه الآمر منه لانعقاد البیع تعاطیا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ہزار روپے باقی ہوں اسے یہ حکم دیا کہ تم ان باقی روپوں سے اس غلام کو خرید و چنانچہ اس نے اس غلام کو خرید لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ مبیع (غلام) کو معین کر دینے سے لامحالہ اس کا بائع (مالک) بھی متعین ہو جاتا ہے اس طرح اگر بائع کو متعین کر دیں تو وکالت جائز ہوگی یہاں بھی وکالت جائز ہوگی چنانچہ بائع کے معین کرنے کے مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کرینگے، وان امرہ ان یشتری الخ اور اگر قرض دار کو یہ حکم دیا کہ اس قرضہ کے عوض کوئی بھی غلام خرید کر لے آؤ چنانچہ وہ غلام خرید کر لایا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے اسی قرض دار وکیل کے پاس وہ مر گیا تو قرض دار کا مال یعنی غلام ضائع ہوگا اور اگر قرض خواہ یعنی مؤکل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو وہ مال مؤکل کا ضائع

ہو ایہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دار وکیل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو غلام مؤکل کے لئے لازم ہوگا یعنی اس کا مال ضائع ہوگا۔

وعلی هذا الخ اس طرح اگر مؤکل نے قرض دار کو یہ حکم دیا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم کر لو یا بیع صرف قرار دے دو، (ف: مثلاً یہ کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے، اس سے دس من گیہوں کے سلم کا معاملہ کر لو یا ان روپے کی اشرفیاں خرید کر عقد صرف کر لو کر مگر جس سے سلم یا صرف کا معاملہ کیا جائے اسے معین نہیں کیا، اور اگر اسے معین کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا لهما ان الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دینار آپس کے لین دین میں متعین نہیں ہوتے ہیں خواہ وہ عین ہو یا دین ہو، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک معین مال کو قرضہ کے عوض بیچا یعنی ایک شخص نے قرض دار بن کر اپنے معین مال کو قرض خواہ کے ہاتھ میں قرضہ کے عوض بیچ دیا پھر دونوں نے سنجیدگی اور سچائی کیساتھ یہ کہا کہ قرضہ تو کچھ بھی نہیں تھا تو اس سے وہ عقد باطل نہیں ہوگا اس مثال سے یہ معلوم ہوا کہ معاملے کو مطلق رکھنا اور مقید کرنا دونوں برابر ہونگے یعنی چاہے قرض کے عوض کے خریدنے کا وکیل بنائے چاہے مطلقاً خریدنے کا وکیل بنائے دونوں صورتوں میں حکم برابر ہے اس لئے وکیل بنانا صحیح ہوگا اسی بناء پر جو کچھ وکیل نے خریدا وہ موکل کے ذمہ لازم ہوگا، کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کے حکم میں ہے۔

ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالتوں کے مسئلہ میں درہم و دینار کے قبضے کے بعد متعین ہو جاتے ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس میں نقود میں سے متعین کے ساتھ وکالت کو خاص کر دیا یا دین یعنی قرضہ کے ساتھ وکالت خاص کی پھر یہ نقد یعنی یہ متعین مال ضائع ہو گیا یا قرضہ ختم ہو گیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب نقود متعین ہو گئے تو اس مسئلے میں یا تو یہ بات ہوگی کہ جس پر قرضہ نہیں ہے اس کو قرضہ کا مالک بنایا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے جیسے: کہ ایسے قرضہ کے بدلے مال خریدا جو بائع پر لازم نہیں ہے یعنی جیسے: زید کا بکر پر قرضہ ہو اور زید نے اس قرضہ کے بدلے خالد سے کوئی چیز خریدی تو یہ جائز نہیں ہوگا یا یہ ایسا معاملہ ہوگا کہ اس نے ایسے مال کے خرچ کرنے کا حکم دیا ہے کہ جس کا مالک خود نہیں ہے، مگر اس صورت میں حکم سے پہلے قبضہ کر لے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہوا اور یہ بات بالکل غلط ہے جیسے: کسی شخص سے کہا کہ تم جس کو چاہو میرا مال دے دو، بخلاف ما الخ بخلاف اس کے جب موکل نے بائع کو معین کر لیا یعنی کہدیا کہ خاص فلاں شخص کو دیدو تو موکل ضامن نہ ہوگا کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہوگا پھر اپنے واسطے اس کی ملکیت حاصل کرے گا۔

و بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر موکل نے قرض دار کو اس مال کے صدقہ کرنے کا حکم دیا اس واسطے کہ اس نے مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص کر دیا اور یہ بات معلوم ہے لیکن جب یہ ثابت ہوا کہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے تو اس کے ذمے باقی رہے گا اس لئے جب ضائع ہو گیا تو اسی کا مال ضائع ہوا بخلاف اس کے کہ جب موکل نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ موکل ہی کا مال ہے کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان تعاطی کے طریقے سے ہاتھوں ہاتھ بیع منعقد ہو گئی۔

توضیح:۔ اگر زید کے بکر پر ہزار روپے باقی ہوں اور وہ بکر سے کہے کہ تم ان روپے سے اس متعین غلام یا کسی بھی غیر متعین غلام کو میرے لئے خرید دو، چنانچہ اس نے خرید دیا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی وکیل کے پاس مر گیا یا زید نے بکر سے کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم یا بیع صرف کا معاملہ کر لو، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن دفع الى آخر الفا وامره ان يشترى بها جارية فاشتراها فقال الآمر اشتريتها بخمسمائة وقال

المامور اشتریتها بالف فالقول قول المامور، ومراده اذا كانت تساوی الفا لانه امين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والآمر يدعي عليه ضمان خمسمائة وهو ينكر فان كانت تساوی خمسمائة فالقول قول الآمر لانه خالف حيث اشترى جارية تساوى خمسمائة والامر تناول ما يساوى الفا فيضمن. قال: وان لم يكن دفع اليه الالف فالقول قول الآمر اما اذا كانت قيمتها خمسمائة فللمخالفة، وان كانت قيمتها الفا، فمعناه انهما يتحالفان لان الموكل والوكيل في هذا ينزلان منزلة البائع والمشترى وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجبه التحالف ثم يفسخ العقد الذي جرى بينهما فيلزم الجارية المامور.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے میرے لئے ایک باندی خرید دو چنانچہ اس نے ایک باندی خریدی، بعد میں زید نے اس سے کہا کہ تم نے تو اسے صرف پانچ سو سے خریدا ہے اور بکر نے کہا کہ میں نے اسے پورے ہزار سے خریدا ہے اس صورت میں وکیل یعنی بکر کی بات قبول کی جائیگی و مراده الخ اس کلام میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ باندی ہزار روپے کی قیمت کی ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس بارے میں امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے نکل جانے کا دعوی کرتا ہے (یعنی اس کا دعویٰ یہ ہے کہ پورے طور پر اپنی امانت داری کا حق ادا کر رہا ہے) جبکہ موکل یہ کہتا ہے کہ تم نے صرف پانچ سو خرچ کئے ہیں اس لئے باقی پانچ سو روپے کے تم ذمہ دار ہو لیکن وکیل اس کا منکر ہے (ف اس لئے منکر کا قول قبول ہوگا۔

فان كان الخ: اور اگر وہ باندی بازاری قیمت کے لحاظ سے صرف پانچ سو روپے کی ہو تو موکل کی بات قبول ہوگی کیونکہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طرح سے کہ اس نے ہزار روپے کی قیمت کی باندی کا حکم دیا ہے مگر وہ تو پانچ سو روپے کی تھی اسلئے وکیل ضامن ہوگا، قال وان لم يكن الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں موکل نے وکیل کو ہزار روپے نقد نہ دیے ہوں تو بہر حال مؤکل کا قول قبول ہوگا (ف امام مالک واحمد و شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اما اذا كانت الخ: اور اس صورت میں جبکہ باندی کی قیمت صرف پانچ سو روپے ہو تو وکیل کے ذمہ اسکی قیمت اس لئے لازم ہوگی کہ اس نے اپنے موکل کی بات کی مخالفت کی ہے اور جس صورت میں اس کی قیمت پورے ہزار روپے ہو اس میں بھی موکل کی بات ماننے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں وکیل و موکل سے قسم لی جائیگی کیونکہ اس صورت میں یہ دونوں بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں اور اصل قیمت کے درمیان دونوں میں اختلاف ہو رہا ہے ایسی صورت میں حکم یہی ہوتا ہے کہ دونوں آدمیوں سے قسم لی جائیگی، اگر دونوں اپنی اپنی بات کے مطابق قسم کھالیں تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا جو ان دونوں کے درمیان ہو کر اختلاف کا سبب بن گیا، پس ایسا کرنے کے بعد وہ باندی اسی وکیل کے ذمہ لازم کر دی جائیگی (ف ان دونوں کے درمیان ان کے دعووں کے مطابق قسم لی جائیگی اور جو قسم کھانے سے انکار کر دے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھالی تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائیگا۔

توضیح:۔ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر اس کو ایک باندی خریدنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے ایک باندی خرید بھی لی بعد میں دونوں کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، مثلاً: موکل نے کہا کہ وہ تو صرف پانچ سو کی ہے اور وکیل نے کہا کہ پورے ہزار روپے کی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو امره ان يشترى له هذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال الآمر اشتريته بخمسمائة وقال المامور بالف وصدق البائع المامور، فالقول قول المامور مع يمينه، قيل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الخلاف بتصديق

البائع اذ هو حاضر وفي المسالة الاولى هو غائب فاعتبر الاختلاف وقيل يتحالفان لما ذكرنا، وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع والبائع بعد استيفاء الثمن اجنبي عنهما وقبله اجنبي عن الموكل اذ لم يجر بينهما بيع، فلا يصدق عليه فبقى الخلاف وهذا قول الامام ابي منصور، وهو اظهر، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مؤکل نے وکیل سے کہا کہ تم میرے لئے اس غلام کو خرید لو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا اس کے بعد وکیل نے اسے خرید لیا تب موکل نے کہا کہ تم نے اسے پانچ سو روپے سے خریدا ہے، اور اس وکیل نے کہا کہ میں نے ہزار روپے سے خریدا ہے (ف اس کے بعد خود بائع سے پوچھا گیا) اور بائع نے وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اسی وکیل کی بات مانی جائیگی مگر اس سے قسم بھی لی جائیگی۔

وقيل لا تحالف ا لخ: لیکن کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں ان لوگوں سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ بائع کی تصدیق کر دینے کے بعد ان کا اختلاف ختم ہو گیا اس لئے کہ بائع خود موجود ہے اور اس سے پہلے کے مسئلے میں وہ غائب تھا، اس لئے اس مسئلہ میں ان کے اختلاف کا اعتبار کیا گیا اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہاں بھی ان دونوں سے قسم لی جائیگی گذشتہ مسئلہ میں بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق (ف یعنی وکیل اور مؤکل اس مسئلہ میں ایسے بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں جن کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اس لئے ان دونوں سے قسم لی جاتی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں سے قسم لینے کا حکم ہو تو امام محمدؒ خود ہی اپنی کتاب میں اسے ذکر فرما دیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کھلی ہوئی بات تھی کہ اسی لئے ذکر نہیں فرمایا۔

وقد ذكر الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قسم کھلانے کے معاملہ میں سب سے بڑی اور اہم قسم بائع کی ہے کیونکہ اپنے مال کا عوض پالینے کے بعد بائع ان دونوں کے لئے اجنبی ہو جاتا ہے یعنی مؤکل اور وکیل کیونکہ مؤکل اور بائع کے درمیان نہ کوئی معاملہ ہوا اور نہ گفتگو ہوئی اس لئے اس موکل کے قول کی بائع سے تصدیق نہیں ہو سکتی ہے، نتیجۃً وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں جب سابق اختلاف باقی رہیگا، یہ قول امام ابو منصور ماتریدیؒ کا ہے اور یہی قول اظہر ہے (ف مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ابو جعفرؒ کا قول اصح ہے اور کافی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، (ع)۔

توضیح:۔ اگر موکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تم اس متعین غلام کو میرے لئے خرید دو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا، مگر اس کی خریداری کے بعد وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، پھر بائع سے سوال کرنے پر اس نے وکیل کی بات کی تائید کی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل في التوكيل بشراء نفس العبد

قال. واذا قال العبد لرجل اشتر لي نفسي من مولاي بالف ودفعها اليه فان قال الرجل للمولى اشتريته لنفسه فباعه على هذا فهو حر والولاء للمولى، لان بيع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق ببدل والمامور سفير عنه اذ لا يرجع عليه الحقوق فصار كانه اشترى بنفسه واذا كان اعتاقا اعقب الولاء وان لم يبين للمولى فهو عبد للمشترى، لان اللفظ حقيقة للمعاوضة وامكن العمل بها اذا لم يبين فيحافظ عليها بخلاف شرى العبد نفسه لان المجاز فيه متعين، واذا كان معاوضة يثبت الملك له والالف للمولى، لانه كسب عبده وعلى المشترى الف مثله ثمنا للعبد فانه في ذمته حيث لم يصح الاداء، بخلاف الوكيل بشرى العبد من غيره حيث لا يشترط بيانه لان العقدين هنالك على نمط واحد وفي الحالين المطالبة يتوجه نحو العاقد اما ههنا

فاحدهما اعتاق معقب للولاء ولا مطالبة على الوكيل والمولى عساه لا يرضاه ويرغب فى المعاوضة المحضة فلابد من البيان.

ترجمہ :۔ دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام نے کسی اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مالک سے خرید لو، اب اگر اس وکیل نے اس کے مولیٰ سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کی ذات کے لئے خریدا، اس پر مولیٰ نے اسی بات پر اس کو بیچ دیا تو وہ آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء اسی مالک کے لئے ہو گی (**لان بیع الخ**) کیونکہ غلام کی ذات کو اسی کے ہاتھ بیچنا آزاد کرنے کے حکم میں ہے اور غلام کا خود اپنے آپ کو خریدنا اس آزادی کو اس معاوضہ کے ساتھ قبول کرنے کے معنی میں ہے: **والمامور سفیر** اور غلام نے جس شخص کو اپنا وکیل بنایا وہ محض ایک سفیر ہے کیونکہ اس سے کوئی بھی حق متعلق نہیں ہوتا ہے تو یہ معاملہ ایسا ہوا کہ گویا اس غلام نے خود اپنے آپ کو خریدا ہے اور جب یہ خریداری آزاد کرنے کے حکم میں ہے، اور جب آزاد کرنا پایا گیا تو اسی کی وجہ سے اس کو ولاء بھی مل جائیگی (ف کیونکہ ولاء اس شخص کی ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے اور وہ مالک بھی ہو)۔

وان لم یبین الخ: اور اگر وکیل نے مالک سے یہ نہیں کہا کہ تم غلام ہی کے لئے اسے فروخت کر دو بلکہ یہ کہا کہ تم ہزار روپے کے عوض غلام کو فروخت کر دو تو اس صورت میں یہ غلام اسی خریدار یعنی وکیل کا غلام ہو گا (**لان اللفظ الخ**) کیونکہ لفظ فروخت کرنے کے حقیقی معنی بدلہ اور معاوضہ کے ہیں، (ص) اور یہاں اس حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو گا جبکہ اس خریدار نے بیان نہیں کیا یعنی اس وکیل مذکور کو بدلنا ممکن ہے اور آزاد کرنا لازم نہیں ہے لہٰذا اس حقیقی معنی کا ہی اعتبار کیا جائے گا جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ غلام نے خود کو خریدا ہو تو وہ لامحالہ آزادی کے معنی میں ہے، کیونکہ اس جگہ معنی حقیقی کانہ ہونا اور معنی مجازی کا مراد لینا یقینی اور لازم ہے کیونکہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان معاوضہ کے معاملے نہیں ہو سکتا ہے۔

واذا کان الخ: اور اس صورت میں یہ عقد معاوضہ ہو گا یعنی اس میں یہ بات نہیں کہی گئی ہو کہ مشتری کے ہاتھ میں اسے بیچا جائے تو غلام میں اس مشتری کی ملکیت ثابت ہو گی اور وہ ہزار روپے جو کہ اس خریدار نے اس غلام سے لے کر اس کے مولیٰ کو دیئے ہوئے ہیں مولیٰ ان کا مالک ہو جائے گا کیونکہ یہ روپے تو اس کے غلام کے ہی کمائے ہوئے ہیں پھر اس خریدار پر ان ہزار روپے کے عوض اتنے روپے اس غلام کے لازم رہینگے کیونکہ اس خریدار کے ذمہ یہ رقم باقی رہ گئی اس لئے کہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا اس کا ادا کرنا ہی صحیح نہ ہوا۔

بخلاف الوکیل الخ: بخلاف ایسے شخص کے جو کسی دوسرے شخص سے غلام خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہے یعنی مثلاً: زید نے بکر کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا کہ تم خالد کے پاس جا کر اس کے غلام کو میرے لئے خرید کر لے آؤ کہ اس صورت میں اس وکیل کے سامنے اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہاں پر وہ عقد بیع خواہ خود وکیل کے لئے ہو یا اس کے مؤکل کے لئے ہو دونوں کی ایک ہی صورت ہے یعنی بہر حال یہ عقد بیع ہے اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے حقوق کا مطالبہ اسی شخص سے ہو گا جس نے یہ معاملہ طے کیا ہے جبکہ بیان کردہ مسئلہ میں معاملہ کی دو صورتوں میں سے ایک تو آزاد کرنے کے معنی میں ہے جس کے نتیجہ میں غلام کی ولاء بھی ہاتھ آتی ہے اور وکیل سے کسی قسم کا کچھ مطالبہ نہیں رہتا ہے اور شاید اس کا مولیٰ اس پر راضی نہ ہو اور وہ صرف معاوضہ دینے پر راضی ہو تو اسے بیان کر دینا ضروری ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جب غلام نے دوسرے کو وکیل بنایا تو وکیل کا تفصیل سے بتا دینا آزاد کر دینے کے معنی میں ہے اور کچھ بتائے بغیر خریدنا خود وکیل کے لئے بیع کرنے کا حکم میں ہے اس طرح آزاد کر دینے اور بیع کرنے میں فرق ہے اس لئے اس صورت میں بتائے بغیر کرنا نہیں ہو گا

اور اگر زید نے بکر کو خالد کے غلام کو خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو بکر خواہ بیان کر کے خریدے یا بغیر بیان کے خریدے دونوں حالت میں بیع ہی ہوگی اور کسی بھی صورت میں آزاد کرنے کے معنی نہیں ہوں گے اس بیان کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔

توضیح: دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان اگر غلام نے دوسرے اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دیتے ہوئے کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مولیٰ سے خرید لو اور اس نے مولی سے خرید لیا یہ پوری تفصیل بتا کر یا بغیر بتائے ہوئے۔ اور اگر زید کو روپے دے کر کہا کہ تم کسی غلام کو خریدنے کے لئے میرے لئے وکیل ہو جاؤ اور اس نے خرید دیا تفصیل مسائل حکم دلائل

ومن قال لعبدٍ اشترلی نفسك من مولاك فقال لمولاه بعنی نفسی لفلان بكذا ففعل فهو للامر لان العبد يصلح وكيلاً عن غيره فی شراء نفسه لانه اجنبی عن ماليته والبيع يرد عليه من حيث انه مال الا ان ماليته فی يده حتی لا يملك البائع الجنس بعد البيع لاستيفاً الثمن فاذا اضافه الی الامر صلح فعله امتثا لاً فيقع العقد للامر وان عقد لنفسه فهو حرلانه اعتاق و قد رضی به المولی دون المعاوضة والعبد وان كان وكيلا بشراء معين ولكنه اتی بجنس تصرف اخر و فی مثله ينفذ علی الوكيل وكذا الوقال بعنی نفسی ولم يقبل لفلان فهو حر لان المطلق يحتمل الوجهين فلا يقع امتثالا بالشك فيبقی التصرف واقعاً لنفسه.

ترجمہ:- اور اگر کسی آزاد نے ایک غلام سے کہا کہ تم اپنے آپ کو اپنے مولی سے میرے لئے خرید لو، چنانچہ اپنے مالک سے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ فلاں شخص کے لئے اتنی قیمت سے بیچ دو، اور مالک نے ان شرطوں کے ساتھ فروخت کر دیا تو وہ غلام اپنے مؤکل کا مملوک ہوگا، لان العبد الخ کیونکہ غلام اپنی ذات کے خریدوانے کا دوسرے کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی مالیت میں وہ اجنبی ہے (ف۔ یعنی وہ اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہے، وہ تو اپنی ذات کے لحاظ سے ایک آدمی ہے، اور وہ خود جو مال کی حیثیت رکھتا ہے وہ اپنے لئے نہیں بلکہ اپنے مالک کے لئے ہے، والبیع یرد الخ اور غلام کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ مال بھی ہے، اسی بناء پر غلام کی مالیت خود اس کے قبضہ میں ہے۔

حتی لا یملك الخ یہانتک کہ بائع یعنی اس کا مالک اسے فروخت کرنے کے بعد اس کی رقوم وصول کرنے کے لئے اسے روک کر نہیں رکھ سکتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اپنی چیز اس کے خریدار کو قبضہ میں دیدے تو اب اس کا عوض وصول کرنے کے لئے اسے نہیں روک سکتا ہے۔

الحاصل غلام خود اس لائق ہے کہ دوسرے کے کسی مال کو خریدے چنانچہ اس معاملہ میں دوسرے شخص یعنی اپنے مولیٰ کی ملکیت یعنی خود اس کی ذات اس سے خرید سکتا ہے، فاذا اضافة الخ پس جب غلام نے اپنے اس معاملہ بیع کو اپنے حکم دینے والے یعنی مؤکل کی طرف منسوب کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص کے لئے مجھے میرے ہاتھ فروخت کر دو تو غلام کا یہ کہنا اس کے لئے اپنے موکل (فلاں شخص) کے حکم پر عمل کرنے کے لئے ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا یہ معاملہ (عقد بیع) مؤکل کے لئے واقع ہوگا۔

وان عقد لنفسه الخ اور اگر غلام نے اس عقد بیع کو اپنی ذات کے لئے کیا ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا (ف۔ مثلاً غلام نے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ میں فروخت کرو (ف۔ کیونکہ آزاد تو اسی شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کا مالک ہو، جبکہ یہ مولیٰ بغیر معاوضہ کے بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے۔ف۔ اس لئے وہ غلام آزاد ہو گیا، اگرچہ غلام نے اس کا معاوضہ بھی بیان کر دیا ہو، کیونکہ یہ

غلام جب کسی مال کا مالک ہی نہیں ہے تو اس سے معاوضہ چاہنے کے کیا معنی ہیں (کہ وہ کہاں سے دے گا) اب اگر یہ کہا جائے کہ غلام تو معین ہے، تو جواب دیا کہ والعبد وان کان الخ یہ غلام اگرچہ مؤکل کی طرف سے اس کو مال کے بدلہ مملوک بننے کا عمل کر دکھایا، اور اس نے مال کے بغیر ہی آزادی حاصل کرلی۔

وفی مثله الخ اور ایسی صورت میں کسی قسم کے تصرف سے وکیل پر ہی اثر پڑتا ہے (ف۔ اور جب ایک معین غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس وکیل نے مقرر قیمت ہی میں اسے خرید لیا ہو تو وہ بیع مؤکل کے لیئے ہو جاتی ہے، حالانکہ حکم کی مخالفت ظاہر ہے، وکذا لو قال الخ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ تم میرے پاس میری ذات فروخت کر دو، اور دوسرے کے لئے فروخت کرنے کی بات نہیں کی ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ مطلق کلام کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (وہ یہ کہ غلام نے خود اپنے لئے خریدا ہے یا اس دوسرے شخص کے لئے خریدا ہے جس نے مؤکل کی صورت میں حکم دیا ہے۔

فلا یقع الخ پس اس جگہ شک ہو جانے کی وجہ سے اس مؤکل کی فرمانبرداری میں آزادی نہیں ہوگی، اس کا اثر خود اس کی ذات پر ہوگا (ف۔ یعنی وہ آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی تو سب سے پہلے اپنے فائدہ اور اپنی ذات کے لئے کام کرتا ہے۔

توضیح:۔ ایک آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تم خود میرے لئے اپنے مالک سے خرید لو، اور غلام نے اسی کے مطابق اپنے مالک سے کہا اور اس نے اسے فروخت کر دیا، اور اس نے خریداری کو خود اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی البیع قال والوکیل بالبیع والشراء لا یجوز له ان یعقد مع ابیه وجده ومن لا یقبل شهادته له عند ابی حنیفةؒ و قالا یجوز بیعه منهم بمثل القیمة الامن عبده او مکاتبه لان التوکیل مطلق ولا تهمة اذ الاملاك متباینة والمنافع منقطعة بخلاف العبد لانه بیع من نفسه لان ما فی ید العبد للمولیٰ وکذا للمولی حق فیکسب المکاتب و ینقلب حقیقة بالعجز وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوکالات وهذا موضع التهمة بدلیل عدم قبول الشهادة ولان المنافع بینهم متصلة فصار بیعاً من نفسه من وجه والاجارة والصرف علی هذا الخلاف.

ترجمہ:۔ تیسری فصل بیع کی وکالت کے بیان میں اگر کوئی شخص کسی چیز کو بیچنے یا خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کا معاملہ اپنے باپ، دادا یا ایسے شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی وکیل کے حق میں جائز نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وکیل کے لئے ایسے لوگوں کے پاس کسی چیز کو اس کی پوری قیمت کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہیں کیونکہ وکالت مطلق اور عام ہے (ف۔ یعنی ہر شخص کے ساتھ وکالت کی اجازت ہے اس لئے کہ وکالت مطلق ہے، خواہ وہ وکیل کا اپنا باپ دادا وغیرہ ہو یا کوئی اور ہو، اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگے گی، کیونکہ وکیل کے اور ان لوگوں کے سامان اور مال و جائیداد کے منافع علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں (ف۔ یعنی اس بات کی تہمت اس پر نہیں لگے گی کہ ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کر کے اپنا فائدہ حاصل کیا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مال علیحدہ ہے اور شرعی طریقہ کے بغیر کسی کو بھی دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہے، اس لئے باپ دادا وغیرہ سے معاملہ کرنا جائز ہے۔

بخلاف العبد الخ برخلاف غلام کے ساتھ معاملہ کرنے کے اس میں تہمت کا موقع ہے، کیونکہ حقیقت میں اپنا ہی معاملہ ہوتا ہے کیونکہ اس کی ساری چیز تو اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے، اسی طرح مکاتب کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھی ہے کیونکہ مکاتب

کی کمائی میں بھی مولیٰ کا حق ہوتا ہے (ف۔ یہانتک کہ وہ اپنے مکاتب سے بدل کتابت لیتا ہے اور اب بھی بطور احسان کے مطالبہ چھوڑ دیا ہے) و ینقلب الخ اور اس کے عاجز ہو جانے کی صورت میں حقیقت میں اس کا مال مولیٰ کے مال سے بدل جاتا ہے (ف۔ اگر کسی وقت مکاتب بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ حسب سابق اپنے مولیٰ کا غلام بنادیا جاتا ہے، اور جو کچھ اس کے پاس مال ہوتا ہے وہ حقیقت میں اس کے مولیٰ کا ہو جاتا ہے، اور اس وقت اس کو حقیقی حق مل جاتا ہے۔

و لہ انہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جن جگہوں میں تہمت کا احتمال ہوتا ہے وہ جگہیں وکالت سے مستثنیٰ ہوتی ہے، چونکہ یہ بھی تہمت کا ایک موقع ہے اس وجہ سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے کہ مالی منافع ایک دوسرے سے ملے جلے ہوتے ہیں، اس لئے ایک وجہ سے یہ بیع اپنے ہی ہاتھ میں ہو گی اور عقد اجارہ اور عقد صرف میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی اگر اجارہ حاصل کرنے یا دینے کے لئے وکیل بنایا، یا بیع صرف کے لئے وکیل بنایا اور اس وکیل نے اپنے باپ دادا وغیرہ یعنی ایسے شخص کے ساتھ اجارہ یا عقد صرف کیا جس کی گواہی اس کے لئے جائز نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک ایسی وکالت جائز ہو گی لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، اسی طرح اگر اس وکیل نے ان مذکورہ لوگوں سے کوئی معین مال کسی قیمت معلومہ کے عوض خرید کر اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنا چاہا تو صاحبینؒ کے نزدیک بیان کئے بغیر بھی جائز ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بیان کئے بغیر جائز نہیں ہے، الکافی۔ ع۔

توضیح:- تیسری فصل، بیع کی وکالت کا بیان، اگر زید نے بکر کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو کیا وہ ہر شخص کے ساتھ معاملہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير والعرض عند ابى حنيفة و قالا لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان مطلق الامر يتقيد بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فيتقيد بمواقعها والمتعارف البيع بثمن المثل وبالنقود ولهذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم والجمد والاضحية بزمان الحاجة ولان البيع بغبن فاحش بيع من وجه وهبة من وجه و كذا المقايضة بيع من وجه و شراء من وجه فلا يتناوله مطلق اسم البيع ولهذا لا يملكه الاب والوصى وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على الاطلاق فى غير موضع التهمة والبيع بالغبن اور بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين والمسائل ممنوعة على قول ابى حنيفة) على ماهو المروى وعنه انه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لا يبيع يحنث به غير ان الاب والوصى لا يملكا مع انه بيع لان ولا يتهما نظرية ولا نظر فيه والمقايضة شراء من كل وجه و بيع من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو تھوڑی قیمت یا زیادہ قیمت یا مال و اسباب کے عوض فروخت کر دے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنی کم قیمت یا نقصان کے ساتھ اسے بیچنے کی اجازت نہ ہو گی جسے لوگ عموماً برداشت نہ کرتے ہوں یا اتنے کم پر نہ بیچتے ہوں، اسی طرح نقد رقم کے علاوہ دوسرے مال و سامان کے عوض بھی بیچنے کی اجازت نہ ہو گی۔

لان مطلق الامر الخ صاحبینؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لئے مطلق حکم ایسی وکالت کے ساتھ مقید اور مشروط ہوتی ہے جس پر عمل متعارف ہو اور عوام میں اس پر عمل ہوتا ہے، کیونکہ تصرفات اور معاملات کی غرض یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کی اپنی اپنی ضرورتیں پوری ہوتیں رہیں، لہذا جتنی بھر بھی جس موقع میں ضرورت ہو گی وہیں تک وکالت بھی محدود اور مشروط کر دی جائے گی، اور عوام میں یہی مروج ہے کہ بیچتے وقت اس کی قیمت بازاری قیمت کے مناسب ہو، اسی طرح قیمت نقد

ہو، اور اس وجہ سے کہ وکالت ضرورت اور زمانہ کے ساتھ مشروط و مخصوص ہوتی ہے اگر کسی کو کسی نے کوئلہ، یا برف یا قربانی کا جانور خرید کر لانے کا وکیل بنایا تو اس وکالت کا اثر ان چیزوں کے استعمال کی ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنی کوئلہ کی ضرورت جاڑوں کے زمانہ تک (انگیٹھی وغیرہ کے استعمال کے لئے) اور برف کی وکالت گرمی کے موسم تک کے لئے، اور قربانی کا جانور ایام تشریق (۱۲/۱۳/ ذی الحجہ تک کے لئے ہی مقید اور مخصوص ہوتی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس بیع میں بہت زیادہ گھاٹا یعنی اتنا کم (بیچنے میں) اور اتنا زیادہ (خریدنے میں) ہو کہ دوسرا کاروباری اس کا اندازہ نہ کرسکے تو اس میں ایک طرح یعنی بظاہر بیع اور دوسری طرح ہبہ اور احسان ہے، اسی طرح سے اسباب کے عوض بیچنا بھی ایک طرح بیچنا ہے اور ایک طرح سے خریدنا ہے، اس لئے مطلق بیع میں عمل دخل نہ ہوگا، اسی لئے باپ یا وصی کو غبن فاحش یعنی بہت کمی کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ف۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو وکالت مطلق ہوگی اس میں یہ حکم لازم ہوگا کہ اسے معروف اور مروجہ طریقہ سے استعمال کیا جائے، اس جگہ معروف طریقہ یہی ہے کہ اس کی رقم برابر ہو یعنی بازاری قیمت سے نہ بہت کم ہو اور نہ بہت زیادہ ہو یعنی جسے دوسرے بھی برداشت کرسکتے ہوں، اور دوسرے اندازہ لگانے والے اتنی لگا سکتے ہوں، گویا مؤکل نے اسے اس شرط پر وکیل بنایا تھا کہ لوگوں کے اندازہ کے موافق معاملہ کرتا ہے، اور اس دلیل سے بھی جب وکیل نے بیچتے وقت اتنے کم دام یا خسارہ سے بیچا ہو جو کسی کے اندازہ میں نہ ہو تو اس کے بارے میں گویا یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک اعتبار سے بیع کا معاملہ ہوا، حالانکہ اس کے مؤکل نے تو اسے صرف بیچنے ہی کی اجازت دی تھی، یعنی ہبہ کرنے اور مفت میں دینے کی اجازت نہیں دی تھی، اسی بناء پر اگر ایک شخص کے کمسن بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے ترکہ میں کچھ مال پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہو، یا باپ کا بھی انتقال ہوگیا اور اس نے کسی کو اپنا وصی اور نائب بنادیا ہو بہر صورت ایسے باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کمسن بچہ کے اس مال کو اس کی کم قیمت یعنی انتہائی گھاٹے اور غبن فاحش کے ساتھ اسے فروخت کردے، کیونکہ اس کو صرف بیع کرنے کی اجازت ہے اور ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، اور اسباب و سامان کے عوض بھی بیچنا متعارف اور عام دستور نہیں ہے، بلکہ ایک طرح سے اس اسباب کی خریداری ہے۔

الحاصل وکیل کو نقد روپے پیسے کے ساتھ اور انتہائی گھاٹا برداشت کئے بغیر اسے بیچنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔ولہ ان التوکیل الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ بیع کے لئے جو کسی کو وکیل بنایا گیا ہے وہ مطلق ہے، اس لئے یہ اجازت مطلق ہی رہے گی، یعنی ہر طرح اور ہر جگہ جائز ہوگی، سوائے ان کے مواقع کے جہاں تہمت لگانے کا موقع ہو یعنی اوپر جو کچھ گذر گیا، اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا یا کسی اسباب و سامان کے بدلہ بھی ایسے وقت میں بیچنے کی عادت ہے، جبکہ کوئی خاص ضرورت پڑ گئی ہو یا اس مال سے آدمی گھبرا اور اکتا گیا ہو اور صاحبینؒ نے جو اوپر میں کوئلہ، برف اور قربانی کے مسائل بیان کئے گئے ہیں وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقابل تسلیم ہیں، یعنی ان میں بھی وقت اور زمانہ کی قید نہیں ہے بلکہ وکالت مطلق ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، اور خسارہ فاحش (زبردست خسارہ) کے ساتھ بیع کرنا بھی ہر اعتبار سے بیع ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے اس بات کی قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا، مگر اس نے بیع فاحش کے ساتھ بیع کرلی تو اپنی قسم میں وہ حانث ہوجاتا ہے، یعنی یہ بیع فاحش کسی اعتبار سے بھی ہبہ نہیں ہے، اور اس کے بیع ہونے کے باوجود باپ اور وصی کو بھی جو ایسی بیع کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ باپ اور وصی کو شفقت اور نظری ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی وہ یہ ایسا تصرف کرسکتے ہیں جس میں بچہ کے حق میں (موجودہ یا آئندہ کی) بھلائی نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے باپ یا وصی کو اس کا بھی اختیار نہیں ہے، لیکن اسباب سے اسباب کے عوض بیچنے میں ہر اعتبار سے بیع اور ہر اعتبار سے خریدنے کی بھی تعریف پائی جاتی ہے اس لئے اس کے تبادلہ کو بیع شراء کہا جائے گا (ف۔ یعنی جب اپنا سامان دے کر دوسرے کا سامان لیا جائے تو اپنے اسباب کا خیال کرنے کی وجہ سے یہ بیع ہوئی، اور

دوسرے کا سامان ثمن ہے، لیکن جب دوسرے کا سامان لینا خیال کرے تو اپنا سامان ثمن اور دوسرے کا اسباب مبیع ہے، یہی بات دوسرے کی طرف سے بھی ہو سکتی ہے، اس لئے سامان بیع اور ثمن دونوں ہو سکتا ہے، پس جب ہر اعتبار سے یہ معاملہ بیع ہوا تو بیع کی وکالت میں اس کی اجازت کا ہونا ظاہر ہے۔

توضیح:- کیا بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو کم قیمت یا زیادہ قیمت یا مال واسباب کے عوض فروخت کردے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل.

قال والوكيل بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة و زيادة يتغابن الناس في مثلها و لا يجوز بما لا يتغابن الناس في مثله لان التهمة فيه متحققة فلعله اشتراه لنفسه فاذا لم يوافقه الحقه بغيره على امر حتى لو كان وكيلا بشراء شئ بعينه قالوا ينفذ على الامر لانه لا يملك شراؤه لنفسه و كذا الوكيل بالنكاح اذا زوجه امرأة باكثر من مهر مثلها جاز عنده لانه لا بد من الاضافة الى الموكل في العقد فلا تتمكن هذه التهمة و لا كذلك الوكيل بالشراء لانه يطلق العقد قال والذى لا يتغابن الناس فيه ما لايدخل تحت تقويم المقومين و قيل في العروض ده نيم و في الحيوانات ده يازده و في العقارات ده دواز ده لان التصرف يكثر وجوده في الاول و يقل في الاخير و يتوسط في الاوسط وكثرة الغبن لقلة التصرف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری کے لئے وکیل کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس سامان کو اپنے دام سے خریدے جو اس کی بازار قیمت کر سکتی ہے، اور اس میں اتنی زیادتی بھی کر سکتا ہے جتنی دوسرے برداشت کر سکتے ہوں لیکن، اتنی زیادہ قیمت پر نہیں خرید سکتا ہے جو دوسرے کے اندازہ میں نہ ہو (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ خریداری کا وکیل اگر بازاری قیمت پر ہی خریدتا ہے تو جائز ہے، اور اگر زیادتی کی تو اگر اتنی ہو جو دوسرے بھی اتنی دے سکتے ہوں اور ان کے اندازہ میں ہو جائز ہے، اور اگر بہت زیادتی کردی یعنی غبن فاحش سے خریداری کی یا دوسرے اتنی قیمت پر راضی نہ ہوتے ہوں تو جائز نہیں ہے۔

لان التهمة الخ کیونکہ بہت زیادہ قیمت یا غبن فاحش سے خریدنے میں تہمت محقق اور یقینی ہے اس طرح سے کہ اس نے ناسمجھ میں پہلے اپنی نیت سے خرید لیا تھا اور غبن معلوم ہونے کے بعد دوسرے شخص یعنی مؤکل کے سر تھوپ دیا (اس کے نام کردیا) اسی لئے اگر کوئی کسی معین چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو گیا ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا بھی مؤکل کے ذمہ ہو جائے گا، کیونکہ وکیل اتنی زیادہ قیمت سے اسے اپنے لئے نہیں خرید سکتا ہے (ف۔ چونکہ اس صورت میں اس تہمت کوئی نہیں لگائے گا اس لئے وہ چیز مؤکل ہی کے لئے ہو جائے گی۔

و كذا الوكيل الخ یہی حکم نکاح کے وکیل کا بھی ہے کہ جب اس نے اپنے مؤکل کا اس معینہ عورت سے اس کے مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کرادیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ عقد نکاح میں تو مؤکل ہی کی طرف نکاح کو منسوب کرنا ضروری ہے، اس بناء پر نکاح میں تہمت کا کوئی موقع نہ رہا، بخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اس میں وکیل خریداری کو اپنی ہی طرف منسوب کرتا ہے (ف۔ یعنی نکاح کے وکیل کے لئے اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہوتی ہے کہ بوقت نکاح یوں کہے کہ میں نے فلاں کے ساتھ فلاں مؤکل کا اتنے مہر کے عوض یہاں نکاح کیا، لیکن خریداری کا وکیل تو اس طرح بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار روپے سے خریدی، کیونکہ اس کا مؤکل کے لئے خریدار ہو تو اس طرح خریدنا بھی جائز ہوتا ہے۔

قال والذى الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے (معلوم ہونا چاہئے) کہ خسارہ اور گھاٹا سے مراد ایسا معاملہ کرلینا کہ لوگ اور کاروباری حضرات عموماً اتنے میں وہ معاملہ نہ کرتے ہوں یعنی ماہرین اور اس کا کاروبار کرتے رہنے والے اس کا دام اتنا نہ لگاتے ہوں، اور یہ

بھی کہا گیا ہے کہ اسباب میں خریداری کے وقت دس روپے کی چیز ساڑھے دس روپے میں اور حیوانات کی خریداری میں دس روپے کا جانور گیارہ روپے میں، اور غیر منقولہ جائیداد مثلاً کھیت، مکان وغیرہ میں دس ہزار روپے کا مکان بارہ ہزار روپے میں ہونے سے۔

(ف) نہایہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اتنا خسارہ ہو تو اسے معمول خسارہ کہا جائے گا، کیونکہ عموماً اتنا تک لوگ برداشت کر لیتے ہیں، اور جب اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ زبردست گھاٹا اور غبن فاحش کی مثال ہو گی، اور قہستانی میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. بہر حال مال واسباب اور جائیداد کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے۔ لان التصرف الخ کیونکہ مال واسباب کا لین دین خرید و فروخت تو ہر وقت ہوتا رہتا ہے بخلاف جائیداد کے کہ اس کا معاملہ شاذ ونادر اور کبھی کبھی ہوتا ہے، اور حیوانات میں اوسط درمیانہ درج کا معاملہ ہوتا ہے، اور غبن کا زیادہ ہونا ایسی ہی چیز میں ہوتا ہے جس کا لین دین کم ہوتا ہے۔

"(ف۔ کیونکہ اس کا بھاؤ اور اصل دام لوگوں کو معلوم نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- کسی چیز کی خواہ وہ معین ہو یا غیر معین اس کی خریداری کا وکیل اس کی کتنی قیمت تک لگا سکتا ہے، کتنی حد تک کم اور کس قدر زیادہ لگائے ہوئے دام کو قبول یا انکار کیا جاتا ہے، غبن فاحش کی تعریف

قال واذا وكله ببيع عبد له فباع نصفه جاز عند ابى حنيفةؒ لان اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لوباع الكل بثمن النصف يجوز عنده فاذا باع النصف به اولىٰ و قالا لايجوز لانه غير متعارف ولما فيه من ضرر الشركة الا ان يبيع النصف الاخر قبل ان يختصما لان بيع النصف قد يقع وسيلةً الى الامتثال بان لا يجد من يشتريه جملة فيحتاج الى ان يفرق فاذا باع الباقى قبل نقض البيع الاول تبين انه وقع وسيلة واذا لم يبع ظهرانه لم يقع وسيلة فلا يجوز وهذا استحسان عندهما.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف غلام فروخت کیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عمل جائز ہو گا، کیونکہ اس جگہ وکیل بنانے میں کل یا بعض کی کوئی قید نہ لگا کر مطلق حکم دیا ہے جو دونوں کو شامل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وکیل نے کل غلام کو صرف نصف قیمت پر فروخت کر دیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو جاتا ہے، پس جب اس کی پوری قیمت پر صرف نصف ہی بیچا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا، و قال لایجوز الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نصف بیچنا جائز نہ ہو گا کیونکہ ایسا عام دستور اور متعارف نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دو آمی کی شرکت کا نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔

الا ان یبیع الخ البتہ اگر باقی نصف کو بھی وکیل اور مؤکل کے درمیان جھگڑا پیدا ہونے سے پہلے ہی وکیل فروخت کر دے تو کل جائز ہو جائے گا، کیونکہ کبھی نصف فروخت کرنے سے بھی مؤکل کے حکم پر عمل ہو جاتا ہے، مثلاً اگر وکیل کو ایسا خریدار نہ ملے جو اس کے پورے غلام کو خرید سکے تو مجبوراً علیحدہ علیحدہ دو تین رتبوں کر کے بھی فروخت کر دیتا ہے، لہٰذا جب پہلے نصف کی بیع ختم ہونے سے پہلے ہی وکیل دوسرے نصف کو بھی فروخت کر دے تو اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ پہلے نصف کو فروخت کرنا بھی اس کے حکم پر عمل کا ذریعہ تھا اس لئے جائز ہو گا، اور اگر وکیل دوسرے حصہ کو نہ بیچ سکا تو یہ ظاہر ہوا کہ پہلے حصہ کو بیچنا اس مؤکل کے حکم پر عمل کا ذریعہ نہ ہوا، یہ فیصلہ صاحبینؒ کا بطور استحسان ہے (ف۔ یعنی مؤکل کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ پورا غلام فروخت کر دیا جائے، اور اس حکم پر عمل کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اگر کوئی اس پورے غلام کو ایک ساتھ لینے والا مل گیا تو خیر ایک ساتھ ہی کل کو بیچ دے جس سے مؤکل کا مقصود بآسانی حاصل ہو جائے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ ایک نصف کو پہلے بیچ دیا، مگر اس کی بیع ختم ہو گئی اس کے بعد پھر نصف بیچا تو جائز نہ ہو گا۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس نے ایک ساتھ فروخت نہ کر کے قسطوں میں یعنی تھوڑا تھوڑا فروخت کیا، حکم، اختلاف، دلیل

وان وكله بشراء عبد فاشترى نصفه فالشراء موقوف فان اشترى باقيه لزم الموكل لان شراء البعض قد يقع وسلية الى الامتثال بان كان موروثا بين جماعة فيحتاج الى شرائه شقصا شقصا فاذا اشترى الباقي قبل رد الامر البيع تبين انه وقع وسيلة فينفذ على الامر وهذا بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الشرى يتحقق التهمة على مامر واخر ان الامر بالبيع يصادف ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادف ملك الغير فلم يصح فلم يعتبر فيه التقييد والاطلاق قال ومن امر رجلا ببيع عبده فباعه و قبض الثمن اولم يقبض فرده المشترى عليه بعيب لا يحدث مثله بقضاء القاضي ببينة اوباباء يمين او باقراره فانه يرده على الامر لان القاضي يتيقن بحدوث العيب في يد البائع فلم يكن قضاؤه مستندا الى هذه الحجج و تاويل اشتراطها في الكتاب ان القاضي يعلم انه لايحدث مثله في مدة شهر مثلاً لكنه اشتبه عليه تاريخ البيع فيحتاج الى هذه الحجج لظهور التاريخ او كان عيباً لا يعرفه الا النساء او الاطباء وقولهن و قول الطبيب حجة في توجه الخصومة لاني الرد فيفتقر اليها في الرد حتي لوكان القاضي عاين البيع والعيب ظاهر لا يحتاج الى شئى منها وهو رد على الموكل فلا يحتاج الوكيل الى رد وخصومة.

اور اگر ایک غلام خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تب وکیل نے آدھا غلام خریدا تو یہ خریداری موقوف رہے گی یعنی بالاتفاق اس پر حکم جاری نہیں ہوگا، اس کے بعد اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم ہو جائے گا، (یعنی مؤکل اس کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ غلام کا ایک حصہ بھی خریدنا کبھی مؤکل کے حکم پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ ہو جاتا ہے، مثلاً: یہ غلام کسی جماعت کے میراث میں پایا اور اسے حصہ حصہ کر کے بیچنے کی ضرورت پڑ گئی ہو پھر آہستہ آہستہ جب اس نے اس کا باقی غلام بھی خرید لیا اس سے پہلے کہ مؤکل اس پہلے حصہ کے لینے سے انکار کردے تو تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ پہلے حصہ کا خریدنا بقیہ حصہ کے خریدنے کا ذریعہ ہو گیا، اس لئے یہ بیع مؤکل کے ذمہ لازم ہو گی، یہاں تک امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، امام اعظمؒ نے ایسی خریداری اور فروخت کے مسئلوں میں فرق کیا ہے اس وجہ سے کہ خریداری کی صورت میں تہمت کا احتمال ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت کرنے کا حکم مؤکل کی ملک سے متفق ہوا، اس لئے حکم صحیح ہوگا تو اس میں حکم اطلاق معتبر ہوگا اور خریدنے کا حکم دوسرے کی ملک سے متصل ہوا ہے اس لئے صحیح نہ ہوگا، یعنی ضرورت کے ساتھ جائز ہے اور اس میں مطلق یا مقید ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

قال ومن امر رجلاً الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اس نے اسے فروخت کر کے، اس کی قیمت پر ابھی قبضہ کیا تھا یا نہیں کیا تھا کہ خریدار نے اس غلام کو اس وکیل کے پاس کسی ایسی عیب کے پانے کی وجہ سے واپس کر دیا جو پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ واپسی بھی قاضی کے فیصلہ سے ہوئی، خواہ قاضی نے اس عیب پر گواہوں سے بیان لے کر حکم دیا ہو، یا وکیل کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ حکم دیا ہو، یا خود وکیل نے اس عیب کا اقرار کر لیا ہو اس لئے حکم دیا ہو، تو بہر صورت اس وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام کو اس کے مالک مؤکل کے پاس واپس کر دے۔

لان القاضی الخ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں قاضی کو اس کا حکم یقین ہو گیا کہ بائع کے پاس رہتے ہوئے ہی غلام اس عیب سے عیب دار تھا، اس لئے قاضی کا حکم صرف ان حجتوں پر اعتماد کرنے سے نہیں ہوا ہے، اور کتاب میں جو ان شرطوں کی قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قاضی کو خود اس بات کا یقین ہے کہ ایسا عیب گذشتہ چند دنوں یا ماہ ہوئے اس لئے اس تاریخ کے معلوم کرنے کے لئے ان دلیلوں کی ضرورت پڑی یا اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں ایک ایسا عیب تھا جسے ماہرین مثلاً

عورتوں یا حکیموں اور ڈاکٹروں کے سوا دوسرا کوئی نہ پہچان سکتا ہو، ایسی صورت میں عورتوں یا ان حکیموں کا قول بائع اور مشتری کے اختلاف میں دلیل ہو سکتا ہے، اور بائع پر واپس کرنے میں حجت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے غلام واپس کرنے میں قاضی کو ان حجتوں کی ضرورت ہے، یہاں تک کہ اگر قاضی نے خود اس بیع کو دیکھا ہو اور اس وقت وہ عیب بالکل واضح ہو تو ان حجتوں کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ قاضی اس بائع یعنی وکیل کو واپس کردے گا، یہی مؤکل کے پاس واپسی کہا جائے گی، اس طرح مؤکل کو واپس کرنے میں وکیل کو دعویٰ واپسی کا دعویٰ اور جھگڑے کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

توضیح۔-اگر کسی نے کسی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا، اس نے پہلے اس کا آدھا خریدا، پھر کسی وقت بقیہ بھی خرید لیا، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اس نے اسے واپس کردیا، مگر خریدار نے کسی عیب کی بناء پر اسے واپس کردیا، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ دلائل

قال و كذلك ان رده عليه بعيب يحدث مثله ببينة او باباء يمين لان البينة حجة مطلقة والوكيل مضطر فى النكول لبعد العيب عن علمه باعتبار عدم ممارسة المبيع فلزم الامر قال فان كان ذلك باقرار لزم المامور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطر اليه لا مكانه السكوت والنكول الا ان له ان يخاصم الموكل فيلزمه ببينة او بنكوله بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار والعيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بائعه لانه بيع جديد فى حق ثالث والبائع ثالثهما والرد بالقضاء نسخ لعموم ولاية القاضى غير ان الحجة قاصرة وهى الاتراد فمن حيث الفسخ ان له ان يخاصمه ومن حيث القصور فى الحجة لا يلزم الموكل الابحجة ولو كان العيب لايحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم الموكل من غير خصومة فى رواية لان الرد متعين وفى عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق فى وصف السلام ثم يتنقل الى الرد ثم الى الرجوع بالنقصان فلم يتعين الرد و قد بيناه فى الكفاية باطول من هذا.

ترجمہ:- کہا کہ اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے وکیل کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا کہ اس جیسا عیب پیدا ہو سکتا ہے، یہ واپسی خواہ گواہوں کے ذریعہ۔ یا وکیل کے قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے تو بھی ایسی واپسی مؤکل ہی کے ذمہ لازم ہوگی کیونکہ گواہی حجت مطلقہ (سبھی کے لئے حجت) ہے، اور وکیل مجبور ہے کہ براءت عیب کے سلسلہ میں قسم کھانے سے انکار کردے، کیونکہ اس وکیل کا اس بیع سے کوئی پرانا تعلق نہ تھا اس لئے اسے ایسی بیع کے اندر عیب کا علم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے وہ قسم کھانے سے انکار کرے گا، اس لئے اس غلام کی واپسی مؤکل ہی کے ذمہ لازم ہوگی (ف۔ چنانچہ ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہاتھ میں چھ انگلیوں کا ہونا وغیرہ کہ اس میں تو وکیل اقرار کر لینے سے بھی کوئی نقصان لازم نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دوبارہ بھی ہو سکتا ہو مثلاً: زخم، پھوڑا وغیرہ تو اس میں گواہی کی طرح وکیل کا قسم سے انکار کرنا بھی ہوگا، اور وکیل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

قال فان كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کی واپسی وکیل کے اقرار کے ساتھ ہو یعنی اس صورت میں کہ مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا کہ اس جیسا عیب اس چیز کی فروخت کے بعد سے اس وقت کے عرصہ میں دوبارہ پیدا ہو سکتا ہو، پس جب وکیل نے عیب کا اقرار کرلیا، جس کی وجہ سے واپس کی گئی ہے تو وہ بیع وکیل کے ذمہ لازم ہوگی یعنی مؤکل اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جائے گا، کیونکہ اقرار کرنا کم درجہ کی حجت (قاصرہ) ہے یعنی اس حجت کا اثر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے، اور دوسروں کے خلاف حجت نہیں ہے، اس لئے بیع کی واپسی کے بعد اسکا ذمہ دار صرف وکیل ہوگا، کیونکہ وکیل اس کے اقرار پر انتہائی

مجبور نہیں تھا، اس لئے اس کے لئے خاموش رہ جانا بھی ممکن تھا، یا قسم کھانے سے انکار بھی کر سکتا تھا، یعنی اس نے جب یہ کام نہیں کئے اور اقرار کر لیا تو یہ اقرار اس کے ذمہ رہے گا، البتہ بعد میں وکیل کو اپنے موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہوگا، اس طرح سے کہ وہ اپنے گواہوں سے موکل کے خلاف یہ ثابت کردے کہ یہ عیب موکل ہی اس کا ذمہ دار ہو جائے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قاضی نے واپس کرنے کا حکم دیا ہو، بر خلاف اس کے اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف وکیل کے اقرار سے ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ بھی ہو سکتا ہو تو وکیل کو ان کا اختیار بھی نہ ہوگا کہ اپنے بائع یا موکل سے کچھ جھگڑا کر سکے یا معاملہ کر سکے، کیونکہ اس واپسی کو اقالہ کہا جائے گا جو تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع کے حکم میں ہوتا ہے یعنی معاملہ کرنے والے دونوں شخصوں نے تو اپنے حق میں بیع فسخ کی ہے، تیسرے شخص کے نزدیک ان دونوں کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، تو موکل یا بائع کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، جو موکل بھی ہے، یعنی موکل یا بائع کے حق میں یہ نئی بیع ہے، اور اگر قاضی کے حکم کی وجہ سے واپسی ہوئی ہو تو اس میں یہ بات نہ ہوگی، کیونکہ قاضی کے حکم سے واپس کو فسخ کرنا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ قاضی کا اختیار اور ولایت سب پر عام ہے، اس بات کے سوا کہ وکیل کا اقرار کرنا ایک حجت قاصرہ (کم درجہ کی حجت) ہے، بہر صورت حجت ہونے کی وجہ سے اس وکیل کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقصان کی تلافی کا اپنے موکل سے مطالبہ کرے، مگر اس حجت کے قاصرہ ہونے کی وجہ سے اس کی واپسی موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی، جبتک کہ یہ وکیل کوئی دوسری حجت پیش نہ کرے، مثلاً: پہلے سے عیب دار ہونے پر چند گواہ پیش کردے اس طرح سے کہ موکل نے ہمارے سامنے اقرار کیا تھا کہ عیب اس غلام میں اسی وقت سے ہے جبکہ وہ میرے پاس تھا، یا وہ مؤکل سے قسم کھانے کو کہے اور وہ قسم کھانے سے انکار کردے، اور اس مبیع میں ایسا عیب ہو کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہ ہوتا ہو، جیسے چھنگا (چھ انگلیوں والا ہونا) اور بھنگا (ٹیڑھی آنکھ سے دیکھنے والا ہونا) اور قاضی کے حکم کے بغیر واپسی ہو یعنی وکیل نے خود اقرار کر کے مبیع واپس لی ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ مبسوط کی کتاب البیوع میں ایک روایت ہے کہ واپسی کئے بغیر مخاصمہ کے ہونے سے مؤکل کے ذمہ ہوگی، کیونکہ اس کا واپس کیا جانا متعین ہے، لیکن مبسوط ہی کی عام روایتوں میں ہے کہ وکیل کو موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ گویا اس نے ایک نئی بیع کی ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس کی واپسی متعین ہے، کیونکہ اصل حق تو یہی تھا کہ مشتری کو خریدا ہوا مال بالکل صحیح وسالم ملے، بعد میں یہی حق اس کی واپسی کے وقت بھی منتقل ہو گیا، پھر اس کمی کو دور کرنے کے لئے حق واپس لینے کی طرف منتقل ہو گیا، اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کو واپس کرنا لازمی بات نہیں ہے، اس مسئلہ کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

توضیح: -اگر مشتری اپنے خریدے ہوئے مال کو کسی ایسے عیب کی وجہ سے کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہو سکتا ہو یا دوبارہ نہ ہو تا وکیل کے پاس واپس کر دیا خواہ قاضی کے فیصلہ کی بناء پر یا اس کے بغیر ہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لاخر امرتك ببيع عبدى بنقد فبعته بنسيئه وقال المامور امرتنى ببيعه ولم تقل شيئاً فالقول قول الامر لان الامر يستفاد من جهته ولادلالة على الاطلاق قال وان اختلف فى ذلك المضاربُ وربُ المال فالقول قول المضارب لان الاصل فى المضاربة العموم الا ترى انه يملك التصرف بذكر لفظة المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعى ربُ المال المضاربة فى نوع والمضاربُ فى نوع آخر حيث يكون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فيه بتصادقهما فنزل الى الوكالة المحضة ثم مطلق الامر بالبيع ينتظمه نقداً و نسيئةً الى اى اجل كان عند ابى حنيفةؒ وعندهما يتقيد باجل متعارف والوجه قد تقدم قال ومن امر رجلا ببيع عبده

فباعه و اخذ بالثمن رهنا فضاع فی یده او اخذبه کفیلا فتوی المال علیه فلا ضمان علیه لان الوکیل اصیل فی الحقوق و قبض الثمن منهاوالکفالة توثق به والارتهان وثیقة لجانب الاستیفا فیملکهما بخلاف الوکیل بقبض الدین لانه یفعل نیابةً وقد انابه فی قبض الدین دون الکفالة واخذ الرهن والوکیل بالبیع یقبض اصالة ولهذا لا یملك الموکل حجره عنده.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے یہ کہا کہ میں نے تم سے کہا تھا کہ میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچدیا و **قال المامور الخ** اور مامور یعنی وکیل نے کہا کہ تم نے مجھے صرف (مطلقاً) بیچنے کے لئے کہا ہے (نقد کی قید نہیں لگائی تھی) تو اس جگہ مؤکل ہی کی بات قبول ہوگی، کیونکہ اسی نے حکم دیا تھا (ف۔اس لئے اسی کو یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ اس نے کیا کہا تھا، **لا دلالة الخ** اور اس مؤکل کے جملہ سے ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے کہ وہ کلام مطلق ہے (ف۔کیونکہ اس نے خاص کر نقد بیچنے کا حکم دیا تھا اور بیع کبھی نقد اور کبھی ادھار ہوا کرتی ہے، اس لئے بیع کا وکیل بنانے کے لئے مطلق ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بخلاف مضاربت کے، البتہ اگر مؤکل یہ صرف کہتا ہے کہ تم اسے فروخت کردو (یعنی نقد فروخت کرو نہ کہتا) تو مطلق ہوتا ہے کہ اس جملہ میں نقد اور ادھار دونوں ہو سکتا ہے۔

قال وان اختلف الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مضاربت کرتے ہوئے مضارب اور رب المال اور نقد یا ادھار میں اختلاف ہوا تو مضارب کا قول قبول ہوگا، کیونکہ جب دونوں کے اقرار سے مضاربت کی کسی خاص قسم کی مضاربت عام نہیں رکھی گئی ہے بلکہ کسی قسم کی مخصوص ہے تو اس کے مطلق ہونے کا احتمال ختم ہو گیا، اور یہ مضاربت صرف وکالت کے درجہ میں باقی رہ گئی پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ بیع کے لئے وکالت کی صورت میں جب بیع کا حکم مطلق ہو تو وہ بیع نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہے، خواہ اس کے لئے وقت مخصوص کیا گیا یعنی عموماً جیسا کہ متعارف ہوتا ہے یا مخصوص نہ کیا گیا ہو یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ادھار ہونے کی صورت میں اس وقت کی قید کے ساتھ مقید ہوگی جو اس وقت متعارف اور معمول ہو، اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے۔

(ف۔یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلق ہونا معتبر ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ لفظ مطلق ہو، مگر اس سے وہی مراد ہو جو لوگوں میں مروج اور متعارف ہو، اس کے لئے موجودہ صورت میں ادھار میں بھی وہی میعاد معتبر ہوگی جو عموماً لوگوں میں معتبر ہوتا ہے، اسی لئے سو برس کا وقت دینا اور اس وقت کے ساتھ مقید کرنا صاحبینؒ کے نزدیک باطل اور غلط ہے۔**قال ومن امر رجلا الخ** امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے کہا، اس نے کہنے کے مطابق اسے فروخت کردیا پھر حاصل شدہ رقم کے عوض اس کا مال خود رہن رکھ لیا اور وہ مال اس وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا، یا وکیل نے اس غلام کی قیمت وصول کرنے کے لئے کسی کی ضمانت قبول کرلی، مگر اس کفیل کے پاس سے رقم کسی طرح ضائع ہو گئی تو اس وکیل پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا (ف۔ضائع ہونے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً مفلس قرار دیدیا گیا پھر وہ مر گیا، اور وہ مکفول عنہ بھی لاپتہ ہو گیا، یا وقت کا قاضی مالکی مذہب ہونے کی وجہ سے اس کے اجتہاد میں کفالت ہو جانے کے بعد اصیل یعنی موجودہ وکیل بری الذمہ ہو گیا، بہر صورت ان صورتوں میں کسی بھی وجہ سے غلام کی رقم ڈوب گئی تو وہ وکیل کسی طرح ضامن بھی نہ ہوگا، **لان الوکیل الخ** کیونکہ وکیل بیع کے حقوق کے لین دین میں خود اصیل ہوتا ہے (یعنی عقد بیع کر لینے کے بعد اس کے سارے حقوق کا تعلق اصل میں وکیل سے ہی ہو جاتا ہے)۔

وقبض الثمن الخ اور غلام کے فروخت کر دینے کے بعد اس کی رقم وصول کرنا اسی وکیل کی بڑی ذمہ داری ہے (ف۔اس قاعدہ کے مطابق شرعی حق کے مطابق وکیل نے اس کی رقم وصول کرنے کا حق پایا، پھر اس رقم کو وصول کرنے کے لئے کسی کو ضامن بنالیا گویا وصول کو یقینی بنانے کی ایک صورت ہے، اسی طرح اس کے عوض کسی چیز کو رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لینا

بھی رقم وصول کرنے کو یقین بنانے کی دوسری صورت ہے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل مذکور کو کسی کو ضامن بنالینے اور رہن رکھنے کا پورا حق اور اختیار حاصل مال کی رقم وصول کرنے کے لئے ہوتا ہے، بخلاف الوکیل الخ برخلاف ایسے وکیل کے جسے صرف قرض کے روپے وصول کرنے کے لئے کہا گیا ہو، کیونکہ وہ اس وقت اصل ہو کر نہیں بلکہ نائب ہو کر کام کرتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ خود اصیل نہیں ہوتا ہے، وقد انابه الخ اور حال یہ ہے کہ اس وکیل کو اس کے مؤکل نے قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے، اور کفیل بننے اور رہن لینے کے لئے نہیں کہا ہے (ف۔ لہٰذا اسے کفالت لینے یا رہن لینے کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے، برخلاف وکیل بالبیع) والوکیل الخ اور بیع کے لئے جو شخص وکیل ہوتا ہے وہ اصل ہونے کے طور پر وصول کرتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ کسی کا نائب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے عقد بیع کر کے اس کے سارے حقوق اور ذمہ داری خود قبول کرلی ہے، بلکہ وہ مؤکل کو اپنی طرف سے وصول کرنے کا نائب بنا سکتا ہے۔
و لهذا لایملك الخ اور اصیل ہونے کی وجہ سے ہی مؤکل کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے وکیل بالبیع کو تصرف کرنے سے روک دے (ف۔ یعنی معاملات کرنے اور لین دین سے منع کردے کیونکہ اسے شرعاً تصرف کرنے کا حق حاصل ہوا ہے، مگر موکل نے یہ حق نہیں دیا ہے، کہ پھر اس سے روک سکے۔

توضیح:۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچ دیا ہے، وکیل نے جواب دیا کہ تم نے نقد بیچنے کی قید نہیں لگائی تھی، اگر مضارب اور رب المال کے درمیان نقد اور ادھار کے درمیان اختلاف ہو جائے، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کر دیا مگر اس رقم کے عوض اس کا مال رہن رکھ لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل، و اذا وكل وكيلين فليس لاحدهما ان يتصرف فيما وكلا به دون الاخر وهذا في تصرف يحتاج فيه الى الراى كالبيع والخلع وغير ذلك لان الموكل رضى برأيهما لا براى احدهما والبدل وان كان مقدراً ولكن التقدير لا يمنع استعمال الرأى فى الزيادة واختيار المشترى قال الا ان يوكلهما بالخصومة لان الاجتماع فيها متعذر للافضاء الى الشغب فى مجلس القضاء والراى يحتاج اليه سابقاً لتقويم الخصومة قال أو بطلاق زوجته بغير عوض او بعتق عبده بغير عوض او برد وديعة عنده اوقضاء دين عليه لان هذه الاشياء لا يحتاج فيها الى الرأى بل هو تعبير محض وعبارة المثنى والواحد سواء وهذا بخلاف ما اذا قال لهما طلقاها ان شئتما او قال امرها بايديكما لانه تفويض الى رأيهما الاترى انه تمليك مقتصر على المجلس ولانه علق الطلاق بفعلهما فاعتبره بدخولهما.

ترجمہ:۔ چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانے کا بیان
قدوری میں ہے کہ اگر کسی نے دو شخصوں کو وکیل بنایا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز میں دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے اس میں دوسرے وکیل کے بغیر تصرف کرے (ف۔ یعنی صرف ایک کے تصرف سے کام پورا نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرے وکیل کی رائے نہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کی رائے میں پختگی نہیں ہوتی ہے۔ وهذا فى تصرف الخ یہ حکم ایسے تصرف کے بارے میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع اور خلع وغیرہ (ف۔ تاکہ ایک سے زائد میں اتفاق ہونے سے مشورے میں پختگی آجائے، اس لئے صرف ایک کی رائے کو جائز نہیں کہا جائے گا۔

لان المؤکل الخ کیونکہ موکل تو صرف اس صورت میں راضی ہوا ہے کہ دونوں کی رائے مشترکہ ہو، اور صرف ایک کے مشورہ کو اس نے کافی نہیں سمجھا تھا (ف۔ اس لئے موکل کی رضامندی نہیں ہوگی، اب اگر یہ کہا جائے کہ جب معاوضہ کی مقدار متعین ہو تو بظاہر اس میں دوسرے شخص کی رائے کی پھر کوئی ضرورت نہ ہو، بلکہ اتنی رقم ہی پر صرف ایک شخص اسکو پورا کردے تو دوسرے کی محتاج نہیں ہونی چاہئے، جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دوسرے وکیل کی رضامندی ضروری ہوگی) والبدل وان کان الخ معاوضہ اگرچہ معین ہو پھر بھی زیادہ عوض دینے اور پسند و ناپسند ہونے میں مشتری کی رائے پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (ف۔ یعنی اس نے جو مقدار معین کردی تھی اس سے کم تو نہیں ہونی چاہئے، لیکن اس سے زیادہ ہونے میں منع نہیں ہے، پھر ایسا خریدار تلاش کرنے میں مناسب ہوگا جو پوری رقم آسانی کے ساتھ ادا کرسکتا ہو، تو اس کے پسند کرنے میں بھی دوسرے کی رائے کی ضرورت ہوگی، ان مسئلوں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب وکیل بنائے گئے ہوں تو ان صورتوں میں جہاں بہتر اور صحیح مشورے کی واقعی ضرورت ہو ان میں ایک وکیل کا مشورہ اور تصرف صحیح نہ ہوگا، اگرچہ اس کا معاوضہ ہی ہو جو مقرر کیا گیا ہو، سوائے ایسے وکیل کے جو خصومت (مقدمہ بازی) اور مفت میں طلاق دینے اور مفت میں غلام آزاد کرنے یا امانت رکھی ہوئی چیز کو واپس لانے یا قرض ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو کہ یہ صورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ قدوریؒ نے فرمایا ہے۔

قال الا ان الخ یعنی تنہا ایک وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے، سوائے ان چند صورتوں کے، ایک تو یہ ہے کہ کوئی شخص دو وکیلوں کو حاکم کے پاس معاملہ پیش کرنے اور اس کی پیروی کرنے کے لئے مقرر کرے، کیونکہ بعض صورتوں میں دونوں کو ایک ساتھ جمع ہو کر معاملہ پیش کرنے میں مجبوری ہو جاتی ہے، اس وجہ سے بھی کہ اگر دونوں ہی بیک وقت پیش ہو جائیں تو نتیجہ کے طور پر قاضی کے دربار میں مشہور و شغب ہو سکتا ہے، البتہ دونوں کا مشورہ کر کے کسی بات پر متفق ہو جانا تو وہ پہلے سے بھی کیا جا سکتا ہے (ف۔ لہٰذا خاص قاضی کی مجلس میں بھی دونوں کی حاضری ضروری نہ ہوئی)۔

قال و بطلاق زوجته الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ کسی نے دو شخصوں کو کسی عوض کے بغیر اپنی بیویوں کو طلاق دینے کے لئے مقرر کیا ہو تو ان میں سے ایک شخص بھی جا کر طلاق دے سکتا ہے (دوسرے کی ضرورت نہ ہوگی) تیسری صورت یہ ہے کہ اسی طرح اگر دو شخصوں کو مفت میں اپنے غلام آزاد کر دینے کا وکیل بنادے تو ان میں سے ایک کے بھی آزاد کر دینے سے وہ آزاد ہو جائے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ اس شخص کے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی تھی اس کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنادے کہ اگر ان میں سے ایک شخص بھی یہ کام کردے تو امانت ادا ہو جائے گی، پانچویں صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص کسی کا مقروض ہو اور اس کا قرض واپس کرنے کے لئے دو شخصوں کو وکیل بنائے اور ان میں سے صرف ایک شخص ہی یہ کام کردے تو واپسی صحیح ہو جائے گی۔

لان هذه الاشیاء الخ اس لئے کہ یہ سب کام ایسے ہیں کہ ان میں رائے کی ضرورت نہیں ہے ان میں صرف اس کے موکل کی بات اور رائے کو وہاں تک پہنچا دینا ہوتا ہے، اور موکل کی بات کو خواہ ایک آدمی بیان کرے یا دو بیان کریں برابر ہے یہ تفصیلی مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ موکل نے اپنے معاملہ میں اپنے طور پر کوئی رائے قائم کرلی ہو، بخلاف ان صورتوں کے کہ مثلاً دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو، یعنی تم دونوں کی رائے پر موقوف ہے، یا اس طرح کہا کہ اس عورت کو طلاق دینے کا حق تمہارے ہاتھ ہے، یعنی تمہاری مرضی پر موقوف ہے، پس ان صورتوں میں فیصلہ کے لئے دونوں کی موجودگی ضروری ہے اس لئے کہ یہاں کام دونوں کی رائے پر منحصر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایسا اختیار ان دونوں کا اسی مجلس تک باقی رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس نے اپنی طلاق دینے کے کام کو ان دونوں وکیلوں کے کام پر معلق کر دیا ہے، تو اس بات پر قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جیسے اپنی بیوی کی طلاق کو ان دونوں کے گھر جانے پر معلق کیا ہو (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ اگر تم

دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس وقت اگر ان میں سے صرف ایک ہی شخص گھر میں گیا تو طلاق نہ ہوگی، جبتک کہ دونوں داخل نہ ہو جائیں، اسی طرح جبتک اس کی رائے پر دونوں متفق نہ ہوں اور دونوں ہی اسے طلاق نہ دیں تب تک عورت کو طلاق نہ ہوگی۔

توضیح چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانا، اگر کوئی شخص دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنائے تو کیا ان میں سے کسی ایک کو تنہا اس میں تصرف کا حق ہوگا، کن صورتوں میں دو وکیلوں میں سے صرف ایک کا بھی تصرف جائز ہوگا، تفصیل مسائل، حکم اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للوكيل ان يوكل فيما وكل به لانه فوض اليه التصرف دون التوكيل به وهذا لانه رضى برايه والناس متفاوتون فى الاراء قال الا ان ياذن له الموكل لوجود الرضأ او يقول له اعمل برأيك لاطلاق التفويض الى رايه واذا جاز فى هذا الوجه يكون الثانى وكيلا عن الموكل حتى لا يملك الاول عزله ولا ينعزل بموته وينعزلان بموت الاول وقد مر نظيره في ادب القاضى قال فان وكل بغير اذن موكله فعقد وكيله بحضرته جاز لان المقصود حضور رأى الاول وقد حضر وتكلموا فى حقوقه وان عقد فى حال غيبته لم يجز لانه فات رايه الا ان يبلغه فيجزيه وكذا الوباع غير الوكيل فبلغه فاجازه لانه حضر رأيه ولو قدر الاول الثمن للثانى فعقد بغيبته يجوز لان الرأى يحتاج اليه فيه لتقدير الثمن ظاهراً وقد حصل وهذا بخلاف ما اذا وكل وكيلين وقدر الثمن لانه لما فوض اليهما مع تقدير الثمن ظهران غرضه اجتماع رأيهما فى الزيادة واختيار المشترى على ما بيناه اما اذا لم يقدر الثمن وفوض الى الاول كان غرضه رايه فى معظم الامر وهو التقدير فى الثمن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا اس کے لئے خود بھی دوسرے کو وکیل بنادے، کیونکہ اس کے موکل نے اسے صرف کام کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے دوسرے کو وکیل بنانے کے لئے نہیں کہا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ موکل کی نظر میں بھی وہ شخص پسندیدہ ہو جبکہ ہر شخص رائے مشورہ کا اہل نہیں ہوتا ہے، نہ ہر شخص کے کام سے دل بھرتا ہے (ف۔ اس لئے اس سے یہ بات ثابت نہ ہوگی کہ موکل دوسرے شخص کی رائے سے متفق ہو گیا ہے، یہ ساری باتیں اس صورت میں ہیں کہ موکل نے وکیل کو دوسرے وکیل بنانے کی اجازت نہ دی ہو قال الا ان یاذن. الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، البتہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی طرف سے اس کی اجازت پائی ہو، یا موکل اسے ان لفظوں میں کہدے کہ تم اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کام کرو، تب وہ دوسرا وکیل بناسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں پورے طور پر کام کو اس کی رائے اور سمجھ پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جب اس وکیل نے مناسب سمجھا کہ دوسرا وکیل بھی بنالیا جائے تو اس صورت میں یہ دوسرا وکیل بھی گویا اسی موکل کا ہی وکیل ہوا یہانتک کہ اب پہلا وکیل اس دوسرے کو معزول نہیں کر سکتا ہے نیز پہلے وکیل کے مر جانے سے وہ معزول نہ ہوگا، ہاں اگر موکل ہی مر جائے تب دونوں وکیل معزول ہو جائیں گے، ادب القاضی میں اس کی نظیر گذر چکی ہے۔

فان وکل بغیر الخ اب اگر پہلے وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر ہی دوسرے کو وکیل بنالیا اور اس نے اس پہلے وکیل کی موجودگی میں معاملہ طے کر لیا تو وہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ موکل اپنے وکیل کی رائے اور مشورہ سے مطمئن تھا جبکہ اسی وکیل کی موجودگی میں دوسرے نے وہ کام کر دیا تو اس پہلے وکیل کی بھی اس میں رضامندی پائی گئی، لیکن علماء نے اس دوسرے وکیل کے حقوق کے بارے میں اختلاف کیا ہے (ف۔ یعنی بعض فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کے حقوق کا ذمہ دار پہلا وکیل ہوگا، اور دوسروں نے فرمایا

ہے کہ یہی دوسرا وکیل ان حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔

وان عقد الخ پس اگر پہلے وکیل کی غیر حاضری میں دوسرے نے معاملہ کرلیا تو وہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے نہیں پائی گئی، البتہ اس کے کام کی خبر پہلے وکیل کو ہونے پر اس نے اس کی اجازت دیدی، تو جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر دوسرے وکیل کے علاوہ بھی کسی تیسرے شخص نے اپنے طور پر اس کے مال کو بیچ دیا پھر پہلے وکیل کو اس کی خبر ملی اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس وقت بھی پہلے وکیل کی رائے پائی گئی، **ولو قدر الاول الخ** اگر پہلے وکیل نے دوسرے وکیل سے اس چیز کی خریداری یا بیچنے کے لئے قیمت کا اندازہ معین کر دیا پھر پہلے وکیل کے غائبانہ میں دوسرے نے اس قیمت کے مطابق معاملہ طے کرلیا تو اسے جائز کہا جائے گا، کیونکہ وکیل مقرر کرنے اور مشورہ لینے کا مقصد زیادہ تر اس کی قیمت طے کرنا ہے جو اس صورت میں پائی گئی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ پہلے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنالیا ہو، بخلاف اس کے اگر خود موکل نے دو وکیل بنائے ہوں اور اس کی قیمت کا اندازہ بتادیا ہو تو صرف ایک وکیل کا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ جب موکل نے خود قیمت معین کرنے کے بعد دو وکیل بنایا ہو تو معلوم ہوا کہ موکل کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس قیمت سے بڑھانے یا خریدار کو پسند اور متعین کرنے میں دونوں متفق ہوں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور جب موکل نے اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر ہی پہلے وکیل کے حوالہ کیا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس طرح وکیل بنانے اور معاملہ کرنے میں اس چیز کی قیمت کا صحیح اندازہ لگانا ہے اور اس وکیل کی رائے پر عمل کرنا ہے۔

توضیح:- کیا وکیل کو یہ حق ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اسی کام کے لئے وکیل بنادے یا کسی تیسرے شخص سے معاملہ کر سکتا ہے، اگر موکل نے دو وکیل بنادئے تو ان تمام صورتوں میں حقوق کس سے متعلق ہوں گے، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا زوج المكاتب او العبد او الذمي ابنته وهي صغيرة حرة مسلمة او باع او اشترى لها لم يجز معناه التصرف في مالها لان الرق والكفر يقطعان الولاية الا يرى ان المرقوق لا يملك انكاح نفسه فكيف يملك انكاح غيره وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم حتى لا تقبل شهادته عليه ولان هذه ولاية نظرية فلابد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفويض اليهما وقال ابويوسف ومحمد المرتد اذا قتل على ردته والحربي كذلك لان الحربي ابعد من الذمي فاولى بسلب الولاية واما المرتد فتصرفه في ماله ان كان نافذاً عندهما لكنه موقوف على ولده ومال ولده بالاجماع لانها ولاية نظرية و ذلك باتفاق الملة وهي مترددة ثم تستقر جهة الانقطاع اذا قتل على الردة فيبطل وبالاسلام يجعل كانه لم يزل كان مسلما فيصح.

ترجمہ:- اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی نے اپنی چھوٹی نابالغہ لڑکی کا جو کہ آزاد اور مسلمان ہے نکاح کر دیا یا اس کے لئے کوئی چیز فروخت کی یا خریدی تو جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کو اپنی لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ غلام ہونا کافر ہونا اس کے حق ولایت کو ختم کر دیتا ہے، اسی لئے یہ دیکھتے ہو کہ غلام اپنا نکاح نہیں کر سکتا ہے تو وہ دوسرے کا کس طرح نکاح کر سکے گا، اسی طرح کسی کافر کو کسی مسلمان پر حق ولایت نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر کسی مسلمان کے خلاف کسی کافر کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا حق شفقت وعنایت پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے یہ حق ایسے ہی شخص کو دینا چاہئے جو اس کام کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور شفقت والا بھی ہو، تاکہ وہ پورے طور پر اس پر نگہداشت اور نظر رکھ سکے، جبکہ غلام ہو جانے کی وجہ سے اس سے یہ قدرت ختم ہو جاتی ہے، اور کافر ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت مسلمان سے ختم ہو جاتی ہے،

ان تمام باتوں کی وجہ سے کسی غلام اور کافر کو ولایت کا حق نہیں دیا جائے گا۔
و قال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتد اپنی ردت کی حالت میں (آخر کار) قتل کر دیا گیا ہو، یہی حال حربی کا بھی ہے یعنی ان دونوں کو یہ حق نہیں ہے کہ مسلمان پر کچھ تصرف کر سکے، کیونکہ حربی تو ذمی کے مقابلہ میں بہت دور رہتا ہے (ذمی تو دار الاسلام ہی میں رہتا ہے پس ذمی کا تصرف ناجائز ہے تو) بدرجہ اولیٰ اس کو ولایت حاصل نہیں ہوگی (امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے)۔ ع۔
اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کا اس کے اپنے مال سے تصرف نافذ اور جائز ہوتا ہے، لیکن اس کا تصرف اپنی اولاد اور ان کے مالی کے بارے میں بالاتفاق موقوف رہتا ہے (یعنی اگر بالآخر وہ کسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے اور اگر اسی ارتداد کی حالت میں مر جائے تو پھر نافذ نہیں ہوتا ہے) کیونکہ اس کی ولایت فطری مانی گئی ہے یعنی اس کی ولایت میں شفقت اور رحمت کا پہلو ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ دونوں ہی (باپ اور اس کے بچے) دین اور مذہب میں متفق ہوں، حالانکہ موجودہ صورت میں مرتد کے مذہب کے بارے میں ابھی شک ہے، اسی لئے اگر وہ ردت کی حالت میں قتل کر دیا جائے تو اس سے اسلام کی توقع ختم ہو گئی اور اس سے شفقت پانے کی امید منقطع ہو گئی اسی لئے کہ وہ اپنے بچوں کے مذہب سے پھر گیا ہے، لہٰذا اس کا تصرف باطل ہو گیا اور اگر وہ آخر کار مسلمان ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ شروع سے اب تک مسلمان ہی ہے، اسی لئے اس کا تصرف صحیح مان لیا جائے گا۔

توضیح:- اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی یا حربی نے اپنی نابالغہ مسلمان اور آزاد لڑکی کا نکاح کر دیا، یا اس کے مال میں بڑا تصرف کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ

باب الوكالة بالخصومة والقبض

قال الوكيل بالخصومة وكيل بالقبض عندنا خلافا لزفر هو يقول انه رضى بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يرض به ولنا ان من ملك شيئا ملك اتمامه وتمام الخصومة وانتهاؤها بالقبض والفتوىٰ اليوم على قول زفرؒ لظهور الخيانة في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لايؤتمن على المال و نظيره الوكيل بالتقاضى يملك القبض على اصل الرواية لانه في معناه وضعاً الا ان العرف بخلاف وهو قاض على الوضع فالفتوى على ان لا يملك قال فان كانا وكيلين بالخصومة لا يقبضان الامعالانه رضى باما نتهما لا بامانة احدهما واجتماعهما ممكن بخلاف الخصومة علىٰ مامر.

ترجمہ:- باب، خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کا بیان
قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خصومت اور معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، وہی اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوتا ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک قبضہ کا وکیل نہیں ہوتا ہے، امام زفرؒ اس کی دلیل میں فرماتے ہیں کہ موکل تو ایسے شخص کی صرف خصومت یعنی نالش اور پیروی کرنے پر راضی ہوا ہے، لیکن اس کے بعد ایسے مال پر قبضہ بھی کرنا اس خصومت کے علاوہ ایک علیحدہ چیز ہے، جس کے لئے موکل راضی نہیں ہوا ہے، (ف۔ لہٰذا وکیل کو اس چیز پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا اسی حکم کو بلخ کے مشائخ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے آج کل کے زمانہ کے لحاظ سے پسند کیا ہے۔ ع۔
ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کا کوئی کام انجام دینے کا ذمہ دار بنا دیا جاتا ہے وہ اس کام کو پورے طور پر انجام دینے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، اور معاملہ کرتے میں کام کو پورا کرنا اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد ہوتا ہے (ف۔ اس لئے معاملہ کرنے کے لئے جو وکیل ہوتا ہے اسے اختیار ہے کہ قاضی کے حکم کے بعد دعویٰ کے مال پر قبضہ کرے)۔

والفتویٰ الخ اور اس زمانہ میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے کیونکہ وکیلوں میں بھی اب امانت داری ختم ہو کر خیانت کا مادہ آگیا ہے، اسی لئے کسی بعض وکیل پر اس کی خصومت کرنے میں تو موکل کو اطمینان ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے بارے میں اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ بعد میں وہ مال وصول کر کے لے آئے گا، لہٰذا ایسے شخص کو صرف معاملہ کرنے کا وکیل بنایا جاسکتا ہے لیکن کسی دوسرے مناسب شخص کو اس مال پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل بنادیا جاتا ہے۔

ونظیرہ الخ اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس میں کسی شخص کو کسی سے قرض کے وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ لغوی معنی کے لحاظ سے لفظ تقاضا قرض پر قبضہ کرنے کے معنی ہیں، لیکن عرف میں اس کے خلاف ہے، اور وضع لغوی پر وضع عرفی حاکم اور مؤثر ہوتی ہے، یعنی عرف کو غالب رکھا جاتا ہے، اسی لئے مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص تقاضا کا وکیل ہوتا ہے، اسے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اصل روایت پر فتویٰ نہیں ہے، اس سلسلہ میں جزئی مسئلہ بیان فرمایا ہے قال فان کانا الخ یعنی اگر خصومت کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو مال خصومت پر دونوں اسی وقت قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ دونوں متفق ہو جائیں (ف۔ یعنی دونوں ایک ساتھ اس پر قبضہ بھی کر لیں۔

لانہ رضی الخ کیونکہ موکل نے دونوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں کو وکیل بنایا ہے اور صرف کسی ایک کی امانت اور وکالت پر راضی نہیں ہوا ہے، اور یہ بات کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن بھی ہے بخلاف الخصومة الخ بخلاف خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے، ورنہ وہاں پر ایک ہنگامہ اور شور و غوغا ہونے لگے گا جبتک کہ ان میں سے ایک خاموش نہ ہو جائے، پس معاملہ دائر کرنے اور اس سلسلہ میں سوال و جواب کے لئے کسی ایک کا ہی ہونا ممکن ہے، البتہ اس مال پر قبضہ کرنے کے لئے دونوں کا متفق ہو جانا ممکن ہے، البتہ موجودہ زمانہ میں امانت غیر معتبر ہو کر رہ گئی ہے اس لئے اب فتویٰ یہ ہو گا کہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح:- باب، خصومت اور مال پر قبضہ کرنا اگر کسی شخص کو معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو کیا اس پر قبضہ کرنا اسی کی ذمہ داری ہو گی، اگر اس کام کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو ایک وکیل کا کام کافی ہو جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

الخصومة، کے معنی جھگڑا کرنا ہے، اور شریعت میں لوگوں میں آپس کا اختلاف اور جھگڑا کرنا منع ہے، اور اگر کسی شخص نے خلاف حق کسی کے مال عین یا دین میں اپنا حق ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس کا جائز حقدار ضرور اپنے حق کے لئے مخاصمة کرتا ہے، اس لئے دونوں میں سے جو شخص بھی ناحق ہو گا وہی گنہگار ہو گا، کیونکہ حق دار تو اپنا حق مانگتا ہے، پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو اپنا حق وصول کرنے کا وکیل بنادیتا ہے، ایسے شخص کو اصطلاح میں وکیل قبضہ کہا جاتا ہے، جیسے کبھی خصومت کے لئے بھی وکیل بناتا ہے، اور ایسے شخص وکیل خصومت کہا جاتا ہے، ایسے وکیل کو وکیل خصومت کہا جاتا ہے اور یہ شخص وکیل قبضہ سے اچھے مرتبہ کا ہوتا ہے۔

قال والوكيل بقبض الدين يكون وكيلا بالخصومة عند ابى حنيفةؒ حتى لو اقيمت عليه البينة على استيفأ الموكل او ابرائه تقبل عنده وقالا لا يكون خصماً وهو رواية الحسن عن ابى حنيفةؒ لان القبض غير الخصومة وليس كل من يؤتمن على المال يهتدى فى الخصومات فلم يكن الرضاء بالقبض رضأبها ولا بى حنيفة انه وكله بالتملك لان الديون تقضى بامثالها اذ قبض الدين نفسه لا يتصور الا انه جعل استيفاء لعين حقه من وجه فاشبه الوكيل بأخذ الشفعة والرجوع فى الهبة والوكيل بالشراء والقسمة والرد بالعيب وهذه اشبه باخذ الشفعة حتى يكون خصماً قبل القبض كما يكون خصماً قبل الاخذهنا لك والوكيل بالشراء لايكون خصماً قبل مباشرة

بالشراء هذا لان المبادلة تقتضي حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصمافيها.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا (اسی لئے اگر قرض دار قرض ادا کرنے سے انکار کردے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ نالش کر کے اسے ثابت کرنے کے بعد اس سے وصول کرلے، کیونکہ وہ وکیل اسی طرح سے وصول کر سکتا ہے، اور وہ مدعی موکل کی طرف سے قائم مقام ہے، حتی لو اقیمت الخ یہاںتک کہ اگر اس وکیل کے مقابلہ میں اس بات پر گواہ پیش کئے گئے کہ خود موکل نے یہ قرض وصول کرلیا ہے یا اس قرض دار نے قرض معاف کردیا ہے تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ گواہ قبول ہوں گے (ف۔ اور وہ وکیل مذکور اپنے موکل کا قائم مقام مانا جائے گا۔

و قال لا يكون الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وکیل اس گواہی میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے، اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کی ہے، کیونکہ قبضہ کرنا اور خصومت کرنا دونوں علیحدہ علیحدہ کام ہیں (ف۔ اسی لئے قبضہ کرنے کی وکالت سے خصومت کی وکالت حاصل نہیں ہوسکتی ہے، ولیس كل الخ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ جس شخص کے متعلق امانت دار ہونے کا یقین ہو وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو، اس لئے مال وصول کرنے پر راضی ہو جانے سے خصومت پر راضی ہونا لازم نہیں آتا ہے (ف۔ یعنی جس شخص کو امین سمجھ کر مال وصول کرنے کا امین بنایا گیا ہو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موکل نے اس شخص کو صرف مال وصول کرنے کے لئے امین اور اہل سمجھا ہے، لیکن قرض دار سے معاملہ اور خصومت کرنے کے لئے موکل کی اجرت کے بغیر اس کام کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کو ان دونوں کاموں کے کرنے کا اہل سمجھ لیا جائے اور اس سے راضی ہو جائے، کیونکہ شاید اسے معاملہ کرنے کا ڈھنگ نہ آتا ہو اور موکل اس سے معاملہ دائر کرانے پر راضی نہ ہو، اس لئے قرضہ وصول کرنے کی وکالت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ موکل سے معاملہ کرانے اور خصومت کرانے پر بھی راضی ہو۔

ولا بي حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو ملکیت حاصل کرنے کا وکیل بنایا ہے، کیونکہ ہر قسم کا قرض اس چیز کی مثل ہی دے کر ادا کیا جاتا ہے جو قرض میں لی گئی ہو، وجہ یہ ہے کہ قرض لی ہوئی چیز تو ختم ہو جاتی ہے، پھر اسے مالک کے پاس لوٹا دینا، تو ممکن ہی نہیں ہوتا ہے، پھر بھی ایسے وصول کو عین حق کی وصولی اس لئے مانا گیا ہے کہ یہ ایک اعتبار سے عین حق ہے، اس بناء پر قبضہ کے وکیل کی ایسے وکیل سے مشابہت ہوگئی جو حق شفعہ لینے یا ہبہ سے رجوع کرنے، یا خریداری کے لئے یا مال مشترک کی تقسیم کے لئے یا مبیع میں عیب پائے جانے کی وجہ سے واپس کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو (ف۔ مذکورہ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً زید کو کسی نے قرض کی واپسی کے وقت اسی رقم کو واپس نہ کرسکے تو، اب مجبوراً اسی قسم کی دوسری رقم یا چیز واپس کر کے ہی سبکدوش ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وکیل بھی قرض میں دی ہوئی اصل چیز کی بجائے اس کی جیسی چیز پر ہی ملکیت حاصل کرے گا، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ اس کے موکل نے اسے ملک حاصل کرنے ہی کے لئے وکیل بنایا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس نے اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کیا تو یہ بات کیوں کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا پالیا جواب یہ ہوگا کہ قرض میں دی ہوئی چیز کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی بناء پر اصل حق کے برابر ہے، اسی کے لے یہ بات کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قرضہ وصول کرنے کے وکیل کو اصل قرض کی جیسی چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تب اسے معاملہ دائر کرنے یعنی خصومت کا بھی حق حاصل ہوگیا، اس لئے وہ قرض دار کے مقابلہ میں خصم یا ایک فریق ہو سکتا ہے جیسے حق شفعہ لینے کا وکیل خریدار کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے، اسی طرح سے اس کے وصول کرنے کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے، اور جیسے کہ ہبہ واپس لینے وغیرہ کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے مثلاً موکل نے کسی کو کچھ ہبہ کیا، پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ جسے ہبہ کیا گیا ہے مثلاً زید اس سے واپس لے، اس وقت اس زید نے وکیل کے

سامنے ایسے گواہ پیش کردئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ ہبہ کرنے والے نے اس چیز کا بدلہ مجھ سے لے لیا ہے، اس بناء پر یہ گواہ مقبول ہوں گے، یا ایک مشترک مال میں اس کی تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا، تب شریک نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کے موکل نے اپنا حصہ وصول کر لیا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، یا کسی مال کے خریدار نے کسی عیب کی وجہ سے اس مال (مبیع) کے واپس کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا، اور بائع نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہو چکا ہے، یا مطلقاً کسی بھی عیب پر راضی ہو چکا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، پس وکیل قبضہ کا بھی یہی حال ہے۔

وھذا اشبہ الخ اور اس مسئلہ یعنی وکالت قبضہ کو شفعہ لینے کی وکالت سے زیادہ مشابہت ہے، اس بناء پر وہ قرضہ وصول کرنے سے پہلے بھی قرض دار کے مقابلہ میں ایک فریق اور خصم ہوتا ہے، جیسے کہ شفعہ لینے کے وکیل کو شفعہ حاصل کرنے سے پہلے بھی خصم قرار دیا جاتا ہے، لیکن جو شخص کسی طرح کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خریداری سے پہلے فریق نہیں ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادلہ کا عمل کچھ حقوق کا مطالبہ کرتا ہے، چونکہ حقوق کے بارےمیں وکیل ہی اصیل ہوتا ہے، لہٰذا ان حقوق کے بارےمیں بھی وہی وکیل اصیل کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:- وہ شخص جسے قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو کیا وہ خصومت کا بھی وکیل ہو جاتا ہے، جب کوئی اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کرتا ہے تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا پا لیا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والوکیل بقبض العین لا یکون وکیلا بالخصومۃ لانہ امین محض والقبض لیس بمبادلۃ فاشبہ الرسول حتی ان من وکل وکیلا بقبض عبدلہ فاقام الذی ھو فی یدیہ البینۃ علی ان الموکل باعہ ایاہ وقف الامر حتی یحضر الغائب فی ھذا استحسان والقیاس ان یدفع الی الوکیل لان البینۃ قامت لاعلی خصم فلم تعتبر وجہ الاستحسان انہ خصم فی قصر یدہ لقیام الموکل فی القبض فیقتصر یدہ وان لم یثبت البیع حتی لو حضر الغائب تعاد البینۃ علی البیع فصار کما اذا اقام البینۃ علی ان الموکل عزلہ عن ذلک فانھا تقبل فی قصر یدہ وکذا رھنا قال وکذلک العتاق والطلاق وغیر ذلک معناہ اذا اقامت المرأۃ البینۃ علی الطلاق والعبد والأمۃ علی العتاق علی الوکیل بنقلھم تقبل فی قصریدہ حتی یحضر الغائب استحساناً دون العتق والطلاق.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کی حیثیت صرف ایک امین کی ہے، اور کسی پر قبضہ کرنا مبادلہ نہیں کہلاتا ہے، اس بناء پر ایسا شخص محض ایک قاصد کے مشابہ ہو گیا، حتی ان الخ یہانتک کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک شخص (مثلاً زید) سے اپنا غلام وصول کرنے کا وکیل بنایا، پس اس شخص (زید) نے (جس کے قبضہ میں غلام ہے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کے موکل نے اس غلام کو تو میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، تب یہ معاملہ موقوف رہے گا، یہانتک کہ وہ شخص (زید) خود حاضر ہو جائے، یہ حکم استحسانی ہے، کیونکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ وہ غلام اسی شخص سے لے کر اس وکیل کو دیدیا جائے، کیونکہ یہ گواہی جو دی گئی ہے کسی خصم یا فریق کے خلاف نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص امانت کے وصول کرنے کا وکیل بنایا جاتا ہے وہ خصم اور فریق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ایسی گواہی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، پھر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے، یعنی وہ غلام پر قبضہ کرنے کا دعوی کرتا ہے، اس لئے اسے گواہی دینے سے روک دیا جائے گا، تو وہ اس حیثیت (کوتاہ ہاتھ ہونے) میں خصم ثابت ہوا، کیونکہ اس وقت وہ قبضہ کرنے میں اپنے موکل کا قائم مقام ہوا، اس لئے اس کے ہاتھ کو روکا جائے گا، اگرچہ اس گواہی سے بیع ثابت نہیں ہوگی، لہٰذا وہ موکل جو غائب تھا جب بھی آجائے گا تب بیع ہونے پر دوبارہ گواہی پیش کرے کہ موکل

نے اس وکیل کو اس پر قبضہ کرنے سے منع کردیا ہے، اس طرح یہ گواہی صرف اس بات میں قبول ہوتی ہے کہ وکیل کے اختیار کو کم کردیا جائے، اسی طرح اس جگہ بھی گواہی قبول ہو جائے گی۔

(ف۔ اس پوری دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل قبضہ کے خلاف جو گواہی ہوئی ہے کہ وکیل فی الفور اس پر قبضہ نہ کرے، اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ موکل نے اسے وکالت سے علیحدہ کردیا ہے تو بھی اس گواہی سے اس کا علیحدہ ہونا ثابت نہ ہوگا، بلکہ صرف موکل کا ہاتھ کوتاہ کرنے میں مقید ہوگا اسی لئے وہ قبضہ نہیں کرسکتا ہے، یہانتک کہ جب موکل خود حاضر ہوگا تو اس پر بیع نہ ہونے پر اس کی گواہی کو دوبارہ پیش کرنا لازم ہوگا۔

قال و كذلك العتاق الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم عتق اور طلاق کا بھی ہے، یعنی اگر عورت نے اپنی طلاق پانے پر کوئی گواہ پیش کردئے، یا غلام یا باندی نے وکیل کے سامنے اپنی آزادی پر گواہ پیش کئے، اور یہ وکیل ان گواہوں کو لینے آیا تھا، صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی کو لانے کے لئے اپنا وکیل بھیجا، یا مولیٰ نے اپنا غلام یا باندی لانے کے لئے وکیل بھیجا تب بیوی نے وکیل کے سامنے گواہ حاضر کردئے، جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے یا غلام یا باندی نے گواہ پیش کئے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کردیا ہے، تو استحسانا یہ گواہی صرف اس مقصد میں قبول ہوگی کہ وکیل کچھ نہ کرسکے، یہانتک کہ وہ غائب موکل خود حاضر ہوجائے اسی طرح غلام کی آزادی اور عورت کی طلاق پانے کے معاملہ میں مقبول نہ ہوگی (ف۔ یہانتک کہ موکل جب بھی حاضر ہوگا تو عتق یا طلاق ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ گواہ پیش کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ انکار کر بیٹھے۔

توضیح:۔ وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل بن سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال واذا اقر الوكيل بالخصومة على موكله عند القاضى جاز اقراره عليه ولا يجوز عند غير القاضى عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ استحساناً الا انه يخرج من الوكالة و قال ابويوسفؒ يجوز اقراره عليه وان اقر فى غير مجلس القضاء و قال زفر والشافعىؒ لايجوز فى الوجهين وهو قول ابى يوسفؒ اولاً وهو القياس لانه مامور بالخصومة وهى منازعة والاقرار يضاده لانه مسالمة والامر بالشئى لايتناول ضده ولهذا لا يملك الصلح والابراء و يصح اذا استثنى الاقرار وكذا لو وكله بالجواب مطلقاً يتقيد بجواب هو خصومة لجريان العادة بذلك ولهذا يختار فيه الا هدى فالاهدى وجه الاستحسان ان التوكيل صحيح قطعا و صحته يتناوله ما يملكه قطعاً وذلك مطلق الجواب دون احدهما عيناً وطريق المجاز موجود على مابينه ان شاء الله تعالىٰ فيصرف اليه تحرياً للصحة قطعاً ولو استثنى الاقرار فعن ابى يوسف انه لايصح لانه لا يملكه وعن محمدؒ انه يصح لان للتنصيص زيادة دلالة على ملكه وعند الاطلاق يحمل على الاولىٰ وعنه انه فصل بين الطالب والمطلوب ولم يصحه فى الثانى لكونه مجبوراً عليه ويخير الطالب فيه فبعد ذلك يقول ابويوسفؒ ان الوكيل قائم مقام الموكل واقراره لا يختص بمجلس القضاء فكذا اقرار نائبه وهما يقولان ان التوكيل يتناول جواباً يسمى خصومة حقيقة او مجاز او الاقرار فى مجلس القضاء خصومة مجازاً أما لانه خرج فى مقابلة الخصومة اولانه سبب له لان الظاهر اتيانه بالمستحق عند طلب المستحق وهو الجواب فى مجلس القضاء فيختص به لكن اذا اقيمت البينة على اقراره فى غير مجلس القضاء يخرج من الوكالة حتى لا يؤمر بدفع المال اليه لانه كالاب او الوصى اذا اقر فى مجلس القضاء لايصح ولا يدفع المال اليه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے اپنے مؤکل کے ذمہ کچھ لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس وکیل کا اقرار مؤکل پر اس چیز کو لازم کردے گا، اور اس اقرار جائز ہوگا، لیکن قاضی کے سوا دوسری کسی جگہ بھی اقرار کرنے موکل پر لازم نہ ہوگا، یہ حکم استحساناً ہے ور امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر اس کے بعد سے وہ وکیل اپنے موکل کا وکیل باقی نہ رہے گا۔

وقال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ موکل کے بارے میں اس وکیل کا اقرار مطلقاً جائز ہوگا، اگرچہ اس وکیل نے قاضی کی مجلس کے سوا کسی اور جگہ میں اقرار کیا ہو، اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں (قاضی کے سامنے یا پیچھے) میں اقرار جائز نہ ہوگا، امام ابویوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی تھا، قیاس بھی یہی چاہتا ہے، کیونکہ یہ وکیل خصومت ہی کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور خصومت کے معنی منازعت کے ہیں جس کے معنی ہیں اپنے فریق مخالف (خصم) سے مخالفت پر حجت کرنا جبکہ اقرار کرلینا اس کی ضد ہے، کیونکہ اقرار کا مطلب مصالحت یعنی دوسرے کے قول کے موافقت اور اس کے ساتھ صلح کرلینا ہے، اور جب کسی کام کا حکم دیا جائے تو یہ حکم اس مطلب کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے، اس لئے منازعت کے لئے کسی کو ذمہ دار بنانا اس کو مصالحت کرنے کی اجازت یا حکم نہیں ہوسکتا ہے) اسی لئے وکیل کو صلح کرنے یا بری کردینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اگر اس مؤکل نے اقرار کرلینے کو مستثنیٰ کرلیا تو توکیل الخصومت صحیح ہوتی ہے (ف۔ یعنی معاملہ دائر کرنے (توکیل الخصومت) کے حقوق میں سے اگر وکیل سے کسی نے کہا کہ میں نے تم کو خصومت کرنے کا وکیل بنایا سوائے انکار کرنیکے کہ تمہارا انکار کرلینا مجھے ناگوار ہے، پس ایسی وکالت باطل ہوگی، کیونکہ خصومت کے اندر انکار بھی شامل ہوتا ہے، اس لئے اس استثناء مذکور کے بعد جائز نہ ہوگا، اور اگر برعکس یہ کہدیا کہ تمہارا اقرار مجھے منظور نہیں ہے تو وکالت صحیح ہوگی، کیونکہ اقرار کرنا خصومت میں داخل نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اگر خصومت کے وکیل نے موکل کے خلاف کسی بات کا اقرار کرلیا تو یہ اقرار صحیح اور جائز نہ ہوگا۔

وکذا لو وکلہ الخ اسی طرح اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا تو اس صورت میں اسے اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا لیکن عادت جاری ہونے کی دلیل سے یہ مطلق وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی کہ یہ خصومت صرف جواب دہی کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی یہ وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اسی قسم کی عادت ہے، اسی وجہ سے ہر ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو معاملہ بازی میں سب سے زیادہ ہوشیار ہو، پھر جو اس سے کم ہوشیار ہو (ف۔ علی ہذا القیاس سب سے اعلیٰ درجہ پھر اس سے کم پھر اس سے کم، اسی طرح چھانٹ چھانٹ کر مقرر کرتا ہے یہ ساری باتیں قیاسی دلیل کی بناء پر ہیں۔

وجہ الاستحسان الخ اور استحسان دلیل یہ ہے کہ یہ وکالت قطعاً اور یقیناً صحیح ہے۔ (ف۔ دلیل استحسانی کی تقریر اس طرح ہے ہم نے جب اس وکالت میں غور کیا تو وہ صحیح ثابت ہوئی، اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، وصحۃ یتناولہ الخ اور چونکہ اس جگہ وکالت اجماعاً صحیح ہے اس لئے موکل جن چیزوں کا یقینی طور سے مالک ہے ان تمام چیزوں کو صحت کا حکم شامل ہوگا (ف۔ یعنی اگر موکل کو کسی کام کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے لئے وکالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہاں اس مذکورہ وکالت میں صرف ایسا ہی فعل داخل ہوگا جس کے کرنے کا خود موکل کو بھی اختیار ہوگا، پس اس وکالت میں ہر فعل داخل ہوگا جس کا اہل مجاز ہے وذلک مطلق الجواب الخ اور اس موکل کو جس چیز کا اختیار ہے وہ مطلقاً جواب دینا ہے یعنی کسی بات کے صرف اقرار یا صرف انکار کا حق نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی موکل کے لئے کوئی تخصیص نہیں ہے کہ وہ فقط انکار ہی کرسکتا ہے یا صرف اقرار ہی کرسکتا ہے، بلکہ اگر چاہے تو اقرار کرلے یا چاہے تو انکار کرلے، تو اسی طرح اس کے نائب یعنی وکیل کو بھی ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اختیار ہوگا۔

وطریق المجاز الخ اور یہاں مجازی معنی لینے کا طریقہ بھی موجود ہے، کیونکہ موکل نے اسے لفظ خصومت کہہ کر مطلقاً جواب کا اختیار دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ان شاء اللہ آئندہ دوبارہ بیان کردیں گے، اس لئے اس کی وکالت کو صحیح بنانے کے لئے اس کی وکالت کو اس کے معنی مجازی کی طرف پھیر دیا جائے گا، اگر موکل نے وکیل کو حق وکالت دیتے ہوئے وکیل سے اقرار کے حق کو مستثنیٰ کرلیا تو امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ وکیل کو استثناء کا اختیار نہیں ہے، یعنی کبھی وکیل کو صرف انکار حلال نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اقرار کا استثناء صحیح ہے کیونکہ صریح اقرار کا استثناء کرنے میں اس بات کی زیادہ دلیل پائی گئی کہ موکل ہی اس کا مالک ہے۔ یعنی وکیل بھی اس کا مالک ہوجائے گا، اور جب موکل نے وکالت کو مطلق رکھا ہے تو اس کی وکالت ایسی صورت پر محمول ہوگی جو اولیٰ ہو یعنی مطلقاً جواب دینا اس طرح کہ چاہے تو اقرار کرلے اور نہ چاہے تو انکار کردے، اور امام محمدؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ اگر مدعی علیہ کا وکیل بنایا گیا ہو تو اس صورت میں اس کی وکالت سے اقرار کے استثناء کو صحیح نہیں جانا ہے، کیونکہ مدعی علیہ تو ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے، لیکن مدعی کو اس کے انکار یا اقرار کرنے کا اختیار ہوتا ہے (یعنی مدعی کو جب اقرار و انکار کرنے میں ہے ایک اختیار تھا تو استثناء کا فائدہ ہوسکتا ہے، لیکن مدعی علیہ کی وکالت سے اقرار کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب مدعی نے اپنا دعویٰ صحیح کرلیا یا دعویٰ منوالیا تو مدعی علیہ اس کے اقرار کرنے پر مجبور ہوگا، کیونکہ انکار کرنے کی وجہ سے اس پر قسم لازم آجاتی ہے۔م۔ع۔

(اس کے بعد امام ابویوسف) فرماتے ہیں کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ موکل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں ہونا مخصوص نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی خصومت ہوئی خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً ہو اس کی وہ جواب دہی کرے، قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا تو حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً خصومت ہوتی ہے، خواہ اس وجہ سے کہ یہ جواب خصومت کے مقابلہ میں ہوا ہے، یا یہ خصومت ہی اس اقرار کا سبب واقع ہوئی ہے، کیونکہ اس جگہ یہی بات ظاہر ہے کہ جب کبھی کسی حق دار نے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو اسے ویسا ہی جواب دیا جائے گا کہ جس کا وہ مستحق ہو، اور جواب دہی ہوگا جو قاضی کی مجلس میں ہو، اس لئے قاضی کی مجلس سے اس کی خصوصیت ہوگئی، لیکن اگر اس وکیل کے سامنے چند گواہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ اس شخص نے قاضی کی مجلس کی علاوہ کسی دوسری جگہ میں اپنے موکل کے خلاف اقرار کرلیا ہے تو وہ وکیل اپنی وکالت سے نکل جائے گا، یہانتک کہ اب اسے مال دینے کا حکم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے بات میں دو متضاد باتیں کہی ہیں، (کیونکہ اگر وہ وکیل کی حیثیت سے ہے تو وہ صرف اقراری وکیل رہے گا، حالانکہ اسے مطلقاً وکیل بنایا گیا ہے۔ الکافی۔ ع۔

اور اس اقرار وکیل کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ کسی کے باپ یا وصی نے قاضی کی مجلس میں اقرار کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اسے مال نہیں دیا جائے گا۔ (ف۔ مثلاً باپ یا وصی نے نابالغ بچہ کے لئے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور اس مدعی علیہ نے اس حق کا انکار کردیا اور اس کے بعد ہی باپ یا وصی نے اس کی تصدیق کردی، تو یہ تصدیق اس بچہ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اس کے باوجود اگر اس بچہ کے حق میں کسی طرح وہ مال ثابت ہوجائے تو وہ اس کے باپ یا اس وصی کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ان کے حق میں اس مال کو لینا باطل ہوگا، اور اقرار اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اس باپ یا وصی کو یہ حق ولایت ان کی خاص محبت اور شفقت کے پیش نظر ہے، مگر اس نابالغ بچہ کے مقابلہ میں اس کے مدعی علیہ کی تصدیق کرنے میں تو کوئی نظر شفقت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر وکیل سے خارج اور ساقط ہوگیا، پھر اگر موکل کا کوئی مال مدعی علیہ پر ثابت ہوجائے تو وہ وکیل اس مال کو وصول نہ کرسکتا ہے، کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس بات کا اقرار کرچکا ہے کہ موکل نے یہ مال پالیا ہے یا اب موکل کا کوئی حق باقی نہیں ہے، اس لئے اب اس کے دعویٰ کی وجہ سے موکل کا مال نہیں مل سکتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی کے وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے یا اس کی غیبوبت میں اپنے موکل کے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کرلیا، اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن كفل بمال عن رجل فوكله صاحب المال بقبضه عن الغريم لم يكن وكيلافي ذلك ابدا لان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملا لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الركن ولان قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئاً نفسه فينعدم بانعدام لازمه وهو نظير عبد ماذون مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب بقبض المال عن العبد كان باطلاً لما بيناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید کی طرف سے کچھ مال کی کفالت کی پھر مال والے یعنی مکفول لہ نے کفیل کو وہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا تو وہ اس معاملہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہوگا۔

لان الوكيل الخ کیونکہ وکیل تو وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے لئے کام کرتا ہے، یعنی وکالت کے لئے ایک رکن یہ ہے کہ وہ شخص دوسرے کے لئے کام کرے، اس بناء پر اگر ہم موجودہ مسئلہ میں وکالت کو صحیح مان لیں تو وہ اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہو جاتا ہے، اس لحاظ سے وکالت کا رکن باقی نہ رہا، اور اس وجہ سے بھی کہ وکالت کے لئے یہ بھی لازم ہے کہ دوسرے کی توکیل اور اس کی بات کو قبول بھی کرے، کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، اس بناء پر اگر موجودہ مسئلہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول مقبول نہ ہوگا (مثلاً زید نے کہا کہ میں نے تو وصول کر کے دیدیا ہے تو یہ قول قبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ زید اس قول سے اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا، پس جو چیز وکالت کے لئے لازم نہ ہو تو ملزوم بھی باقی نہیں رہتا ہے، اور ہم نے یہ دیکھا ہے کہ وکیل کی بات قبول کی جاتی ہے جو کہ وکالت کے لئے لازم بات ہے یہاں نہیں پائی جارہی ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خود وکالت بھی باقی نہ رہی)۔

وهو نظير الخ اور یہ مسئلہ ماذون غلام کے مسئلہ کی نظیر ہے، اس طرح سے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے ایک ایسے قرض دار غلام کو جس کو پہلے تجارت کی اجازت دے رکھی تھی آزاد کر دیا یہاں تک کہ اس کے قرض خواہوں کے لئے اس کی قیمت کا ضامن بنا، اب وہ اپنے اس غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا، اس صورت میں اگر اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل بنایا تو اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر ایسی وکالت باطل ہوگی (ف۔ کیونکہ یہ مولیٰ اپنی قیمت کے اندازہ کے مطابق بری ہونے کا وکیل ہے، اور شرح طحاوی میں لکھا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے مقروض غلام کو آزاد کیا تو جائز ہوگا، البتہ اس کے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو براہ راست اسی غلام سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کریں، اور اگر چاہیں تو اس کے مولیٰ سے قرضہ یا اس کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کے مطابق مطالبہ کریں، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے اس غلام کے آقا ہی کو اس لئے وکیل بنایا کہ وہ اس سے ان لوگوں کا قرض وصول کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ مولیٰ خود بھی اس کی قیمت کے برابر اس کا ضامن ہے، اس لئے وہ تو اپنی بچاؤ اور براءت کے لئے حتی الامکان کوشش کرے گا، جبکہ یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ع۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر مکفول لہ یعنی مال والے نے کفیل کو اپنی طرف سے یہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ادعى انه وكيل الغائب في قبض دينه فصدقه الغريم امر بتسليم الدين اليه لانه اقرار على نفسه

لان ما یقضیه خالص ماله فان حضر الغائب فصدقه والادفع الیه الغریم الدین ثانیا لانه لم یثبت الاستیفاء حیث انکر الوکالة والقولُ فی ذلك قوله مع یمینه فیفسد الاداء ویرجع به علی الوکیل ان کان باقیاً فی یده لان غرضه من الدفع براأة ذمته ولم یحصل فله ان ینقض قبضه وان کان ضاع فی یده لم یرجع علیه لانه بتصدیقه اعترف انه محق فی القبض وهو مظلوم فی هذا الاخذ والمظلوم لا یظلم غیره قال الا ان یکون ضمنه عند الدفع لان الماخوذ ثانیاً مضمون علیه فی زعمها وهذا کفالة اضیفت الی حالة القبض فیصح بمنزلة الکفالة بما ذاب له علی فلان ولو کان الغریم لم یصدقه علی الوکالة اودفعه الیه علی ادعائه فان رجع صاحب المال علی الغریم رجع الغریم علی الوکیل لانه لم یصدقه فی الوکالة وانما دفعه الیه علی رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاؤه رجع علیه وکذا اذا دفعه الیه علی تکذیبه اباه فی الوکالة وهذا اظهر لما قلنا و فی الوجوه کلها لیس له ان یسترد المدفوع حتی یحضر الغائب لان المؤدی صار حقا للغائب اما ظاهرا او محتملاً فصار کما اذا دفعه الی فضولی علی رجاء إلا جازة لم یملك الاسترد اد لاحتمال الاجازة ولان من باشر التصرف لغرض لیس له ان ینقضه مالم ییأس عن غرضه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب شخص کی طرف سے اس کے قرض کو وصول کرنے کا وکیل ہوں پھر اس قرض دار نے بھی اس کی اس بات کی تصدیق کر دی تو قرض دار سے کہا جائے گا کہ تم وہ قرض اس کے حوالہ کردو، کیونکہ قرض دار نے خود ہی اپنے اوپر قرض کا اقرار کر لیا ہے، اس لئے اس کا کہنا مؤثر ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ جو کچھ بھی دے گا اپنی ذاتی مال دے گا۔

فان حضر الغائب الخ اس کے بعد وہ غائب موکل آگیا اور اس نے اس وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اچھی بات ہے (قرض ادا ہو گیا) ورنہ وہ قرض دار دوبارہ وہ رقم قرض خواہ کو ادا کرے گا، کیونکہ جب اس شخص نے اسے اپنا وکیل ماننے سے انکار کر دیا تو اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا اور اختلاف کی وجہ سے قسم کے ساتھ موکل ہی کا قول قبول ہوگا لہٰذا اس کا ادا کرنا فاسد اور غلط ہو گیا (ف۔ اور اب وہ رقم دوبارہ قرض خواہ کو ادا کردے گا) **ویرجع الخ** اور اگر دیا ہوا مال اس وکیل کے پاس اب تک موجود ہو تو اس سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس وکیل کو دینے کی غرض اس مقروض کی یہ تھی کہ میں قرض کے بارے ہلکا اور فارغ ہو جاؤں، مگر اس کی یہ غرض پوری نہیں ہوئی، اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ قابض کا قبضہ ختم کر دے۔

وان کان ضاع الخ اور اگر وہ مال جو اس وکیل نے اپنے قبضہ میں لیا تھا ضائع ہو گیا ہو تو یہ قرض دار اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ قرض دار کے وکیل کی بات کی اس نے خود ہی تصدیق کی تھی، یہ کہہ کر کہ وہ وصول کرنے میں حق پر ہے، اور اس کا یہ سمجھنا کہ قرض خواہ کو دوبارہ دینے کی صورت میں مجھ پر ظلم ہو رہا ہے (میں مظلوم ہوں درست نہیں ہے) کیونکہ مظلوم کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اپنی سمجھ میں وہ جسے حق پر سمجھتا ہو اس پر ظلم کر کے اس سے تاوان وصول کرلے (ف۔ لہٰذا وہ وکیل سے تاوان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس وکیل نے اس کے مال کو اپنے پاس رکھ کر عمداً ضائع نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے ارادہ اور حرکت کے بغیر ہی وہ ضائع ہو گیا ہے۔ لہٰذا وہ معذور ہوا۔

قال الا ان یکون الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر قرض دار نے وکیل کو اپنا مال دیتے وقت کسی سے ضمانت لی ہو تب اسے واپس لینے کا حق ہوگا، مثلاً اس قرض دار نے اس وکیل سے کہا کہ میں اگرچہ اس بات سے واقف ہوں کہ تم اس کے وکیل ہو پھر بھی مجھے اس بات کا خطرہ ہے کہ شاید وہ قرض خواہ اس وکالت سے انکار کر کے دوبارہ مجھ سے قرض وصول کرنا چاہے اس لئے تم اپنا کوئی ایک ضامن لاؤ، کہ اس صورت میں وہ قرض دار اس وکیل سے اپنا ادا کیا ہوا مال واپس لے سکتا ہے، کیونکہ قرض خواہ نے دوبارہ جو کچھ بھی وصول کیا وہ قرض دار اور وکیل دونوں کے خیال میں اس پر تاوان ہے اس لئے اس کا پھیر دینا واجب ہوگا، اس

لئے یہ کفالت بھی جائز ہوگی، اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی طرف منسوب ہوئی ہے یعنی اگر قرض خواہ وصول کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے یہ کفالت بھی صحیح ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ تمہارا اس شخص پر جو کچھ باقی نکلے میں اس کا ضامن ہوں (ف پس ان دونوں کے درمیان حساب وکتاب کے بعد جو کچھ اس شخص پر باقی نکلے گا، کفیل اس باقی کا ضامن ہوگا، اگرچہ فی الحال اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو۔

ولو کان الغریم الخ اور اگر قرض دار نے وکالت کے مسئلہ میں وکیل کی بات کی تصدیق نہیں کی، اور صرف اس کے وکالت کے دعویٰ پر ہی اس کا قرض دیدیا، اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار وکیل سے وصول کرلے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی،، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار اس وکیل سے وصول کرلے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا، اب جبکہ اس کی وہ امید ختم ہوگئی اس لئے اپنا قرض وصول کرلے گا، **وکذا اذا دفعہ الخ** ،اسی طرح اگر وکیل کو وکالت میں جھوٹا کہتے ہوئے بھی قرض ادا کردیا ہو تو بھی اپنا قرض واپس مانگ لے گا، یہ حکم اس صورت میں ہماری مذکورہ دلیل کے لئے زیادہ ظاہر ہے۔

وفی الوجوہ الخ ان مذکورہ صورتوں میں جو کہ چار ہوتی ہیں۔

(۱) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنائے بغیر (۲) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنانے کے بعد (۳) خاموشی سے دے کر جھوٹا یا سچا بتائے بغیر (۴) جھوٹا کہتے ہوئے دے کر تو) قرض دار کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ جو کچھ دیا ہو اسے واپس کرلے، یہانتک کہ قرض خواہ جو ابھی وہاں نہیں ہے وہ حاضر ہو جائے، کیونکہ قرض دار نے جو کچھ دیا ہے وہ قرض خواہ کا حق ہو گیا ہے، خواہ ظاہری طور پر ہو یا احتمالی ہو، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی قرض دار نے کسی فضولی یا اجنبی کو اس امید پر دے دیا ہو کہ شاید قرضخواہ اس کی اجازت دیدے، اس لئے اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شاید وہ اجازت دیدے اور اس دلیل سے بھی کہ کوئی شخص جب کوئی کام اپنی کسی غرض سے کرتا ہے اس کو اس کام کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ خود اسی شخص کا دل اس سے بھر جائے اور اس سے مایوسی ہو جائے۔

> توضیح:۔ اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص کی طرف سے جو کہ فی الحال غائب ہے تم سے اس کے قرض کے وصول کرنے کا وکیل ہوں، اور بعد میں خود وہ شخص بھی اجازت دیدے، اس کی احتمالی تمام صورتوں کے ساتھ وکیل کے مطالبہ پر قرض دار نے جو کچھ دیا، اس کا دینا غلط ثابت ہوا، مگر وہ مال اب تک وکیل کے پاس موجود ہو، یا ضائع ہو گیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال انی وکیل بقبض الودیعة فصدقه المودع لم یؤمر بالتسلیم الیه لانه اقرار بمال الغیر بخلاف الدین ومن ادعی انه مات ابوه وترک الودیعة میراثا له لاوارث له غیره و صدقه المودع یؤمر بالدفع الیه لانه لا یبقی ماله بعد موته فقد اتفقا علی انه مال الوارث ولو ادعی انه اشتری الودیعة من صاحبها فصدقه المودع لم یؤمر بالدفع الیه لانه مادام حیاً کان اقراراً بملک الغیر لانه من اهله فلا یصدقان فی دعوی البیع علیه قال فان وکل وکیلاً بقبض ماله فادعی الغریم ان صاحب المال قد استوفاه فانه یدفع المال الیه لان الوکالة قد یثبت بالتصادق والاستیفاء لم یثبت بمجرد دعواه فلا یؤخر الحق قال و یتبع رب المال فیستحلفه رعایة لجانبه ولا

یستحلف الوکیل لانه نائبه.

ترجمہ :-(قدوریؒ نے فرمایا ہے) اگر ایک شخص نے کہا کہ میں اس شخص کی طرف سے جس نے تمہارے پاس اپنا مال بطور امانت رکھا ہے وہ امانت تم سے واپس لینے کے لئے آیا ہو، اور اس امین شخص نے بھی اس کی بات کی تصدیق کر دی، پھر بھی اس امین کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ تم اس کی امانت اس مدعی امین کو دیدو، کیونکہ اس امین نے صرف اس بات کا اقرار کیا ہے (کہ ہاں یہ مال حقیقت میں اسی کا میرے پاس بطور امانت ہے) لیکن اس پر خود اپنا مال ہونے کا دعوی نہیں کیا ہے، بخلاف قرض کے (کہ قرض کی ادائیگی لئے ہوئے عین مال سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس جیسا مال دینے سے ادا ہوتی ہے) تو گویا اس وقت وہ اسے اپنا ہی مال دیتا ہے اسطرح اس قرض دار کے اقرار کا اعتبار ہوتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک شخص نے یہ دعوی کیا کہ میرا باپ مر گیا ہے اور اس رکھی ہوئی امانت کو میرے لئے میراث کے طور پر چھوڑ گیا ہے میرے سوا دوسرا اس کا کوئی وارث بھی نہیں ہے، اور اس مال کے مستودع نے اس کی بات کی تصدیق بھی کر دی تو اس امانت والے مستودع کو یہ حکم دیا جائے گا کہ تم اس مدعی کو یہ امانت حوالہ کر دو، کیونکہ مودع امانت رکھنے والے کی موت کے بعد وہ مال اس کا باقی نہیں رہا، اور فی الحال اس مدعی اور مستودع دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ میں نے امانت رکھنے والے مودع سے یہ امانت خرید لی ہے پھر اس مستودع نے اس کی بات کی تصدیق کی تو اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ امانت اس خریدار کے حوالہ کر دو، کیونکہ یہ مودع (اصل مالک امانت رکھنے والا) زندہ ہے اس وقت تک اس امانت رکھنے کا اس کی تصدیق کرنا غیر کے مال کا اقرار کرنا ہوگا، کیونکہ وہ غیر یعنی مودع ابھی تک اس کا مالک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا اس مدعی اور مستودع کی تصدیق اس مودع پر نہیں ہوگی۔

قال فان وکل الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل بنایا پھر مدعی علیہ قرض دار نے کہا کہ مال کے مالک نے اپنا سارا مال وصول کر لیا ہے، تو اس مستودع کو یہ حکم ہوگا کہ یہ مال اس مذکور وکیل کے حوالہ کر دے۔ لان الوکالة الخ کیونکہ دونوں کی متفقہ تصدیق سے ہی وکالت ثابت ہو گئی ہے اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثابت ہوتا ہے، اس لئے حق کے دلوانے میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

قال و یتبع الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرض دار کا دامن پکڑے گا یا اس کا پیچھا کر کے اس سے قسم لے گا تاکہ قرض دار کی طرف بھی خیال رہے لیکن وہ وکیل سے قسم نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وکیل اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے (ف۔ جبکہ نائب پر قسم لازم نہیں آتی ہے)۔

توضیح :- ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس آکر کہا کہ فلاں شخص کا مال امانت جو تمہارے پاس ہے اسے لینے کے لئے میں اس کی طرف سے آیا ہو، پھر اس دوسرے شخص نے اس کی تصدیق بھی کر دی، اور اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ تمہارے پاس امانت رکھنے والے اس کی امانت خرید لی ہے، وہ دوسرے شخص نے اس کی بھی تصدیق کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن وکله بعیب فی جاریة فادعی البائع رضا المشتری لم یرد علیه حتی یحلف المشتری بخلاف مسألة الدین لان التدارك ممکن هنالك باسترداد ما قبضه الوکیل اذا ظهر الخطأ عند نکوله وفی الثانیة غیر ممکن لان القضأ بالفسخ ماضٍ علی الصحة وان ظهر الخطأ عند ابی حنیفةؒ کما هو مذهبه ولا یستحلف المشتری عنده بعد ذلك لانه لا یفید واما عندهما قالوا یجب ان یتحد الجواب علی هذا فی الفصلین ولا یؤخر

لان التدارك ممكن عندهما لبطلان القضاء و قيل الاصح عند ابى يوسف ان يؤخر فى الفصلين لانه يعتبر النظر حتى يستحلف المشترى لو كان حاضراً من غير دعوى البائع فينتظر للنظر قال و من دفع الى رجل عشرة دراهم لينفقها على اهله فانفق عشرة عليهم من عنده فالعشرة بالعشرة لان الوكيل بالانفاق وكيل بالشراء والحكم فيه ما ذكرناه وقد قدرناه فهذا كذلك وقيل هذا استحسان و فى القياس ليس له ذلك و يصير متبرعاً و قيل القياس والاستحسان فى قضاء الدين لانه ليس بشراءٍ واما الانفاق يتضمن الشراء فلا يدخلانه والله اعلم.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پاکر ایک شخص کو اس کے واپس کرنے کے لئے وکیل بنا کر بھیجا، اس وقت بائع نے کہا کہ اس کا خریدار تو اس عیب پر بھی راضی ہو چکا تھا، اس جواب پر وکیل بائع کے پاس باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مشتری اپنے انکار پر قسم کھالے بخلاف قرض کے مسئلہ کے (ف) جو کہ اوپر گذر چکا ہے، کہ اس میں قرض دار کو حکم دیا گیا تھا کہ قرض خواہ سے قسم لئے بغیر ہی اس کا قرضہ وکیل کو دیدے) اس بات کی قسم کہ میں نے قرض وصول نہیں کیا ہے، اس طرح ان دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

لان التدارك الخ کیونکہ قرضہ کے مسئلہ میں اس کا علاج اور تدارک ممکن ہے اس طرح سے کہ جب قرض خواہ کی قسم سے انکار کرنے پر غلطی پکڑلی جائے تو اس سے پہلے جو کچھ بھی وکیل نے وصول کیا ہو اس کو وکیل سے واپس لے سکتا ہے، مگر بیع کے مسئلہ میں وہ تدارک اور دفعیہ ممکن نہ ہوگا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر بیع کو قاضی ایک بار فسخ کردے تو وہ ہمیشہ کے لئے فسخ ہی رہے گی، اگرچہ خطاء ظاہر بھی ہو جائے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار سے قسم نہیں لی جائے گی، کیونکہ اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے (ف۔یعنی جب قاضی کے حکم سے ظاہر و باطن ہر اعتبار سے بیع فسخ ہو گئی تو پھر اس کے مشتری سے قسم لینے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ اس کے بعد قاضی اپنے فسخ کو فسخ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اسے معلوم ہو جائے کہ مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے، اور یہ معلوم ہو جائے کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو چکا تھا، یہ فرق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

واما عندهما الخ اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک قرضہ کی صورت اور بیع میں عیب پائے جانے کی ان دونوں صورتوں میں ایک ہی جیسا جواب ہونا چاہئے یعنی حکم میں تاخیر نہیں کی جائے، یعنی وکیل کو قرضہ دلوایا جائے اور بائع کو مبیع واپس ملنی چاہئے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تدارک ان دونوں صورتوں ہی میں ممکن ہے، اس لئے کہ جب خطا ظاہر ہو جائے تو حکم قضا باطل ہو جاتا ہے (ف۔ لہذا اگر قرض خواہ نے آکر وکالت سے انکار کر دیا تو اس مقروض نے جو کچھ دیا ہے وہ وکیل سے واپس مانگ لے گا، اسی طرح جب وکیل کے دعوی سے بائع کو مبیع واپس دی گئی پھر مشتری کے آجانے سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عیب ظاہر ہو جانے پر بھی راضی ہو گیا تھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی نے جو فیصلہ سنایا تھا وہ باطل تھا، لہذا بیع ثابت اور بحال ہو گئی، اور واپسی کا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ **و قيل الاصح الخ** اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے کیونکہ ان کے نزدیک تاخیر کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہانتک کہ اس مشتری سے قسم لے لی جائے بشرطیکہ بائع کے دعوی کے بغیر ہی وہ آجائے، تو نتیجہ اور دینے پر غور و فکر کے لئے انتظار کیا جائے گا (ف۔اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ قرضہ کی وکالت کی صورت میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید قرض خواہ نے انکار کر دیا یا بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضامندی ثابت ہو گئی ہو تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا، جیسے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے لئے تاخیر ہوتی ہے، تا کہ قاضی کا فیصلہ باطل سے محفوظ رہے۔

و قال ومن دفع الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کو دس روپے اس لئے دئے کہ وہ میرے (زید کے) بال بچوں پر خرچ کرے، لیکن اس نے ان روپے کی بجائے اپنے روپے ان پر خرچ کر دے تو یہ دس ان دس روپے بدلہ کے

صحیح مان لئے جائیں گے۔ لان الوکیل الخ کیونکہ بالاتفاق یہ وکیل خرید کا وکیل ہے، اور دس کا حکم وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور اس کی اچھی طرح وضاحت بھی کر دی ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو کتاب میں پہلے کیا جا چکا ہے۔ وقیل هذا استحسان الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ استحسانی حکم ہے، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو بدلنا جائز نہیں ہونا چاہئے، پھر اپنی طرف سے جتنے روپے بھی خرچ کئے ہیں ان کے خرچ میں وہ بچوں پر احسان کرنے والا ہوگا (ف۔ چنانچہ اس وکیل نے اپنے موکل سے جتنے روپے بھی لئے تھے وہ باقی رہ گئے اور آخر میں اپنے موکل کو واپس کر دئے)۔

وقیل القیاس الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس واستحسان کا یہ حکم صرف قرض کی اداء کی صورت میں ہے، کیونکہ وہ خرید کے معنی میں نہیں ہوتا ہے، البتہ ان پر خرچ کے جو معنی پائے گئے ہیں وہ خرید تو نہیں ہے البتہ اس کے ایک ضمنی معنی یعنی متضمن خرید ہے، اس لئے اس میں قیاس واستحسان کا حکم داخل نہیں ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے ایک ہزار روپے اپنے وکیل کو دئے تاکہ اس کے قرض چکا دے یعنی ادا کر دے، لیکن وکیل نے ان روپے کی بجائے اپنے پاس سے روپے قرض ادا کر دئے تو قیاس کے تقاضا کے مطابق یہ کہنا ہوگا کہ وکیل نے احسان کیا ہے اور اپنے موکل کو بار قرض سے ہلکا کر دیا ہے، کیونکہ قرض ادا کرنے کے معنی کسی چیز کی خریداری کے نہیں ہوتے ہیں، اسی لئے یہی روپے دینے ہوں گے، اور اگر خرید کے معنی اس میں پائے جاتے تو اس کا عوض یا رقم اسی وکیل کے ذمہ لازم ہوتے، تو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا کہ ان روپے کو اگر چاہے تو ان روپے جیسے دوسرے روپے ادا کر دے کیونکہ وہ وکیل ہی کے ذمہ لازم ہوتے، اب جبکہ وہ روپے وکیل کے ذمہ ہونا ثابت ہو گیا تو لامحالہ یہ وکیل اپنے مال سے تبرع اور احسان کرنے والا ہو گیا، کیونکہ ہم اس کے ذمہ کسی طرح بھی قرض لازم نہیں کر سکتے ہیں، برخلاف اس کے اگر کسی نے وکیل کو اپنے بچوں پر خرچ کرنے کے لئے دس روپے دئے تو اس صورت میں خرچ کرنا خریداری کے معنی کو بھی شامل ہے اس طرح سے کہ ان روپے سے سامان خرید کر ان بچوں پر صرف کرے گا، پھر خریداری سے جو رقم اس کے ذمہ واجب ہوگی وہ وہی روپے نہیں ہوں گے جو اسے ملے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، اس لئے اگر چاہے تو وہ اپنے مال سے ادا کر دے اور اس کام میں وہ احسان کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی رقم ادا کرے وہ اپنے موکل سے وصول کر لے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پا کر اس کے بائع کے پاس اپنے ایک شخص کو وکیل بنا کر بھیجا، جانے کے بعد بائع نے اس سے کہا کہ اس کا خریدار تو عیب پر راضی ہو چکا تھا، اگر زید نے بکر کو دس روپے دئے کہ یہ روپے بچوں پر خرچ کر دو، اس نے ان روپے کے عوض دوسرے روپے اس کے قرض دار کو دیدئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف مشائخ، دلائل

باب عزل الوكيل

قال وللموكل ان يعزل الوكيل عن الوكالة لان الوكالة حقه فله ان يبطله الا اذا تعلق به حق الغير بان كان وكيلاً بالخصومة بطلب من جهة الطالب لما فيه من ابطال حق الغير و صار كالوكالة التى تضمنها عقد الرهن قال فان لم يبلغه العزل فهو على وكالته و تصرفه جائز حتى يعلم لان فى العزل اضراراً به من حيث ابطال ولايته او من حيث رجوع الحقوق اليه فينقد من مال الموكل و يسلم المبيع فيضمنه فيتضرر به ويستوى الوكيل بالنكاح و غيره للوجه الاول و قد ذكرنا اشتراط العدد او العدالة فى المخبر فلا نعيده.

ترجمہ :-باب، وکیل کو معزول کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ موکل کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کردے، کیونکہ وکالت تو موکل کا حق ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا کہ اپنے حق کو باقی رکھے یا ختم کردے، البتہ اگر اس وکالت کے بعد اس سے کسی دوسرے کا حق مل گیا ہو تو اس دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے ختم نہیں کرسکتا ہے، مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے کسی نالش اور خصومت میں وکیل بنایا ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر اس وکیل کو ختم اور معزول نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دوسرے کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، اس کی مثال اس وکالت کی ہوگئی جس میں عقد رہن پایا جارہا ہو (ف۔ مثال کے طور پر، زید نے بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنا باغ اس بکر کے پاس رہن رکھ دیا، پھر ان دونوں کی متفقہ رائے سے ایک شخص عادل کے پاس جس کی امانت پر یہ دونوں متفق ہیں اس باغ کو بطور امانت رکھا گیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر زید اس کے ہزار روپے دو سال کے اندر واپس نہ کردے تو بخوشی وہ عادل وکیل اسے فروخت کرکے اس کی قیمت سے اس بکر مرتہن کے روپے ادا کردے، اس جگہ وکالت اس سے ملی ہوئی ہے جس سے مرتہن کا حق ملا ہوا ہے، اس کے درمیان اگر وہ زید راہن یہ چاہے کہ اس درمیانی عادل شخص کو وکالت سے علیحدہ کردے تو وہ ایسا نہیں کرسکے گا اور اگر وہ اپنے طور پر اسے معزول کر بھی دے تو وہ وکیل معزول نہ ہوگا، اسی طرح قاضی کے دربار میں مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے ایک شخص کو وکیل خصومت بنایا تو مدعی کی رضامندی کے بغیر وہ وکیل کو علیحدہ نہیں کرسکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مدعی کی درخواست پر وکیل بنایا گیا ہو، کیونکہ اگر اس کی درخواست کے بغیر از خود وکیل بنایا ہو تو جب چاہے اسے معزول کرسکتا ہے البتہ اس وقت یہ بات ضروری ہوگی کہ اس وکیل کو معزول ہونے کی خبر پہلے مل جائے۔

قال فان لم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل کو اس کے معزول کی خبر نہیں پہنچی (جو کہ ضروری ہے) تو وہ معزول نہ ہوگا یعنی حسب دستور وکیل باقی رہے گا، اسی لئے اس کا تصرف بھی صحیح ہوگا، مگر جب اسے معزول ہونا معلوم ہوجائے (تب معزول ہوجائے گا) لان في العزل الخ کیونکہ اسے معزول کردینے میں اس وکیل کا نقصان ہے خواہ اس وجہ سے کہ بغیر اطلاع اس کی ولایت باطل کردی گئی ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے معاملات کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اب اگر وکیل نے کچھ خرید لیا ہو تو اس کی قیمت اپنے موکل سے لے کر ہی ادا کرے گا اور بیع کی صورت میں مبیع کو بائع سے لے کر مشتری کے حوالہ کرے گا، یعنی دونوں صورتوں میں وہ یا تو قیمت کا یا اس مال مبیع کا ضامن ہو کر اس سے نقصان اٹھائے گا (ف۔ حالانکہ شرعاً وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اسے معزول کرنے سے پہلے اطلاع دیدی جائے۔

ویستوی الوکیل الخ مذکورہ دو وجہوں میں سے پہلی وجہ کی دلیل ہے خواہ وہ نکاح کا وکیل ہو یا کوئی دوسری قسم کا وکیل ہو حکم میں سب برابر ہیں، اور خبر دینے والے کے عدد گواہ یا عدالت گواہ کے شرط ہونے کے بارے میں ہم نے پہلے ہی بیان کردیا ہے لہٰذا اب ان باتوں کو ہم دوبارہ بیان نہیں کریں گے (ف۔ یعنی جب بغیر اطلاع وکیل کی وکالت و ولایت کو باطل کرنا جائز نہیں ہے تو اس میں وکیل نکاح وغیر نکاح سب برابر ہوں گے، لہٰذا بغیر اطلاح کے نکاح کا وکیل بھی معزول نہ ہوگا، اور وکیل کو مطلع کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اس وکیل کو خبر دی جائے، پھر خبر دینے والا اگر ایک ہی شخص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا عادل ہونا شرط ہے، اور اگر دو گواہ ہوں تو صرف ان کی خبر ہی کافی ہوگی، اس میں عدالت شرط نہیں ہے، یہاں تک وکیل کو معزول کرنے کا بیان تھا، اب بعض صورتوں میں وکیل خود ہی معزول ہوجاتا ہے جبکہ وکالت باطل ہوجائے، اس کی کئی صورتیں ہیں جنہیں اب مصنفؒ بیان فرمائیں گے۔

توضیح:-باب وکیل کو معزول کرنے کا بیان، کیا کسی کو وکیل بنالینے کے بعد مؤکل کو یہ حق ہوتا ہے کہ اسے معزول کردے، تو کن شرطوں کے ساتھ، اگر وکیل کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ملی اور کچھ تصرف کردیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ویبطل الوکالة بموت الموکل وجنونه جنونا مطبقا ولحاقه بدار الحرب مرتدا لان التوکیل تصرف غیر لازم فیکون لدوامه حکم ابتدائه فلابد من قیام الامر وقد بطل بهذه العوارض وشرط ان یکون الجنون مطبقا لان قلیله بمنزله الاغماء وحد المطبق شرط عند ابی یوسف اعتبارا بما تسقط به الصوم وعنه اکثر من یوم و لیلة لان یسقط به الصلواة الخمس فصار کالمیت وقال محمدؒ حول کامل لانه تصرفات المرتد موقوفة عنده فکذا وکالته فان اسلم نفذ وان قتل او لحق بدار الحرب بطلت الوکالة فاما عندهما تصرفاته نافذة فلا یبطل وکالته الاان یموت او یقتل علی ردته او یحکم بلحاقه وقد مر فی السیر وان کان الموکل امرآة فارتدت فالوکیل علی وکالته حتی تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتها لا تؤثر فی عقودها علی ما عرف .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں سے وکالت باطل ہوجاتی ہے (۱) جبکہ مؤکل مرجائے (۲) یا اسے جنون لاحق ہوجائے (۳) یا وہ مرتد ہوکر دارالحرب چلا جائے۔ لان التوکیل الخ کیونکہ ایسا تصرف ہے جو لازمی نہیں ہے اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس کی ابتداء کا ہے۔ پس حکم کا قائم رہنا ضروری ہے۔ حالانکہ ان مذکورہ باتوں (عوارض) سے ختم ہوگیا ہے۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی کو وکیل بنانا ایسا کوئی عمل اور تصرف نہیں ہے جو لازم ہوجاتا ہو۔ بلکہ مؤکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو اس کے باطل کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ پس جبکہ توکیل ایسا عمل ٹھہرا تو اس کام (توکیل) کی ابتداء میں جو بات ہونی چاہئے وہی بات اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونی چاہئے۔ چنانچہ ابتداء میں مؤکل کا حکم ہونا چاہئے تو اسی حکم کو اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونا چاہئے اسی صورت میں توکیل باقی رہے گی۔ حالانکہ جب مؤکل مرگیا تو اس کا حکم بھی ختم ہوگیا۔ یہی حکم باقی رہنے والی دیوانگی کا بھی ہے (گاہے گاہے دیوانگی ہوجانے کا یہ حکم نہ ہوگا) اسی طرح مرتد ہوکر دارالحرب پہنچ جانے میں بھی یہی حکم ہوگا (کہ اگرچہ وہ دنیا میں موجود ہے مگر نہ ہونے کے برابر ہے) الحاصل ان تمام صورتوں میں توکیل ختم ہوجائے گی۔ وشرط ان یکون الخ اس جگہ کتاب قدوری میں جنون کی صورت میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ گھیرے رہنے والا یا باقی رہنے والا ہو اس لئے کہ تھوڑا سا جنون تو بیہوش ہوجانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جیسے بلغم دماغ میں زیادہ ہوجائے تو اس سے حواس بیکار ہوکر انسان بیہوش ہوجاتا ہے۔ اسی طرح تھوڑی دیر کے لئے دیوانگی کا ہوجانا بھی کوئی خاص بات نہیں ہے یعنی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ گھیرے ہوئے یا دیرپا ہو۔ وحد المطبق الخ اور جنون مطبق یعنی دیرپا کی حد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے انہوں نے اسے اس مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ اتنے ہی دنوں تک دیوانگی رہ جانے سے رمضان کا فرض روزہ ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص رمضان کا پورا مہینہ دیوانہ رہ جائے تو اس پر اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے۔ اسی طرح اس کی توکیل بھی ختم ہوجاتی ہے۔ کیونکہ وہ اس مدت میں عبادت کرنے کے لئے عبادت الٰہی کا مخاطب ہی نہیں رہتا ہے تو دینی معاملہ کی طرح دنیاوی معاملہ بھی اس سے ساقط ہوجاتا ہے۔ یہی بات شیخ جصاص الرازیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت کی ہے۔ وعنه اکثر من الخ اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جنون مطبق اس وقت کہا جائے گا جب کہ ایک دن رات سے بھی زیادہ رہ جائے۔ کیونکہ اتنی دیر رہ جانے سے پانچوں فرض نمازیں ساقط ہوجاتی ہیں اس طرح وہ مجنوں مردے کے حکم میں ہوجاتا ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اس کا دنیاوی تصرف یعنی وکیل بنانا وغیرہ بھی ساقط ہوجائے گا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جنون مطبق ہونے کے لئے پورے ایک سال تک مجنون رہنا شرط ہے۔ کیونکہ سال بھر

مجنون رہ جانے سے بھی اس کے ذمہ سے ساری عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں یعنی زکوۃ وحج بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا ہے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے کا حکم بیان کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ یعنی دارالحرب پہنچ جانے کی شرط امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات اور معاملات موقوف رہتے ہیں تو اسی میں اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حکم بھی موقوف ہی رہ جائے گا۔ یعنی اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا تمام تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی (اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ توکیل باطل ہونے کے لئے (دارالحرب پہنچ جانا شرط ہے) اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل تو یہ ہے کہ مرتد کے بھی تصرفات نافذ اور جاری رہتے ہیں اس بناء پر اس کی توکیل باطل نہیں ہوتی ہے۔ صرف اسی صورت میں باطل ہوتی ہے کہ وہ مر جائے یا مرتد رہتے ہوئے قتل کر دیا جائے۔ یا اس کے بارے میں قاضی کا یہ حکم ہو جائے کہ وہ دارالحرب پہنچ گیا ہے۔ یہ اختلاف اور بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ (یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں) یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ مؤکل یعنی جس نے وکیل بنایا ہے وہ مرد ہو۔ کیونکہ اگر بجائے مرد کے عورت ہو اور وہ مرتد ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر باقی رہ جائے گا البتہ اگر وہ مر جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تب اس کی وکالت باطل ہو گی۔ کیونکہ عورت کے مرتد ہو جانے سے اس کے معاملات میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ جیسا کہ کتاب السیر میں اپنی جگہ پر بیان کیا جا چکا ہے (ف۔ کیونکہ عورت مرتد ہو جانے پر قتل نہیں کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ موت وغیرہ جو عوارض بیان کئے گئے ہیں ان سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

توضیح:۔ وکالت کن باتوں سے باطل ہوتی ہے۔ جنون مطبق کسے کہتے ہیں۔ مؤکل کے مرتد ہو جانے کی صورت میں اس عورت یا مرد ہونے میں فرق ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا وكل المكاتب ثم عجز او الماذون له ثم حجر عليه او الشريكان فافترقا فهذه الوجوه تبطل الوكالة على الوكيل علم او لم يعلم لما ذكرنا ان بقاء الوكالة يعتمد قيام الامر وقد بطل بالحجر والعجز والافتراق ولا فرق بين العلم وعدمه لان هذا عزل حكمي فلايتوقف على العلم كالوكيل بالبيع اذا باعه الموكل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا۔ (ف۔ مطلب یہ ہے کہ وہ مکاتب اپنے بدل کتابت کی رقم کی ادائیگی اور اس کی قسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا اس بناء پر اسے پھر سے غلام رہنے کا حکم دیدیا گیا۔ یا ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت دی گئی ہو کسی کو اپنا وکیل بنایا بعد میں اس غلام کو معاملات کرنے سے روک دیا گیا۔ (ف۔ یعنی ایک غلام کو اس کے مولیٰ نے کاروبار کی اجازت دی تھی اسی زمانہ میں اس نے کسی کو خرید و فروخت کے لئے اپنا وکیل بنایا۔ پھر اس کے مولیٰ نے اس غلام کو تجارت کرنے سے منع کر دیا اس لئے اب اس کا تصرف ناجائز ہو گیا)۔ او الشریکان الخ یا دو شریک کاروباریوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر دونوں نے شرکت ختم کر دی، (ف: یعنی دو آدمیوں نے آپس میں شرکت معاوضہ یا شرکت عنان کا معاملہ کیا اسی وقت ان دونوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا، پھر انہوں نے اس شرکت کو ختم کر دیا اور علیحدہ ہو گئے) فهذه الوجوه الخ تو یہ صورتیں ایسی ہیں جن سے وکیل کی وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ خواہ اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ (ف۔ یعنی مکاتب یا ماذون یا شریک کا وکیل اپنی وکالت سے معزول ہو جائے گا خواہ اس کو مکاتب کی عاجزی یا ماذون کی مجبوری یعنی کاروبار سے ممانعت یا شرکاء کی جدائیگی کا علم ہو یا نہ ہو۔

لماذکرنا الخ اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے کہ وکالت کا باقی رہنا خود حکم دینے والے کے قائم رہنے کے اعتماد پر ہے۔ حالانکہ موکل کا حکم عاجزی یا ممانعت یا جدا ہو جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف اور جب حکم ہی نہ رہا تو اس کی وکالت بھی ختم ہو گئی۔ کیونکہ مکاتب عاجز ہو گیا اور ماذون کو منع کر دیا گیا اور شریکین نے شرکت ختم کر دی۔ لیکن قدوری کی شرح میں اقطعؒ نے کہا ہے کہ عقد مفاوضہ کرنے والے دونوں نے یا کسی ایک شریک نے وکیل مقرر کیا پھر اس معاملہ شرکت کو ختم کر دیا۔ پھر وکیل نے جان بوجھ کر وکالت پر عمل کیا تو اس کا اثر دونوں پر لاگو ہوگا۔ جیسا کہ الاصل میں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ وکالت اسی صورت میں باطل ہو گی جبکہ خرید و فروخت کی وکالت ہو۔ کیونکہ قرضہ کی ادائیگی یا قرضہ کے تقاضا کی وکالت باطل نہیں ہو گی۔ مع۔ اس مسئلہ میں وکیل کو معلوم ہونا بھی ضروری نہیں ہے)۔ ولا فرق بین الخ۔ اور وکیل کے باخبر ہونے یا نہ ہونے میں اس وجہ سے فرق نہیں ہے کہ اس طرح کی وکالت کا ختم ہو جانا حکمی ہے یعنی اسے کسی نے معزول نہیں کیا ہے۔ پھر بھی معزول ہو گیا ہے اس لئے یہ حکم وکیل کے جاننے پر موقوف نہ ہو گا۔ (ف۔ جیسے موت وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ کالوکیل بالبیع الخ جیسے کسی چیز کو بیچنے کا وکیل کہ بعد میں خود مؤکل نے وہ چیز بیچ دی ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر زید نے خود ہی اس غلام کو فروخت کر دیا تو یہ بکر معزول ہو جائے گا خواہ اسے اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ وہ تو حکماً معزول ہوا ہے۔ اس لئے کہ وکیل کے لئے اس کے تصرف کی کوئی جگہ باقی نہ رہی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ خود مؤکل کی طرف سے عوارض پیدا ہوئے ہوں۔

توضیح:۔ کون سی صورتیں ایسی ہیں جو وکیل کی وکالت کو باطل کر دیتی ہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف۔ مشائخ۔ دلائل۔

قال واذا مات الوكيل او جن جنونا مطبقا بطلت الوكالة لانه لايصح امره بعد جنونه وموته وان لحق بدار الحرب مرتدا لم يجزُ التصرف الا ان يعود مسلما قال وهذا عند محمد فاما عند ابى يوسف لايعود الوكالة لمحمدؒ ان الوكالة اطلاق لانه رفع المانع اماً الوكيل يتصرف بمعان قائمة به وانماً عجز بعارض اللحاق لتباين الدارين فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وكيلا ولابى يوسفؒ انه اثبات ولاية التنفيذ لانه ولاية اصل التصرف باهلية وولاية التنفيذ بالملك وباللحاق لحق بالاموات وبطلت الولاية فلا تعود كملكه فى ام الولد والمدبر ولو عاد الموكل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا لا تعود الوكالة فى الظاهر وعن محمدؒ انها تعود كما قال فى الوكيل والفرق له على الظاهر ان مبنى الوكالة فى حق الموكل على الملك وقد زال فى حق الوكيل على معنى قائم به ولم يزل باللحاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی ہو جائے۔ تو اس کی وکالت باطل ہو جائیگی۔ لانہ لایصح الخ کیونکہ وکیل کے مجنوں ہو جانے یا اس کے مر جانے کے بعد اس کو مامور کرنا صحیح نہیں ہے۔ (ف کیونکہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ وکالت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ مؤکل میں حکم دینے کی اور وکیل میں حکم قبول کرنے کی صلاحیت باقی ہو۔ اس لئے جب مؤکل کا حکم صحیح نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ مؤکل میں اس کی صلاحیت نہ رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل میں صلاحیت باقی نہ رہی اس لئے وکالت باطل ہو گئی۔ اسی وجہ سے وکیل کے مرنے یا مجنوں ہونے سے اس کی وکالت اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ اس کا جنوں مطبق یادیرپا ہو۔ کیونکہ تھوڑی دیر کی دیوانگی تو نیند آجانے کے حکم میں ہے۔ وان لحق الخ اور اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب بھی پہنچ گیا تو اس کا تصرف جائز نہ ہوگا ہاں اگر وہ مسلمان ہو کر دوبارہ واپس آجائے۔ (ف۔ یعنی دار الحرب سے پھر دار الاسلام چلا آئے۔ تو اس کی وکالت باقی رہ جائے گی۔)۔

قال ھذا الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وکالت نہیں لوٹے گی۔ (ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں البتہ اس صورت میں کہ وہ دار الحرب پہنچ جائے تو وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی دوبارہ دار الاسلام لوٹ آئے تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت نہیں لوٹے گی۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جب بھی لوٹ آئے گی)۔ لمحمدؒ الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت نام ہے اطلاق کا یعنی ممانعت کو دور کرنا (ف۔ یعنی وکیل کو مؤکل کے معاملہ میں تصرف کرنے سے (اس کے دار الحرب چلے جانے کی بناء پر) ممانعت ہو گئی تھی۔ جب اس نے دار الاسلام واپس آکر وہ ممانعت دور کر دی تو پرانی اجازت اس کی پھر سے حاصل ہو گئی۔ اب اس کے لئے کوئی رکاوٹ اور مخالفت باقی نہ رہی۔ اور اس میں اطلاق آگیا۔ یعنی اس کا ہاتھ کھل گیا کہ اب اگر چاہے تو تصرف کر سکتا ہے)۔

اما الوکیل الخ اور وکیل تو اوصاف و معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں (ف یعنی اس کا آزاد و عاقل اور بالغ ہونا اور انہیں اوصاف کو پاکر مؤکل نے اس پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اجازت دیدی ہے)۔ وانما عجز الخ اور وکیل صرف اس وجہ سے وکالت سے عاجز ہو گیا ہے کہ وہ دار الحرب میں پہنچ کر ان لوگوں سے مل گیا ہے۔ کیونکہ دار الاسلام اور دار الحرب میں تباین ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وکیل کو پہلے تو پوری اجازت تھی اور مؤکل کی طرف سے اب بھی اسے اجازت ہے لیکن اس وکیل سے ایک حرکت صادر ہو گئی یعنی وہ دار الحرب کے لوگوں سے مل گیا ہے اسی وجہ سے اسے وہ تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا تھا۔ فاذا زال الخ پھر جب اس کی عاجزی اس سے ختم ہو گئی۔ اور مؤکل کی طرف سے اسے جو مطلقاً اجازت دی گئی تھی وہ باقی رہ گئی اس لئے اب پھر سے وہ وکیل ہو گیا۔ جیسے کہ پہلے تھا۔ (ف اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر وکیل مسلمان ہو کر واپس آجائے تو وہ اپنی وکالت پر قائم رہے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت کے یہ معنی ٹھیک نہیں ہیں۔

ولابی یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے معنی ہیں نافذ کرنے اور اثر ڈالنے کی ولایت حاصل کرنا۔ (ف یعنی تصرف کا نام وکالت نہیں ہے بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے۔ یعنی مؤکل نے وکیل کو تصرف نافذ کرنے کا مالک بنایا ہے۔ اور اصل تصرف کا مالک نہیں بنایا ہے۔ لان ولایۃ الخ کیونکہ وکیل کو نفس تصرف کی قدرت تو اس کی اپنی لیاقت سے حاصل ہے (ف یعنی وکیل چونکہ عاقل آزاد اور بالغ بھی ہے اسی لئے اسے تصرف کی لیاقت حاصل ہے۔ اور وہ مؤکل کے مال میں بھی تصرف کی لیاقت رکھتا ہے لیکن اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ غیر کے مال میں تصرف کرنا نافذ نہیں ہوتا ہے) اور نافذ کرنے کی ولایت ملک سے ہے۔ (ف یعنی جب خود تصرف کا مالک ہو تو نافذ بھی کر سکتا ہے۔ پس جب مؤکل نے اسے وکیل بنادیا تو وہ اسے نافذ کرنے کا مالک ہو گیا۔ وباللحاق الخ اور وکیل جب دار الحرب میں جاکر لوگوں میں گھل مل گیا تو اب اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ مُردوں میں جاکر خود بھی مُردہ کے حکم میں ہو گیا۔ اس کی وجہ سے اب اس کی ولایت باطل ہو گئی۔ یعنی اب اس میں نافذ کرنے کی صلاحیت نہیں رہی۔ اسی لئے اس میں دوبارہ ولایت کی صلاحیت نہیں آئے گی۔

کملکه فی الخ جیسے ام ولد اور مدبر ہونے کی صورت میں اس کی ملکیت نہیں لوٹتی ہے۔ (ف۔ یہاں تک کہ اگر وہ وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں پہنچ جائے یعنی اس کے بارے میں قاضی نے دار الحرب پہنچ کر مردہ ہو جانے کا حکم لگادیا۔ تو اس کی باندی اور ام ولد آزاد ہو گئی۔ اور اس کا مدبر غلام بھی آزاد ہو گیا۔ اگر اس کے بعد پھر وہ مرتد دار الحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو ام ولد یا مدبر اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئینگے۔ اسی طرح اس کی وکالت بھی واپس نہیں آئیگی۔ یعنی اسے اب دوبارہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو گی۔ اور اگر خود مؤکل ہی دار الحرب میں پہنچ جائے تو اس کی طرف سے وکالت باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

ولو عاد المؤکل الخ اور اگر مؤکل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے کے بعد دوبارہ مسلمان ہو کر دار الاسلام واپس آجائے تو اب اس کی وکالت یعنی توکیل نہیں لوٹے گی۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ مؤکل کی

توکیل کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ جیسے کہ وکیل کے بارے میں ان کا قول ہے۔ (ف۔ یعنی نوادر میں امام محمدؒ سے روایت مذکور ہے کہ اگر مؤکل دار الحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو اس سے پہلے اس نے جسے وکیل بنایا ہوگا اس کی وکالت لوٹ آئے گی۔ یعنی وہ حسب دستور وکیل رہ جائے گیا۔ جیسے اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جائے۔ پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدستور اپنی وکالت پر بحال ہو جائے گا۔ اس طرح امام محمدؒ سے مؤکل کے بارہ میں دو روایتیں پائی گئیں۔ ان میں سے ایک روایت نوادر کی ہے اس روایت کے مطابق وکیل اور مؤکل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کے دونوں کے دار الاسلام میں واپس آجانے پر دونوں کی وکالت اور توکیل لوٹ آتی ہے۔ اور دوسری روایت ظاہر الروایہ ہے یعنی اس میں وکیل اور مؤکل دونوں کے درمیان فرق ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے کے بعد واپس آجائے تو اس کی وکالت لوٹ آتی ہے اور اگر مؤکل واپس آجائے تو اس کی وکالت نہیں لوٹتی ہے۔ والفرق له الخ یعنی ظاہر الروایۃ کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ مؤکل کے بارہ میں بنیاد ملکیت پر ہے جو کہ ختم ہو چکی ہے۔ اسی وقت جب کہ وہ مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ گیا تھا۔ اور وکیل ہونے کے بارے میں ایسے معنی پر وکالت مبنی ہے جو وکیل کی ذات میں موجود ہیں یعنی عقل اور بلوغ کے ساتھ ہوشیاری کے ساتھ کام کرنا ہے۔ اور یہ باتیں دار الحرب میں چلے جانے سے بھی ختم نہیں ہوتی ہیں۔ (ف لہٰذا وہ جب دار الحرب سے دار الاسلام واپس آگیا تو وکالت کے تقاضہ کے مطابق کام کر سکتا ہے۔

توضیح:۔ جب وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی رہنے لگے۔ اگر وکیل یا مؤکل مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے پھر وہاں سے مسلمان ہو کر واپس آجائے مؤکل کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن وكل اخر بشئي ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهذا اللفظ ينتظم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده او بكتابته فاعتقه او كاتبه المؤكل بنفسه او يوكله بتزويج امرأته او بشراء شئي ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج ثلثا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعزر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وبانها لم يكن للوكيل ان يزوجها منه لان الحاجة قد انقضت بخلاف ما اذاتزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج المؤكل لبقاء الحاجة وكذا لو وكله ببيع عبده فباعه بنفسه فلو رد عليه بعيب بقضاء القاضي فعن ابي يوسف انه ليس للوكيل ان يبيعه مرة اخرى لان بيعه بنفسه منع له من التصرف فصار كالعزل وقال محمد له ان يبيعه مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ما اذا وكله بالهبة فوهب بنفسه ثم رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانيا لانه مختار في الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغير اختياره فلم يكن دليل زوال الحاجة فاذا عاد اليه قديم ملكه كان له ان يبيعه والله أعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی کو اپنے ایک کام کے لئے وکیل بنایا لیکن خود ہی وہ کام کر لیا تو وکیل کی وکالت باطل ہو گئی، اس مسئلہ کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً نمبر ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل کیا۔ دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب بنانے کے لئے کسی کو وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود ہی اس غلام کو آزاد کر دیا یا مکاتب بنادیا۔ سوم یہ کہ اپنا نکاح کسی مخصوص عورت مثلاً ھندہ سے کرنے کے لئے یا کسی بھی مخصوص چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا پھر اس کام کو خود ہی کر لیا۔ چہارم یہ کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد شوہر نے اسے خود ہی تین طلاقیں دیدیں۔ یا ایک ہی طلاق دی مگر اس پر عدت بھی گذر گئی۔ پنجم یہ کہ اپنی بیوی کو خلع دینے کے لئے وکیل مقرر کیا بعد میں مؤکل نے خود ہی

اسے خلع دیدیا۔ توان تمام صورتوں میں اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ اس لئے کہ جب مؤکل نے بذات خود معاملہ میں تصرف کرلیا تب اس کے وکیل کے لئے اس معاملہ میں تصرف کرنا ناممکن ہو گیا اس لئے اس کی وکالت ہی باطل ہو گئی۔ یعنی اگر اس کے بعد مؤکل نے دوبارہ اسی عورت کو طلاق بائن دیدی تو وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ مؤکل سے اس عورت کا دوبارہ نکاح کردے۔ کیونکہ ضرورت پوری ہو چکی ہے۔

بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس کے اگر وکیل نے اس عورت سے خود ہی نکاح کر کے اسے بائنہ کردیا تب اس وکیل کو یہ اختیار ہو گا کہ اس عورت کا اپنے مؤکل (سابق شوہر) سے نکاح کردے۔ کیونکہ ابھی مؤکل کی ضرورت باقی ہے۔ **وكذالووكله الخ** اسی طرح اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر اسے خود ہی بیچدیا تو بھی اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ **فلورد عليه الخ**۔ پھر اگر وہ غلام کسی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم کی وجہ سے واپس کردیا گیا تو امام ابویوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ وکیل کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ اسے دوبارہ بیچ دے۔ کیونکہ مؤکل (مالک) کا خود ہی اسے بیچ دینے کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنے وکیل کو اس غلام میں اب تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا مؤکل نے اپنے وکیل کو اس میں تصرف کرنے سے صاف صاف منع کردیا ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو دوبارہ بھی فروخت کرنے کا اختیار ہو گا۔ کیونکہ وکالت کے معنی میں اطلاق ہے یعنی اس کام کے کرنے کی پوری اجازت ہے۔ اور اس کی وکیل کی اپنے کام کے کرنے سے جو مجبوری ہو گئی تھی وہ دور ہو گئی ہے۔ یعنی مؤکل نے جب خود ہی اسے پہلے بیچ دیا تو اب اس میں دوبارہ بیچنے کی گنجائش باقی نہ رہی۔

بخلاف اس کے اگر وکیل سے کہا کہ میرے یہ غلام فلاں کو تم ہبہ کردو۔ پھر کسی وقت خود ہی اسی شخص کو ہبہ کردیا اور اس سے واپس بھی لے لیا تو اب وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے دوبارہ ہبہ کردے۔ کیونکہ مؤکل نے اس سے ہبہ واپس لے کر اپنی رائے ظاہر کردی کہ اسے ہبہ کرنا منظور نہیں ہے۔ یہ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل کو اب ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بیع میں قاضی کے حکم سے اگر واپس لینا پڑ جائے تو اس میں اس بات کی دلالت نہیں ہوتی ہے کہ مؤکل کو اسے فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے جب مؤکل کے پاس اس کی پہلی اور پرانی ملکیت کی وجہ سے وہ غلام واپس آگیا تو وکیل کو اختیار ہو گیا کہ اسے بیچ ڈالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

> توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا کوئی کام کرنے کے لئے وکیل بنایا۔ پھر وہ کام خود ہی کرلیا۔ اس کی چند نظیریں۔ اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر خود ہی اسے بیچ دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

كتاب الدعوىٰ

قال المدعى من لا يجبر على الخصومة اذا تركها والمدعى عليه من يجبر على الخصومة ومعرفة الفرق بينهما من اهم ما يبتنى عليه مسائل الدعوى وقد اختلف عبارات المشائخ فيه فمنها ما قال فى الكتاب وهو حد عام صحيح وقيل المدعى من لا يستحق الابحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة كذى اليد وقيل المدعى من يتمسك بغير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر وقال محمدؒ فى الاصل المدعى عليه هو المنكر وهذا صحيح لكن الشان فى معرفته والترجيح بالفقه عند الحذاق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانى دون الصور فان المودع اذا قال رددت الوديعة فالقول قوله مع اليمين وان كان مدعيا

للرد صورة لانه ينكر الضمان معنًى .

دعویٰ کے بیان میں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ اگر وہ دعویٰ نہ کرے تو اسے معاملہ دائر کرنے (خصومت) پر مجبور نہ کیا جائے۔ (ف۔ یعنی اگر ایک مرتبہ خصومت اور نالش کر کے چھوڑ دے اور دوبارہ مطالبہ نہ کرے تو شرعاً اسے دعویٰ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہو کہ اگر چاہے تو وہ اپنے پہلے دعویٰ پر قائم رہے اور نہ چاہے تو اپنا دعویٰ واپس لے یا دعویٰ چھوڑ دے۔ کیونکہ اس نے اپنی مرضی اور اختیار سے دعویٰ کیا تھا۔ والمدعى عليه الخ اور مدعی علیہ ایسے شخص کو کہا جاتا ہے کہ جب اس پر کسی کا دعویٰ قائم ہو جائے تو وہ مخاصمت چھوڑ نہ سکے یعنی اس پر یہ لازم ہو جائے کہ اس دعویٰ کا جواب دے و معرفة الفرق الخ معلوم ہونا چاہئے کہ جن باتوں میں دعویٰ کے مسائل کی بنیاد ہے ان میں سے مدعی و مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا دوسرے اہم اور بیان کئے ہوئے امور میں بہت ہی ضروری ہے۔ وقد اختلفت الخ اور مدعی کی تعریف کرنے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک عبارت یہی ہے جو کتاب قدوری میں بیان کی گئی ہے۔ اور یہ تفصیل و تقریر ہر طرح کے مدعی پر شامل صحیح ہوتی ہے۔

وقيل المدعى الخ اور بعضوں نے کہا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو صرف حجت کے بعد یعنی گواہوں کو پیش کر کے یا دوسرے کے اقرار کر لینے سے ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو اس عین پر قابض نہ ہو جس کا کہ اس نے دعویٰ کر رکھا ہو۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہوتا ہے جو صرف اپنے کہنے یا دعویٰ سے کسی حجت کے بغیر ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو فی الحال مال پر قابض ہو۔ اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر دعوی کرے۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرے۔ (الحاصل جو شخص کسی عین مال پر قابض ہو وہ ظاہر حال سے اپنے مالک ہونے کا مدعی ہے۔ اور جو شخص اس مال پر دعویٰ کرتا ہے وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے) اور امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ وہ شخص جو انکاری ہو۔ مگر یہ قول اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ہماری گفتگو اس شخص کی شناخت میں ہے (کیونکہ بعض ایسی صورتیں بھی ہو جاتی ہیں جن میں ایک شخص بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے مگر معنیً وہ منکر ہوتا ہے۔ نیز بظاہر ایک شخص منکر معلوم ہوتا ہے مگر معنیً وہ مدعی ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ایک اعتبار سے مدعی مگر دوسرے اعتبار سے وہی مدعی علیہ ہوتا ہے۔ یعنی اس میں دونوں باتیں ایک ساتھ جمع معلوم ہوتی ہیں)۔ اور دعویٰ و انکار میں سے ایک کو فقہی طور سے ترجیح دینے کا ملکہ ہمارے ان فقہاء کرام کو ہوتا ہے جو اپنے فن میں خوب ماہر ہوں۔ کیونکہ حقیقت میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی امانت دار نے یوں کہا کہ میں آپکی امانت واپس کر چکا ہوں اور وہ قسم بھی کھالے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اگرچہ وہ بظاہر امانت کی واپسی کا دعویٰ دار ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ منکر ہے۔ کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے اپنے اوپر کسی بھی قسم کا تاوان لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الدعویٰ۔ اس کتاب میں مدعی و مدعی علیہ اور مال یا حق جس کا دعویٰ ہو اور مدعی و مدعی علیہ کی پہچان۔ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کا بیان ہے۔ مدعی پر گواہ اور منکر پر قسم لازم آتا ہے۔ اور قسم سے انکار کرنے کا مطلب دعویٰ کو تسلیم کر لینا ہوتا ہے۔ اور جب قاضی کی مجلس میں دعویٰ صحیح ہو تو مدعی علیہ پر اس کا جواب دینا لازم آتا ہے۔ اور گواہوں کی پیشی اور عدالت وغیرہ سب قاضی کی مجلس ہی میں ہوگی، اسی لئے اس بحث میں

اسی قسم کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف، ان دونوں کے پہچاننے کا طریقہ، مدعی کی تعریف جاننے میں مشائخ کی عبارات، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف اقوال مشائخ، دلائل

قال ولایقبل الدعوی حتی یذکر شیئا معلوما فی جنسه وقدره لان فائدة الدعوی الالزام بواسطة اقامة الحجة والالزام فی المجهول لایتحقق فان کان عینا فی ید المدعیٰ علیه کلف احضار ها لیشیر الیها بالدعوی وکذا فی الشهادة والاستحلاف لان الاعلام باقصی مایمکن شرط وذالك بالاشارة فی المنقول لان النقل ممکن والاشارة ابلغ فی التعریف ویتعلق بالدعوی وجوب الحضور وعلی هذا القضاة من آخرهم فی کل عصر ووجوب الجواب اذاحضر لیفید حضوره ولزوم احضاره العین المدعاة لما قلنا والیمین اذا انکره وسنذکره ان شاء الله تعالی.قال وان لم تکن حاضرة ذکر قیمتها لیصیر المدعی معلوما لان العین لاتعرف بالوصف والقیمةتعرف به وقد تعذر مشاهدة العین وقال الفقیه ابو اللیث یشترط مع بیان القیمة ذکر الذکورةوالانوثة.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی دعویٰ اسی وقت قابل قبول ہوتا ہے جب کہ مدعی کسی ایسی معلوم چیز کو بیان کرے جس کی جنس اور قدر دونوں معلوم ہوں۔ کیونکہ دعویٰ کرنے کا فائدہ یہی ہوتا ہے کہ حجت قائم کرکے اس کو مدعی علیہ پر لازم کردیا جائے۔ کیونکہ کسی مجہول چیز کو لازم کرنا ممکن نہیں ہوتا۔(ف۔اس لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جائے اس کی جنس اور مقدار بیان کردی جائے۔ فان کان الخ پس اگر مدعی علیہ کے قبضہ میں کوئی عین مال ہو یعنی مال منقول اور معین ہو تواسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ اس مال کو کچہری میں لے کر حاضر ہو۔ تاکہ دعوی کرتے ہوئے اس کی طرف واضح اشارہ ہوسکے۔اسی طرح گواہی میں اور قسم لینے میں بھی اس کی طرف اشارہ ہوسکے۔لان الاعلام الخ کیونکہ جہاں تک لوگوں کو بتانا ممکن ہو اسے پوری حد تک بتانا شرط ہے۔اور اس طرح سے مال منقول کا بتانا اشارہ کرنے سے ہی ممکن ہوتا ہے۔کیونکہ منتقل ہونے والی چیز کو قاضی کی کچہری میں منتقل کرنا ممکن بھی ہوتا، اس کی طرف اشارہ کردینے سے ہی اس کی پوری پوری پہچان ہوجاتی ہے۔

و یتعلق بالدعویٰ الخ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کے ساتھ ہی مزید چند ضروری باتوں کا ہونا بھی ضروری ہے یعنی(۱) مدعی علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے۔اسی وجہ سے شروع سے ابتک ہر زمانہ کے قاضی اسی قول پر عمل کرتے آئے ہیں(۲) یہ کہ مدعی علیہ جب بھی حاضر ہوجائے اس پر مدعی کے دعوی کا جواب دینا واجب ہے تاکہ اس کا حاضر ہونا مفید ہو(۳) ایسا مال جس کے بارے میں دعویٰ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا ممکن ہو تو اسے بیان کردہ دلیل کے مطابق وہاں پر لانا بھی لازم ہے (۴) اگر وہ دعویٰ کو تسلیم نہ کرے اور اسی بناء پر اس سے قسم کھانے کو کہا جائے تو اس پر قسم لازم ہوگی۔اس بحث کو انشاء اللہ ہم عن قریب مزید بیان کریں گے۔قال وان لم تکن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مال باقی نہ رہا ہو یعنی خواہ وہ ضائع ہوگیا ہو یا اسے وہاں پر لانا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت بیان کردے تاکہ جو کچھ دعویٰ ہو وہ معلوم ہوسکے۔ کیونکہ کسی بھی مال عین کی پہچان صرف اس کا وصف بیان کردینے سے نہیں ہوتی ہے یعنی اس کی اتنی پہچان ہوسکے جتنی شرط ہے یا ہونی چاہئے۔البتہ قیمت کا اندازہ بتلادینے سے پہچان ہوسکتی ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں مال عین کا مشاہدہ کرنا ناممکن ہے۔(ف مثلاً غلہ کی بڑی ڈھیر کے بارے میں دعویٰ ہو تو پوری ڈھیر کو کچہری میں لے کر جانا مشکل ہوتا ہے اس لئے بجائے ڈھیر لے جانے کے اور وصف بیان کرنے کے اس کی قیمت کا اندازہ بیان کردینے کے ساتھ ہی اس کے مذکر یا مؤنث ہونے کو بھی بتادینا ضروری ہے۔(ف یہ ساری تفصیل مال منقول کے بارے میں ہے)م

توضیح:۔ دعویٰ کے قابل قبول ہونے کی شرط۔ دعویٰ کے صحیح ہونے کے بعد بھی ضروری باتیں، اگر دعویٰ کا مال باقی ہو یا ضائع ہو گیا ہو۔ تو کیا باتیں ضروری ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعى عقارا حدده وذكر انه في يد المدعى عليه وانه يطالبه به لانه تعذر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصار الى التحديد فان العقار يعرف به ويذكر الحدود الاربعة ويذكر اسماء أصحاب الحدود وانسابهم ولابد من ذكر الجد لان تمام التعريف به عند ابى حنيفةؒ على ما عرف هو الصحيح ولو كان الرجل مشهورا يكتفى بذكره فان ذكر ثلثة من الحدود يكتفى بها عندنا خلافا لزفرؒ لوجود الاكثر بخلاف ما اذا غلط فى الرابعة لانه يختلف به المدعىٰ ولا كذالك بتركها وكما يشترط التحديد فى الدعوى يشترط فى الشهادة وقوله فى الكتاب وذكر انه فى يد المدعى عليه لابد منه لانه انما ينتصب خصما اذاكان فى يده وفى العقار لايكتفى بذكر المدعى وتصديق المدعى عليه انه فى يده بل لا يثبت اليد فيه الا بالبينة او علم القاضى هو الصحيح نفيا لتهمة المواضعة اذالعقار عساه فى يد غيرهما بخلاف المنقول لان اليد فيه مشاهدة وقوله وانه يطالبه به لان المطالبة حقه فلا بد من طلبه ولانه يحتمل ان يكون مرهونا فى يده او محبوسا بالثمن فى يده وبالمطالبة يزول هذا الاحتمال وعن هذا قالوافى المنقول يجب ان يقول فى يده بغير حق .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا دعوی کیا تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی چوحدی (حدود) بیان کردے۔ اور یہ بھی بتلائے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ کہ اس مدعی نے اس سے اپنی اس عقار (جائیداد) کا مطالبہ کیا ہے۔ لانه تعزر الخ کیونکہ اس جائیداد کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے جب اشارہ سے اس کی پہچان ممکن نہیں ہوئی تو اس کی چوحدی بیان کردینے کی ضرورت ہوئی۔ کیونکہ عقار (جائیداد غیر منقولہ) کی پہچان اسی طرح سے ہوتی ہے۔ پھر حدود اربعہ بیان کرے۔ اور ان لوگوں کے نام ونسب کو بھی بیان کرے جن کی جائیداد چاروں اطراف میں ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ زید بن بکر بن خالد۔ اس میں باپ کے ساتھ ہی دادا کا نام بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دادا کا نام بیان کردینے سے ہی اس کی شناخت مکمل ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے اپنے موقع پر بیان کیا جاچکا ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔ (ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ شخص مشہور نہ ہو۔ یعنی جو شخص اس کی چوحدی میں سے کسی بھی حد کا مالک ایسا ہو کہ لوگ عموماً اسے جانتے پہچانتے نہ ہوں۔

ولو كان الرجل الخ اور اگر وہ شخص خود ہی مشہور ہو تو صرف اس کا نام ہی ذکر کردینا کافی ہوگا۔ (ف۔ یعنی اس کا باپ اور دادا کے نام بیان کئے بغیر صرف اسی کا نام ذکر کردینا کافی ہوگا۔ مثلاً اس جائیداد کی شرقی (پوربی) جانب کا مالک فلاں شخص ہے جو اپنے طور پر مشہور شخص ہے۔ فان ذكر الخ اب اگر بجائے چاروں حد بیان کرنے کے صرف تین ہی حدود بیان کئے تو امام زفرؒ کے قول کے برخلاف ہمارے نزدیک اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر ہو گیا ہے۔ (ف۔ مگر صرف دو حدود ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ اکثر کا حکم کل کے برابر ہوتا ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کردی تو دعویٰ غلط ہو جائے گا۔ کیونکہ جس چیز کے بارے میں دعویٰ ہے وہی چیز مختلف ہو گئی۔ اور چوتھی حد کا بیان چھوڑ دینے سے یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ وہ چوتھی حد تو اپنی جگہ پر ہی رہی اگرچہ بیان نہیں کی گئی ہے۔ وكمايشترط الخ اور جیسے دعویٰ کرتے وقت حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی دیتے وقت بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہے۔ (ف یعنی جو لوگ ایسے دعویٰ کے سلسلہ میں گواہی دینے آئیں ان پر بھی لازم ہوگا کہ اس جائیداد کے حدود بیان کریں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ وقوله فى الكتاب

الخ اور کتاب قدوری کے حوالہ سے جو یہ لکھا گیا ہے کہ مدعی یہ بیان کرے کہ یہ عقار اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کو خصم یا فریق ثانی اسی وقت کہا جائے گا جب کہ وہ جائیداد اس کے قبضہ میں بھی ہو۔

وفي العقار الخ اور عقار (جائیداد غیر منقولہ) میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعی علیہ کی اس طرح تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اسی شخص (مدعی علیہ) کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ یعنی اگر کسی عقار کا دعویٰ کیا اور اس میں یہ کہا کہ وہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ اور اس مدعی علیہ نے اس بات کی تصدیق بھی کر دی کہ جس عقار پر مدعی کا دعویٰ ہے وہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ بل لایثبت الخ بلکہ عقار میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ اس دعویٰ پر گواہ پیش کر دے یا قاضی کو اس کی خبر ہو چکی ہو۔ (ف مثلاً گواہ نے یوں کہا کہ ہم نے اس مکان کو اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق پایا ہے تو یہ کہنا کافی نہ ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ اس طرح سے مواضعہ کی تہمت کی نفی کرنے کے لئے۔ (یعنی اس احتمال کو دور کرنے کے لئے کہ دونوں گواہوں نے آپس میں یہ طے کر لیا ہو کہ کسی طرح مدعی علیہ اس مدعی کے قول کی تائید کر دے تاکہ اس کے بعد قاضی مدعی ہی کے قبضہ میں رہنے کے بارے میں فیصلہ کر دے۔ اس کے بعد مدعی　اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کر سکے)۔ اذا العقار الخ کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید وہ جائیداد ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو بلکہ اور کسی تیسرے کا اس پر قبضہ ہو۔

بخلاف المنقول الخ بر خلاف مال منقول کے کہ منقول مال میں قابض کا قبضہ خود ہی ظاہر اور گواہ بھی ہو رہا ہے۔ (ف۔ اور کسی چیز کا کسی کے قبضہ میں ہونا ہی اس پر ملکیت کی دلیل ہے اس لئے ظاہر حال سے دعویٰ صحیح ہو گیا۔ وقوله انه الخ اور قدوریؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہ بیان کرے کہ مدعی اس کو اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے گا۔ کیونکہ وہ مال عقار تو مدعی کا حق ہے اس لئے یہ بات شرط لازم ہوگی کہ مدعی اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ جائیداد اگرچہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے مگر رہن کے طور پر ہو یا قرض کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے پاس رُکا ہوا ہو۔ (ف۔ یعنی شاید کہ مدعی نے مدعی علیہ سے قرض لے کر یہ جائیداد اس کے پاس رہن رکھی ہوئی ہو۔ یا مدعی نے اس سے خریدا تھا مگر اس کی قیمت ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ نے اسے حوالہ نہ کیا بلکہ روک رکھا ہو۔ تو مال کا اس کے پاس صرف موجود ہونا دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے۔ وبالمطالبة الخ اور مطالبہ کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جو چیز بطور رہن ہو یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے روکی گئی ہو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں لی جا سکتی ہے۔ اب جب کہ اس نے مطالبہ کیا تو ملکیت کے دعویٰ میں یہ احتمال باقی نہیں رہا۔ وعن هذا الخ اور ان ہی احتمالات سے بچنے کے لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ مال منقول کے دعویٰ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے۔ (ف اس جملہ کے کہہ دینے کی وجہ سے یہ احتمال ختم ہو گیا کہ وہ مرہون شئے یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے رُکی ہوئی ہے۔ کیونکہ مرتہن یا بائع کا یہ قبضہ حق بجانب ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مال عین میں ہو۔

توضیح:۔ اگر مدعی کا دعویٰ غیر منقولہ جائیداد پر ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے۔ جائیداد کی چوحدی بیان کرتے وقت صرف اس کی دو یا تین حدیں بیان کیں۔ مال منقول کے دعویٰ میں کن باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل

قال وان كان حقا في الذمة ذكر انه يطالبه به لما قلنا وهذا لان صاحب الذمة قد حضر فلم يبق الا المطالبة لكن لا بد من تعريفه بالوصف لانه يعرف به .

قال واذا صحت الدعوی سأل القاضی المدعی علیه عنها لینکشف وجه الحکم فان اعترف قضی علیه بها لان الاقرار موجب بنفسه فیأمر با لخروج عنه وان انکر سأل المدعی البینة لقوله علیه السلام الك بینة فقال لا فقال لك یمینه سأل ورتب الیمین علی فقد البینة فلا بد من السؤال لیمکنه الاستحلاف.

قال وان أحضرها قضی بها لانتفاء التهمة عنها وان عجز عن ذالك وطلب یمین خصمه استحلفه علیها لما روینا ولابد من طلبه لان الیمین حقه الا تری انه کیف اضیف الیه بنحرف اللام فلابد من طلبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ چیز جس کا دعویٰ ہے کوئی ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی یہ بیان کرے کہ فلاں شخص پر میرا دعویٰ ہے اس سے میں اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہوں۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گزر گئی ہے۔ (ف۔ یعنی یہ کہ مطالبہ کرنا اس مدعی کا حق ہے جس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے)۔ وھٰذا لانّ الخ یہ اس لئے کہ جس کے ذمہ باقی ہے وہ تو موجود ہے۔ اس لئے اس سے مطالبہ کرنے کے سوائے کوئی کام یعنی مطالبہ کرنے کے دوسری کوئی چیز باقی نہیں رہی ہے (ف۔ کیونکہ وہ حق مال عین نہیں ہے کہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے)۔ لکن لابد الخ لیکن اس حق کو اس کے وصف کے ساتھ بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ جو حق کہ ذمہ میں واجب ہو اور غیر معین ہو اس کی پہچان اسی وصف کے بیان سے ہوتی ہے۔ (ف۔ مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو کھرے درہم یا اوسط درجہ کے جن کا وزن اتنا اور اتنا فلاں سکہ کا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اپنا دعویٰ صحیح کرنے کے لئے جو باتیں لازم ہوں وہ سب بیان کردے)۔

قال واذا صحت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح جب دعویٰ صحیح ہو جائے تب قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے متعلق دریافت کرے۔ (ف۔ کہ تم اس دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ کیا تم اس کا اقرار کرتے ہو یا انکار کرتے ہو۔ پوچھنے کا مقصد یہ ہوگا کہ اس کے بعد ہی مناسب فیصلہ کر سکے۔ (ف۔ کہ قاضی نے مدعی علیہ کے اقرار کرنے پر اس پر حکم جاری کیا ہے۔ یا وہ اس کا انکار کر چکا تھا۔ پھر گواہوں سے بیان لے کر دعویٰ ثابت ہونے کے بعد حکم جاری کیا ہے۔ فان اعترف الخ اب اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا اقرار کر لیا تو قاضی اس دعویٰ کا اس پر حکم لگائے۔ لان الاقرار الخ کیونکہ خود اس کے اپنے اقرار سے ہی حق لازم ہوا ہے۔ اس وقت قاضی اس لئے حکم دے گا تاکہ وہ اپنے اقرار کے مطابق مدعی کو اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔ (ف یعنی آدمی کو اس کی اپنی ذات پر اختیار ہے کہ جو چاہے اقرار کرے تاکہ وہی اس پر نافذ ہو جائے۔ پس جب کہ مدعی علیہ نے اپنی ذات پر اس حق کا اقرار کر لیا تو دوسری کسی حجت کے بغیر ہی وہ حق اس پر لازم ہو گیا۔ لہٰذا قاضی اس پر یہ حکم جاری کرے گا کہ اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔

وان انکر الخ اور اگر مدعی علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کر دے تب قاضی اس مدعی سے گواہ کا مطالبہ کرے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپؐ نے ایک مدعی سے فرمایا تھا کہ کیا تمہارے دعویٰ پر تمہارے پاس گواہ ہیں۔ انہوں نے انکار میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اب تمہارے لئے اس مدعی علیہ کی قسم ہے۔ (ف اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربع نے کی ہے)۔ سأل و رتب الخ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہ چاہا ہے۔ پھر گواہ نہ ہونے کی صورت میں قسم لازم کی۔ اس لئے یہ لازم ہوا کہ قاضی پہلے سوال کرے تاکہ اسے مدعی علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ (ف۔ پس سب سے پہلے قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے)۔ قال وان احضرھا الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدعی گواہوں کو بلا کر لے آئے یعنی اگر ان کا عادل ہونا بھی ثابت ہو جائے تب قاضی ان کی گواہی کے مطابق حکم دے۔ کیونکہ اس دعویٰ سے تہمت دور ہو گئی۔

وان عجز الخ اور اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے، تو قاضی اس دعویٰ کے مطابق مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔ (ف یعنی وہ یہ ہے کہ حضرت اشعث

بن قیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کے بارے میں جھگڑا تھا۔ اس لئے میں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لے آیا۔ اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس اپنے گواہ ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ نہیں۔ تب آپ ؐ نے اسی یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھالو۔ تو میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ یہ تو قسم کھا جائے گا۔ اور میرا مال لے جائے گا۔ اور یہ شخص بے خوف اور نڈر ہے۔ تب آپ ؐ نے فرمایا کہ جو شخص ایسی قسم کھالے جس کی وجہ سے وہ مال کا حقدار بن جائے حالانکہ وہ حقیقت میں اپنی قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر سخت غصہ میں ہوں گے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور تمام صحاح ستہ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اسی موقع پر یہ آیت نازل کی گئی ﴿انَّ الَّذینَ یَشترُونَ بعهدِاللهِ وَ اَیمَانِهم ثمناً قَلیلاً أُولَهُم عذاب عَظِیم﴾۔ تک۔ جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔ ولابدمن طلبه الخ اور مدعی کے لئے اس موقع پر قسم کھانے کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ قسم کھلانے کا اُسی کا حق ہے۔ الاتری الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے (الک بینة فقال لافقال لک یمینه فرماکر) کیونکہ لک میں لام مدعی کی طرف مجرور اور مضاف ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدعی کے لئے ضروری ہے قسم کا مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی حدیث میں لک یمینه فرمایا گیا ہے۔ تمہارے لئے مدعی علیہ کی قسم ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ قسم مدعی کا حق ہے۔ پس وہ جب اپنا حق طلب کرے گا حاکم اس کو مدعی علیہ سے دلادے گا۔

توضیح:۔ مدعی نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے اگر وہ ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی کس طرح دعویٰ کرے گا۔ دعویٰ صحیح ثابت ہو جانے کے بعد قاضی کیا کرے گا۔ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرلیا۔ یا دعویٰ کا انکار کردیا۔ اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿باب الیمین﴾

واذاقال المدعی لی بینة حاضرة وطلب الیمین لم یستحلف عند ابی حنیفةؒ معناه حاضرة فی المصر وقال ابویوسفؒ یستحلف لان الیمین حقه بالحدیث المعروف فاذا طالبه به یجیبه ولابی حنیفةؒ ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما روینا فلا یکون حقه دونه کما اذاکانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد مع ابی یوسفؒ فیما ذکره الخصاف ومع ابی حنیفةؒ فیما ذکر الطحاوی .قال ولا ترد الیمین علی المدعی لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر قسم والقسمة تنافی الشرکة وجعل جنس الایمان علی المنکرین ولیس وراء الجنس شئی وفیه خلاف الشافعیؒ.

باب قسم کا بیان

ترجمہ:۔ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ معناه الخ۔ مدعی کے اس بات کے کہنے کا مطلب کہ گواہ حاضر ہیں یہ ہے کہ میرے گواہ اسی شہر میں ہیں۔ (ف اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ قاضی کی کچہری میں آگئے ہیں۔ کیونکہ وہ کچہری میں آچکے ہوں تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے گواہ شہر میں ہیں تو اس صورت میں قسم کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے۔ مشہور حدیث کی بناء پر پس جب مدعی نے مدعی علیہ سے قسم کا

مطالبہ کیا تو وہ اسے قبول کرلے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کا حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ گواہ حاضر کرنے سے عاجز ہو جائے۔ جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے۔ اس لئے گواہی سے عاجز ہوئے بغیر قسم لینا مدعی کا حق نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر قاضی کی مجلس میں گواہ موجود ہوں تو اس وقت بالاتفاق قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ سے دو مختلف روایتیں ہیں۔ جیسا کہ خصافؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ اور طحاویؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ (ف انزاریؒ نے غایۃ البیان میں اعتراض کیا ہے کہ خصافؒ نے امام محمدؒ کا قول بالکل نقل نہیں کیا ہے۔ اسی طرح طحاویؒ نے بھی مختصر میں ذکر نہیں کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔

قال ولا ترد الخ قدوریؒ نے لکھا ہے کہ مدعی پر قسم نہیں لوٹائی جائے گی۔ امام احمدؒ سے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ (ف یعنی کسی حال میں بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مدعی کے قسم کھانے پر جت دعویٰ کے بغیر حکم دیا جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔ اور جو انکار کرے اس پر قسم لازم ہوتی ہے۔ (ف شیخین وغیرہما نے اس کی روایت کی ہے) اس فرمان میں حکم کو بانٹ دیا گیا ہے۔ اور تقسیم یا بٹوارہ شرکت کے مخالف ہوتا ہے۔ (ف یعنی گواہی نمبر (۱) اور قسم نمبر (۲) دونوں کو رسول اللہ ﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان تقسیم کردیا ہے۔ اور تقسیم ہو جانے کے بعد کسی چیز میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے۔ ورنہ تقسیم کا کوئی فائدہ اور مقصد نہ ہوگا۔ اس میں رسول اللہ ﷺ نے جنس قسم کو انکار کرنے والوں کے لئے مخصوص کردیا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ الیمین کو الف اور لام جنس کے ساتھ فرمایا ہے۔ کیونکہ یہاں پر بالاتفاق کوئی معہود قسم نہیں ہے۔ اس لئے جنس قسم منکر کے لئے ہوئی)۔ اور جنس کے علاوہ دوسری کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ (ف یعنی جب جنس قسم مدعی علیہ کے ساتھ مخصوص ہوگئی تب کوئی قسم ایسی باقی نہیں رہی جو مدعی کے لئے ہوسکے۔

وفیہ خلاف الشافعیؒ قسم کے اس حکم کے بارے میں امام شافعیؒ کا اجتہاد سب کے مخالف ہے، (ف: چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب مدعی کا کوئی گواہ نہ ہو۔ اس لئے قاضی نے مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہا اور اس نے بھی قسم کھانے سے انکار کردیا تو وہ قسم اب خود مدعی پر لوٹ آئے گی۔ چنانچہ اگر مدعی قسم کھالے تو اسی کی قسم کی بناء پر قاضی فیصلہ سنادے گا۔ اسی طرح اگر مدعی صرف ایک گواہ حاضر کرکے دوسرے گواہ کو حاضر کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلے تب بھی اس پر قسم لازم آجائے گی۔ پھر اگر ایک گواہ ہونے کے علاوہ وہ قسم بھی کھالے تب قاضی اسی کے دعویٰ کے مطابق حکم دیدے گا۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر جائے تو کوئی حکم نہیں دے گا۔ ک۔ یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے۔ مگر بعض علماء شافعیہؒ نے فرمایا ہے کہ امام احمد اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں حضرت باقر رضی اللہ عنہ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ سنادیا۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو مالکؒ سے ایک جماعت نے موصولاً بیان کیا ہے۔ جن میں سے حضرت عثمان ابن خالد العثمانی و اسمٰعیل بن موسیٰ الکوفی بھی ہیں۔ اور باقرؒ نے حضرت جابرؓ سے موصولاً روایت کی ہے جسے حفاظ کی ایک جماعت نے اسناد کیا ہے۔

اور یہ حدیث حضرات ابن عباسؓ و جابرؓ و ابوہریرہؓ و زید بن ثابتؓ و عمرؓ و ابن عمرو علیؓ و سعدؓ بن عبادہ و عبداللہؓ بن عمرو بن العاص و مغیرہؓ بن شعبہ اور مسروقؒ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے۔ اور یہ حدیث ابن عباسؓ کو مسلم و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و دار قطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔ اس میں کسی کو طعن کرنے کی مجال نہیں ہے۔ اور علماء نے کہا ہے کہ اس باب میں تقریباً بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے۔ جس میں حسن و صحیح روایتیں بہت ہیں۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ متواترات ہیں۔ طحاویؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کے اسناد میں قیس بن سعد راوی کی کوئی روایت عمرو بن دینار سے ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں مکی و ثقہ تابعی ہیں۔ اور قیس بن سعدؒ سے بخاری و مسلمؒ نے روایت کی ہے۔ اور ابن المدینی نے کہا

ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ اور قیس کی متابعت کی ہے محمد بن مسلم الطائفی نے اور شافعیؒ نے اس کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ سوائے اس کے کہ ترمذیؒ نے علل کبیر میں بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن دینار نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نہیں سنا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ عمرو بن دینار نے ابن عباسؓ سے احادیث کی روایت کی ہے اور ان سے ملاقات بھی ممکن ہے۔ یہاں تک کہ مسلمؒ نے تصحیح کی ہے۔ اس کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک یہ کوئی جرح اور عیب نہیں ہے جب کہ راوی ثقہ ہے۔ اور دار قطنیؒ نے کبھی عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس روایت کی ہے۔ اور کبھی عمرو بن دینار عن جابر بن زید عن ابن عباس روایت کی۔ اس طرح ثقہ طریقہ سے وصل ثابت ہے۔ اس کے علاوہ یہی حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے سنن اربعہ میں مرفوعاً مروی ہے۔ اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور اس کے سارے راوی مدنی اور ثقہ ہیں۔

اور حضرت جابرؓ سے ترمذی وابن ماجہ نے روایت کی ہے۔ اور ابن خزیمہ وابو عوانہؒ نے اس کو صحیح میں شمار کیا ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث یقیناً ثابت ہے۔ اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث منسوخ ہے۔ لیکن اسے بھی اس طرح رد کیا جاتا ہے کہ نسخ کا دعویٰ صرف احتمال سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں قرآن پاک سے کوئی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ کیونکہ نص میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وابو بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم سب کے سب ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم پر حکم دیا کرتے تھے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ابوالزناد سے روایت کی ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے کوفہ کے عامل کو جن کا نام عبدالحمید بن عبدالرحمن بن زید بن الخطاب تھا فرمان لکھا کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہونے پر فیصلہ سنا دیا کرو۔ اور مالکؒ نے بلاغاً یہ فتویٰ ابوسلمہ بن عبدالرحمن وسلیمان بن یسار سے نقل کیا۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ سنت جاری ہو چکی ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر حکم دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے علاوہ صحابہ اور تابعین کرام کی ایک بڑی جماعت اس بات پر متفق ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہو جانے کے بعد حکم دیا جائے۔ اور ہمیں یہ حکم ہے کہ ہم خلفائے راشدینؓ کی اتباع کریں۔ دوم یہ کہ رسول اللہ ﷺ سے قضاء کا یہ حکم بطریق تواتر نقل ہوا ہے۔ اور یہ حدیث مشہور کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ جب کہ بالاتفاق حدیث مشہور کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ نیز کتاب اللہ میں اگر کوئی حکم مطلق یا عام ہو تو وہ مشہور حدیث سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ پس اصول الحنفیہ کی بناء پر بھی لازم آیا کہ اسی حدیث کے موافق حکم ہو۔ اور خود حنفیہ نے اس زیادتی کے موافق چند مسائل میں کیا بھی ہے۔ چنانچہ کسی عورت کا نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ کے نکاح میں رہتے ہوئے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے و اُحِلَّ لَکُم مَا وَرَاءَ ذٰلِکُم الآیہ موجود ہے۔ اور جیسے موزوں پر مسح کرنا جائز اور پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہونا وغیرہ دوسرے مسائل ہیں۔

پھر اصول حدیث میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ کسی نص میں اگر کسی عدد کا ذکر موجود ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس سے کم یا زیادہ کرنا بھی ثبوت کے بعد جائز ہے۔ اور یہاں خود حدیث و آثار میں بیان موجود ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر حنفیہ کے اجتہاد کی اصل یہ ہے کہ ہم نے قرآن پاک کے اندر معاملات کے سلسلہ کی نصوص میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا حکم پایا ہے۔ اس لئے اس سے کم کی گواہی کی اجازت نہ ہوگی۔ کیونکہ زیادہ گواہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق کوئی ممانعت اور مخالفت نہیں ہے۔ اس لئے اگر مذکورہ تعداد سے کم کرنے میں بھی ممانعت مقصود نہ ہو تو اس آیت سے کوئی حکم ہی ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پس ظاہر قرآن سے یہ سمجھ میں آیا کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ پھر ہمیں حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی۔ ایک تو یہ کہ آپ ﷺ نے ایک گواہ کی گواہی کے بعد مدعی سے قسم لینے کے بعد حکم دیا۔ دوم یہ کہ آپ نے مدعی پر گواہ اور مدعی علیہ پر قسم کھانے کے عمل کو تقسیم کر دیا ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس تقسیم عمل میں قسم کی جنس مدعی علیہ کی جانب رکھی گئی ہے۔ اس لئے کوئی اور کسی قسم کی قسم مدعی پر لازم نہیں

ہوئی۔ تو بظاہر اس حدیث اور پہلی حدیث کے مفہوم مین تعارض پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تعارض ظاہری طور پر استنباط کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم اس کی تاویل اس طرح کریں کہ مدعی علیہ کے ذمہ قسم ہے مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ قسم کھائے اور مدعی کے پاس دو گواہ ہوں، اور جب مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو اور دو گواہ نہ ہوں تو اس صورت میں قسم کو مدعی کے لئے لازم کرنے میں پہلی حدیث کے مطابق مضایقہ نہیں ہے۔ ایسی تاویل کرنے سے دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم آجائے گی کہ اصل میں مدعی کے ذمہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

تاکہ ایک گواہ ہونے اور دوسرا گواہ نہ ہونے کی صورت میں اس دوسرے کے عوض مدعی کی قسم کافی ہو جائے۔ کیونکہ اگر مدعی کے ذمہ قسم ہی کافی ہوتی۔ اور کم سے کم دو گواہ ہونا ضروری نہ ہوتا تو ایک گواہ کے بغیر بھی صرف مدعی کی قسم سے ہی فیصلہ ہو جاتا۔ حالانکہ اس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ اب جب کہ ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ آیت پاک میں بلاشبہ حقیقت میں مدعی کے لئے کم از کم دو گواہوں کا ہونا ہی مقصود ہے۔ پھر حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایک گواہ کے عوض مدعی کی قسم ہی کافی ہوتی ہے تو ہمارے لئے آیت میں کوئی تعارض باقی نہ رہا۔ البتہ حدیث میں تعارض رہا۔ ساتھ ہی ان دونوں میں توفیق دینا بھی ممکن ہے۔ لیکن یہ توفیق بھی قرآن سے معارض ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور احتمال رہ گیا ہے کہ شاید وہ ایک گواہ کوئی خاص شخص ہو۔ (عام طور پر حکم نہ ہو)۔ اس لئے قرآن مجید کی دی ہوئی ترجیح اور حدیث سے موافقت لے گئی۔ اور ایک گواہ اور مدعی کی قسم کی حدیث کو کسی خاص واقعہ پر محمول کیا گیا اور دوسرے علماء نے کہا کہ واقعہ کو خاص اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ خلفاء راشدین نے بھی اسی کے موافق فیصلہ کیا ہے۔ اور حدیث مشہور سے زیادتی بھی جائز ہے۔ پس وجہ استدلال کو ترجیح کے بغیر قائم ہونا چاہئے۔ کیونکہ حدیث مشہور بھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ باب قسم لینے کا بیان۔ اگر مدعی کے گواہ موجود ہوں خواہ قاضی کی مجلس میں یا اس شہر میں پھر بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا وہ مطالبہ کرے۔ کیا کسی صورت میں مدعی سے بھی قسم لی جا سکتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولاتقبل بينة صاحب اليد في الملك المطلق وبينة الخارج اولى وقال الشافعيؒ يقضي ببينة ذى اليد لاعتضادها باليد فيقوى الظهور وصار كالنتاج والنكاح ودعوى الملك مع الاعتاق اوالاستيلاد او التدبير ولنا ان بينة الخارج اكثر اثباتا او اظهارا لان قدر ما اثبته اليد لا يثبته بينة ذى اليد اذا اليد دليل مطلق الملك بخلاف النتاج لان اليد لا تدل عليه وكذا على الاعتاق واختيه وعلى الولاء الثابت بها .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ اور غیر قابض کے گواہ قبولیت میں اولیٰ ہیں۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کسی مال عین پر ایک شخص کا قبضہ ہے اسی مال کے بارے میں کسی اور شخص نے یعنی جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے اپنا مال ہونے کا دعویٰ کیا۔ تو اس وقت دعویٰ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو دعویٰ میں اس کی وجہ بھی بیان کی ہو مثلاً یہ غلام جس پر اس شخص کا قبضہ ہے اس کا مالک دراصل میں ہی ہوں کیونکہ یہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے میری باندی سے پیدا ہوا ہے۔ یا یہ بیل میری مملوکہ گائے سے میری ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کی ملکیت کا کوئی خاص سبب بھی بیان کر دیا ہو۔ یا یہ کہ اس پر صرف مطلق ملکیت کا دعویٰ ہو۔ مثلاً یہ چیز میری مملوکہ ہے۔ اور اس شخص کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہے۔ پس اگر قابض نے اس چیز پر اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دئے۔ اور غیر قابض مدعی نے بھی اپنی ملکیت کے گواہ پیش کر دئے تو ہمارے نزدیک غیر قابض کے گواہ زیادہ بہتر اور قابل قبول ہوں گے۔ اور قابض شخص کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے قابض کے گواہوں کے مطابق حکم ہوگا۔ کیونکہ اس قابض کی گواہی زیادہ قابل

قبول ہو گی اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے۔ اس لئے ظہور قوی ہوا۔ (ف۔ اور جس سے حق زیادہ واضح ہو اسی پر حکم دینا واجب ہے۔

وصار کالنتاج الخ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نتاج اور نکاح کا۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک چوپایہ حیوان ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ پیش کر دیئے اس بات پر کہ میں ہی اس کا مالک ہوں۔ اور میرے جانور کے پیٹ سے یہ پیدا ہوا ہے۔ تو اس پر قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور وہ عورت ان میں سے ایک کے قبضہ میں بھی ہے تو اسی قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔) و دعوی الملك الخ اور جیسے کسی غلام کو آزاد کرنے یا ام ولد یا مدبر بنانے کے دعوی کے ساتھ ملکیت کا دعویٰ کرنا بھی۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور میں نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اور ان باتوں پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اسی طرح اسی پر زید نے بھی دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی مملوکیت کی حالت میں آزاد کیا ہے اور اسی کے ساتھ گواہ بھی پیش کر دیئے تو قابض کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک باندی پر ایک ایسے شخص نے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے یہ دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے کہ میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لا کر ام ولد بنایا ہے۔ اسی طرح اس پر جس کا قبضہ ہے اس نے بھی اسے اپنی ام ولد بنانے پر گواہ پیش کر دیئے تو وہ جس کے قبضہ میں ہو گی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ اسی طرح ایک غلام کے مدبر بنانے پر قابض اور غیر قابض مدعی میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے کہ میں نے اسے اپنا مدبر بنایا ہے۔ تو وہ جس کے قبضہ میں ہو گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا ہو تو بھی قابض کے ہی گواہ بہتر اور مقبول ہوں گے۔ کیونکہ قبضہ کی وجہ سے زیادہ ظہور اور ثبوت ہوا)۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہوں سے قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں ملکیت کا زیادہ اثبات یا اظہار ہے۔ کیونکہ ملکیت کو جتنا قبضہ نے ثابت کیا تھا اتنا قابض کے گواہوں نے ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ سے تو صرف مطلق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف نتاج (بچہ پیدا ہونے) کے کیونکہ نتاج پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے (نتاج یا بچہ ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے) اسی طرح اعتاق پر یا استیلاد (ام ولد بنانے) یا مدبر بنانے یا ولاء پر جوان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز پر کسی کا قبضہ ہونے سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے وہ اس کا مالک ہے۔ اور اس کے گواہوں نے جو کچھ گواہی دی اس کی وجہ سے مدعی پر کچھ برتری یا استحقاق ثابت نہیں ہوا زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ اس کی ملکیت کی تائید ہو گئی۔ کیونکہ جس شخص کا اس پر قبضہ نہ تھا اس کی اس پر کچھ بھی ملکیت نہ تھی۔ اور اس غیر قابض کے گواہوں نے اس کی ملکیت ثابت کر دی۔ اس طرح قابض شخص کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح ہوئی اس طرح سے کہ انہوں نے قابض کی ظاہری ملکیت کو ختم کر کے یا اس کا مقابلہ کر کے غیر قابض کی ملکیت ثابت کر دی۔ بخلاف نتاج وغیرہ کے کہ جیسے غیر قابض کے گواہوں نے نتاج یا اعتاق وغیرہ ثابت کیا اسی طرح اس قابض شخص کے گواہوں نے بھی ان باتوں کو ثابت کر دیا۔ کیونکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نتاج وغیرہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس جب قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہوں نے نتاج وغیرہ کو یکساں اور ایک طرح ثابت کیا اس لئے ترجیح کی ضرورت ہوئی چنانچہ ہم نے قابض کو ترجیح دی۔

توضیح:۔ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض کے گواہ قبول ہوں گے یا غیر قابض کے اگر دونوں ہی اس کی ملکیت کے مدعی ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال واذا نکل المدعی علیه عن الیمین قضی علیه بالنکول والزمه ما ادعی علیه وقال الشافعی لا یقضی به

بل يرد اليمين على المدعي فاذا حلف يقضى به لان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب حجة مع الاحتمال ويمين المدعي دليل الظهور فيصار اليه ولنا ان النكول دل على كونه باذلا او مقرا اذ لو لا ذالك لاقدم على اليمين اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه فيترجح هذا الجانب ولا وجه لرد اليمين على المدعي لما قدمناه .قال وينبغي للقاضي ان يقول له انى اعرض عليك اليمين ثلثا فان حلفت والاقضيت عليك بما ادعاه وهذا لانذار لاعلامه بالحكم اذ هو موضع الخفاء .قال فاذا كرر العرض عليه ثلث مرات قضى عليه بالنكول ولهذا التكرار ذكره الخصاف لزيادة الاحتياط والمبالغةفى ايلاء العذر فاما المذهب انه لو قضى بالنكول بعد العرض مرة جاز لما قدمناه هو الصحيح والاول.اولى ثم النكول قد يكون حقيقا كقوله لااحلف وقد يكون حكميا بان يسكت وحكمه حكم الاول اذا علم انه لاافة به من طرش او خرس هو الصحيح .

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہنے کے باوجود اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی اس کے اس انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ کو نافذ کردے گا۔ جس کا دعویٰ مدعی نے کیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف انکار کرنے کی وجہ سے اس مدعی علیہ پر کچھ حکم نہیں کرے گا۔ بلکہ اسی قسم کو خود مدعی پر لازم کردے گا۔ پس اس کے قسم کھالینے کے بعد قاضی مدعی کے حق میں اور اس کے موافق فیصلہ سنادے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کی وجہ شاید یہ احتمال ہو کہ وہ جھوٹی قسم کھانے سے پرہیز یا سچی قسم کھانے سے احتیاط کرتا ہو۔ تو اس میں احتمال واشتباہ حال ہو گیا۔ پس اس احتمال کے باوجود قسم سے انکار کرنا کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ نیز مدعی کا اپنے دعویٰ پر قسم کھانا ظہور حق کی دلیل ہے۔ تو اسی کی طرف قاضی کا فیصلہ لوٹے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے مال کے دعویٰ کو فراخ دلی کے ساتھ ادا کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ کہ وہ مدعی کے حق کا اقرار کرنے والا ہے۔ کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ ضرور آگے بڑھ کر قسم کھالیتا۔ تاکہ شریعت نے جو کچھ اس پر واجب کیا ہے اسے بجالائے۔ نیز اپنی ذات سے نقصان کو جو اس پر عائد ہو سکتا ہے اسے دور کردے۔ پس اس جانب کو ترجیح ہوگی۔ اور مدعی پر قسم لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔ ف یعنی اس مدعی علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ میں ایک احتمال تو وہ ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا ہے کہ شاید جھوٹ ہو۔ یا یہ کہ اس نے پرہیز گاری کے طور پر قسم نہ کھائی ہو۔ لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ وہ شریعت کے حکم یعنی قسم کھانے کو بجالائے (کہ ایسے کام کو کرنے سے بھی بچنا پرہیز گاری نہیں ہے) اسی طرح اپنی ذات پر لازم ہونے والی برائی سے بچنا اور اسے دور کرنا بھی ایک ضروری کام ہے۔ پس اسی احتمال کو ترجیح ہوگی کہ اس نے یا تو مدعی کے دعویٰ کو مان لینا ہے۔ یا قسم کو چھوڑ کر دلیری کے ساتھ مال ادا کرنے کو ہی قبول کیا ہے۔ لہٰذا اسی حکم کو لازم کیا گیا ہے۔

قال وَ ینبغی الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کھانے کو لازم کرنا چاہے تو اس طرح کہے کہ میں تمہارے سامنے تین بار قسم کھانے کے لئے کہوں گا۔ اگر تم نے اس کے مطابق قسم کھالی تو تمہارے ہی حق میں بہتر ہو گا اور قسم نہ کھانے کی صورت میں میں اس چیز کو تم پر لازم کردوں گا جس کا مدعی نے تم پر دعویٰ کیا ہے۔ اس کہنے کا مقصد اسے قسم سے انکار کا حکم بتادینا ہے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے قسم سے انکار کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہو (ف۔ یعنی ممکن ہے کہ اسے صرف امام شافعیؒ کا اجتہاد معلوم ہو سکا ہو کہ قسم کے انکار سے مدعی علیہ پر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہی قسم مدعی پر لازم ہو جاتی ہے اس لئے یہ قاضی اسے اپنے اجتہاد سے بھی واقف کردے کہ بہر صورت یا تو تم پر قسم لازم آئے گی ورنہ اس کا مطالبہ منظور کرنا ہو گا)۔ قال فاذا کرر الخ پھر جب قاضی بار بار یعنی تین بار مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہدے اور وہ انکار

کردے تو اس کے انکار کی وجہ سے مدعی کا مطالبہ کو اس پر لازم کردے۔ اس موقع پر تین بار قسم کے لئے کہنے کو خصافؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے احتیاط کی زیادتی اور عذر کو ظاہر کردینے میں مبالغہ ہے۔ ویسے مذہب تو یہی ہے کہ اگر ایک ہی بار قسم کھانے کو کہا جائے اور مدعی علیہ انکار کردے پھر اس کے انکار کی وجہ سے قاضی اپنا فیصلہ سنادے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ قسم سے انکار کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ صحیح ہو یا غلط مطالبہ کا مال ادا کرنے میں راضی ہے۔ یا کہ مدعی کے دعویٰ کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ اور یہی مذہب صحیح ہے۔ اور امام خصافؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کے مطابق عمل کرنا بہتر ہے۔ پھر قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ اور کبھی انکار حکمی ہوتا ہے اس طرح سے کہ وہ بالکل خاموشی اختیار کرلے۔ لیکن اس حکمی انکار کا حکم بھی حقیقی انکار کے جیسا ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ پہلے سے یہ معلوم ہو کہ یہ مدعی علیہ نہ بہرا ہے اور نہ گونگا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:۔ اگر مدعی علیہ کو قاضی قسم کھانے کے لئے کہے پھر بھی وہ انکار کردے تو قاضی کیا کرے گا جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کو لازم کرنا چاہے تو کس طرح کہے، اور کیوں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان كانت الدعوى نكاحا لم يستحلف المنكر عند ابى حنيفةؒ ولا يستحلف عنده فى النكاح والرجعة والفىء فى الايلاء والرق والاستيلاد والنسب والولاء والحدود واللعان وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ يستحلف فى ذالك كله الا فى الحدود واللعان وصورة الاستيلاد ان تقول الجارية انا أم ولد مولاى وهذا ابنى منه وانكر المولى لانه لوادعى المولى ثبت الاستيلاد باقراره ولايلتفت الى انكارها لهما ان النكول اقرار لانه يدل على كونه كاذبا فى الانكار على ما قدمناه فكان اقرارا وبدلا عنه والاقرار يجرى فى هذه الاشياء لكنه اقرار فيه شبهة والحدود تندرىء بالشبهات واللعان فى معنى الحد ولابى حنيفةؒ انه بذل لان معه لايبقى اليمين واجبة لحصول المقصود وانزاله باذلا اولى كيلا يصير كاذبا فى الانكار والبذل لايجرى فى هذه الاشياء وفائدة الاستحلاف القضاء بالنكول فلايستحلف الاان هذا بذل لدفع الخصومة فيملكه المكاتب والعبد الماذون بمنزلة الضيافة اليسيرة وصحته فى الدين بناء على زعم المدعى وهو يقبضه حقا لنفسه والبذل معناه هنا ترك المنع وامر المال هيّن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ولایستحلف الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منکر سے ان معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے (۱) نکاح (۲) رجعت (۳) ایلاء کے رجوع کرنے میں (۴) غلامی (۵) استیلاد (۶) نسب (۷) ولاء (۸) حدود (۹) اور لعان میں بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ ان حدود و لعان کے ماسوا بقیہ تمام صورتوں میں قسم لی جائے گی۔ (اور صاحبینؒ ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان۔ ک) استیلاد کی صورت یہ ہوگی کہ اگر ایک باندی یہ کہے کہ میں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوں کیونکہ میرا یہ بیٹا اسی مولیٰ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن مولیٰ اس کا منکر ہو۔ بہر حال یہ صورت باندی کے دعویٰ کرنے کی ہی صورت میں ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ اگر مولیٰ خود ہی اس کے بیٹے کو اپنا بیٹا کہنے کا مدعی ہو تو انکار کی کوئی صورت نہیں ہوسکتی ہے۔ اس لئے استیلاد ثابت ہو جائے گا۔ اور اس باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنے کا مطلب ایک قسم کا اقرار کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس منکر نے اس سے پہلے مدعی کے جس دعویٰ کا انکار کیا ہے اس میں یہ جھوٹا ہے (یعنی میں نے غلط اور جھوٹ انکار کیا تھا) جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا

ہے۔ لہٰذا قسم کھانے سے انکار کرنا خود ہی ایک بات کا اقرار کرنا ہے یا اقرار کا بدل ہے۔ اور ان چیزوں میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن قسم سے انکار یا سکوت کرنا ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں کچھ شبہہ بھی رہ جاتا ہے اسی لئے حدود کی صورت میں مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر حدود کے معاملات ایسے ہوتے ہیں جو شبہہ پیدا ہو جانے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور لعان حد کے معنی میں ہوتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ حدود اور لعان کے سوا باقی مسائل میں جیسے اقرار صریح کافی ہوتا ہے اسی طرح قسم سے انکار یا اقرار کا قائم مقام بھی کافی ہوتا ہے۔

ولابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک طرح سے بذل ہے (یعنی معاملہ اور اختلاف کو رفع دفع کرنے کی نیت سے دعویٰ کے مطابق ادا کر دینے کا ارادہ کرنا) اس بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ (اس طرح قسم سے انکار کرنے میں دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اقرار کر لیا جائے یعنی تم جو کچھ بھی کہتے ہو میں بھی مان لیتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ بذل کیا جائے یعنی جو تم کہتے ہو میں اگرچہ تسلیم نہیں کرتا پھر بھی رفع معاملہ کے لئے میں ادا کر دیتا ہوں۔ اس لئے انکار قسم کو اسی معنی میں کہا جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں) اور اسے باذل قرار دینا ہی بہتر ہے تاکہ یہ نہ کہا جا سکے کہ اس نے پہلے جھوٹ کہا تھا۔ (ف۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ انکار قسم اقرار کرنا نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بذل ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بذل کا معاملہ ہو گا وہاں قسم لینا بھی ہو گا۔ اور جن چیزوں میں بذل نہیں ہوتا ہے وہاں قسم کے انکار کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہوتا ہے)۔

والبذل لایجری الخ اور اوپر بیان کی ہوئی چند چیزوں میں بذل کا معاملہ نہیں ہوتا ہے یعنی ان میں بذل کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں اس لئے ان میں قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ قسم لینے کا اصل فائدہ یہ تھا کہ قسم نہ کھانے یا اس کا انکار کر دینے کی صورت میں اس مدعی علیہ پر دعویٰ ادا کرنا لازم کر دیا جائے۔ اسی لئے قسم نہیں لی جائے گی۔ (پھر اس طرح بذل کرنے میں بڑی دلیری اور ہمت کے ساتھ اپنی طرف سے احسان کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ شاید غلام مکاتب یا ماذون بذل کا کام نہ کر سکے بلکہ جو شخص آزاد اور خود مختار ہو وہی قسم سے انکار کر کے بذل کر سکے)۔ لیکن یہ بات ہے کہ یہ ایسا بذل ہے جو آپس کے جھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر ایک مکاتب اور عبد ماذون بھی کر سکتا ہے۔ جیسا کہ یہ لوگ بھی گاہے گاہے معمولی مہمانداری اور ضیافت کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو توجیہ بیان کی گئی ہے اس میں تردد ہے۔ کیونکہ قسم کے انکار کی وجہ سے جو بذل ہوتا ہے وہ مدعی کے پورے دعوی سے متعلق ہوتا ہے حالانکہ مدعی کا دعویٰ اگر کبھی کم مثلاً سو دو سو کا ہوتا ہے تو کبھی ہزاروں اور لاکھوں کا بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بذل میں قلیل مقدار کا ہونا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض بھی ہوتا تھا کہ اگر قسم کے انکار کو بذل ہی مان لیا جائے۔ تو ایسی چیزوں میں ہونا چاہئے جو اعیان ہوں یعنی درہم و دینار وغیرہ سے نہ ہوں کیونکہ دینار و درہم میں جو دین ہوتے ہیں ان میں بذل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ تو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں بذل و عطاء کا معاملہ نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ جس طرح اعیان میں بذل ہوتا ہے اسی طرح دیون میں بھی یہ معنی صحیح ہیں۔

وصحتہ فی الدین الخ اور دین میں اس کا صحیح ہونا مدعی کے اپنے خیال کے مطابق ہے۔ وہ تو اس مال کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے۔ اور بذل کے اس جگہ یہ معنی ہیں کہ رکاوٹ کو دور کر دے۔ اور مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے۔ (درحقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر قسم سے انکار ہی بذل ہوتا تو دین کی صورت میں بذل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا محل اعیان ہوتے ہیں اور دیون نہیں ہوتے۔ کیونکہ بذل اور اعطاء یہ اوصاف سے متعلق نہیں ہوتے ہیں۔ جب کہ دین بھی ذمہ میں وصف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ بذل انکار کو چھوڑ دینے کے معنی میں ہے۔ گویا کہ مدعی مدعی علیہ سے جو کچھ وصول کرتا ہے اس کے اپنے خیال میں یہ ہے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے۔ اور اس سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے اور

مال کا معاملہ ایک معمولی بات ہے۔

توضیح:۔اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو منکر سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں۔ کن کن معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے۔ استیلاد ثابت ہونے کی صورت۔ بذل کے معنی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويستحلف السارق فان نكل ضمن ولم يقطع لان المنوط بفعله شيئان الضمان ويعمل فيه النكول والقطع ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليه رجل وامرأتان .قال واذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدخول استحلف الزوج فان نكل ضمن نصف المهر في قولهم جميعا لان الاستحلاف يجرى في الطلاق عندهم لاسيما اذاكان المقصود هو المال وكذا في النكاح اذا دعت هي الصداق لان ذالك دعوى المال ثم يثبت المال بنكوله ولا يثبت النكاح وكذافي النسب اذا ادعى حقا كالارث والحجر في اللقيط والنفقة وامتناع الرجوع في الهبة لان المقصود هذه الحقوق وانما يستحلف في النسب المجرد عندهما اذاكان يثبت باقراره كالاب والابن في حق الرجل والاب في حق المرأة لان في دعواها الابن تحميل النسب على الغير والمولى والزوج في حقهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چور سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو وہ ضامن ہوگا۔ لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ چور کے عمل سے دو باتوں کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی ایک تو مال کی ضمانت (کہ وہ ضائع نہ ہونے پائے) اور اس میں قسم سے انکار کرنا مفید ہوتا ہے۔ اور دوسرے اس کا ہاتھ کاٹا جانا۔ اور یہ بات قسم کے انکار سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کو چوری پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی ہو۔ (ف: حالانکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے چور کا ہاتھ تو نہیں کاٹا جاتا ہے۔ البتہ وہ مال ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انکار قسم کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ قال واذا دعت الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے طلاق قبل دخول کا دعویٰ کیا (یعنی شوہر نے دخول سے پہلے ہی مجھے طلاق دی ہے) تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک اس پر نصف مہر لازم ہوگا۔ (ف اسی طرح دخول کے بعد بھی طلاق کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ن) کیونکہ تمام ائمہ کے نزدیک طلاق کے مسئلہ میں قسم لینے کا حکم جاری ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس طلاق سے مال ہی مقصود ہو)۔ وکذافي النكاح الخ اور اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں بھی قسم لی جاتی ہے اس وقت جب کہ عورت کو مہر کا دعویٰ ہو۔ کیونکہ یہ مال کا دعویٰ ہے۔ اس صورت میں شوہر اگر قسم سے انکار کردے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ لیکن نکاح ثابت نہیں ہوگا۔

وكذافي النسب الخ اسی طرح نسب میں بھی قسم لی جائے گی جب کہ اس سے وہ کسی حق کا دعویٰ کرتا ہو۔ جیسے میراث کا دعویٰ۔ اور لقیط (راستہ میں پڑے ہوئے بچہ کے ملنے) میں گود لینے اور اس کے خرچ کا اور ہبہ میں قرابت کی وجہ سے رجوع کے منع ہونے کا۔ کیونکہ اس دعویٰ سے بھی حقوق ہی مقصود ہوتے ہیں۔ (ف۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور اس کا اس دعویٰ سے مقصود یہ ہے کہ میں اس کے مال کا وارث ہوں۔ میراث مجھے ملنی چاہئے۔ پس جو شخص منکر ہے اس سے قسم لی جائے گی۔ یا اس نے اس غرض سے نسب کا دعویٰ کیا کہ اس نے کوئی چیز ہبہ کر کے واپس لینی چاہی ہے۔ اس لئے اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کر کے یہ ارادہ کیا ہے کہ اس طرح اسے ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ چونکہ ایسا کرنے سے صرف مال حاصل کرنا مقصود ہے اس لئے منکر سے قسم لی جائے گی۔ اس طرح ان صورتوں میں مال ثابت ہوگا۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور ہم دونوں کے باپ کا انتقال ہوگیا ہے۔ فی الحال اس شخص کے قبضہ میں میراث کا

مال چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس میراث سے مجھے بھی حصہ میراث ملنا چاہئے۔ اور میر انفقہ اس مال میں لازم کرنا چاہئے۔ لہٰذا اس مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی اب اگر اس نے قسم کھالی تو وہ بری ہو گیا۔ اور اگر قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ لیکن نسب ثابت نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر زید کو ایک لاوارث پڑا ہوا بچہ ملا اور اس نے اسے اٹھا کر اس کی پرورش شروع کر دی۔ لیکن وہ اتنا چھوٹا ہے کہ وہ اپنا نام اور نسب وغیرہ نہ جانتا ہو۔

اس کے بارے میں کسی عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور اس کی غرض اس سے یہ ہے کہ لاوارث بچہ (لقیط) کو اس پانے والے شخص سے لے کر خود ہی اس کی پرورش کرے۔ تو اس صورت میں اس ملتقط (پانے والے شخص) سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو پرورش کے لئے اسی عورت کو دیدیا جائے گا۔ اگرچہ اس بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ اور نفقہ کی صورت یہ ہو گی کے لنجے اور اپاہج شخص (زید) نے دوسرے شخص بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور میں انتہائی مجبور ہوں اس لئے اس پر نفقہ لازم کیا جائے۔ لیکن اس مدعیٰ علیہ (بکر) نے اسے ماننے سے انکار کیا۔ اس وقت اس سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اس پر اس کا نفقہ لازم ہو جائے گا البتہ اس سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ اسی طرح ہبہ کے دعویٰ میں اگر ہبہ کرنے والے نے اپنا ہبہ واپس لینا چاہا مگر موہوب لہ یعنی جسے ہبہ کیا گیا تھا اس نے واپس کرنے سے انکار کرنے کے ساتھ یہ کہا کہ یہ تو میرا بھائی ہے تو اسے بھی قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا۔ اگر انکار کر دے تو اس سے نسب ثابت نہ ہو گا البتہ اپنا ہبہ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ یہ سارے مسائل اس صورت میں ہوں گے جب کہ دعووں سے صرف نسب ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اصل میں مال مقصود ہو۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اس صورت میں قسم لی جائے گی۔

وانما يستحلف الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اسی صورت میں قسم لی جائے گی جب کہ وہ نسب ایسا ہو کہ اس کے تنہا اقرار سے اس نسب کا ثبوت ہو سکتا ہو جیسے مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹے کا رشتہ۔ (ف۔ یعنی جب قسم سے انکار کرنا ہی صاحبین کے نزدیک اقرار کرنا مان لیا جاتا ہے تو ایسی صورت میں مدعیٰ علیہ سے قسم لینی چاہئے جب کہ اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہو۔ مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا بیٹا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے مال کا کچھ بھی دعویٰ نہیں کیا۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر زید شروع سے اس بات کا اقرار کرتا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور وہ بھی کہتا کہ یہ میرا باپ ہے تو نسب ثابت ہو جاتا۔ کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب کا ہے جو اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ یہ دعویٰ کرتا کہ یہ میرا بھائی ہے یا چچا وغیرہ ہے تو مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب کا ہے جو قسم کے انکار یا صریح اقرار سے بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نسب میں دوسرے شخص پر بھی نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے اس کے بعد ہی وہ اس کے بھائی کا بیٹا ہو گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔ پس جس جگہ دوسرے پر نسب کو لازم کرنا ہو وہاں تو صرف نسب کے دعویٰ میں مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں۔ پس مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسا ہی ہے۔

والاب فی الخ اور باپ کا دعویٰ عورت کے معاملہ میں ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی عورت پر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں تو اس عورت سے اس کے انکار کی صورت میں قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر عورت نے زید کو اپنا باپ مان لیا یا اس کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح ہو گا۔ اور صرف اسی کے اقرار سے زید کا باپ ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور باپ کی قید اس لئے کی گئی ہے کہ بیٹے کے لئے عورت (ماں) کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کے ایسے اقرار کرنے سے کسی ایک مرد کی طرف نسب کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف مثلاً عورت نے زید کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ تو اس سے یقینی طور پر یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ زید اس عورت کے شوہر کا لڑکا ہے۔ اب اگر یہ دعویٰ صحیح ہو جائے تو اس کے نسب کا ذمہ دار وہی شوہر ہو جائے گا۔ اور

دوسرے پر ایسا الزام صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ میری ماں ہے۔ اور اس دعویٰ کا مقصود صرف نسب کو بیان کرنا ہو اور نفقہ وغیرہ مقصود نہ ہو تو انکار کی صورت میں اس عورت سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر عورت صراحۃً یہ اقرار کرلے کہ یہ شخص میرا بیٹا ہے پھر بھی اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کے قسم کے انکار سے بھی کچھ ثابت نہ ہوگا)۔ والولی والزوج الخ اور مولیٰ وشوہر کا اقرار کرنا مرد و عورت دونوں کے حق میں صحیح ہو جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اس صورت میں کسی دوسرے پر نسب لازم نہیں آتا ہے۔ الحاصل آدمی کا اقرار اپنی ذات پر حجت ہوتا ہے۔ مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا یہ میرا شوہر ہے۔ اور اس شخص نے اس بات سے انکار کر دیا اس سلسلہ میں قسم لازم ہونے سے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسے اقرار مان کر کہنا جائز ہوگا۔ جیسے کہ مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ یا یہ میری بیوی ہے۔ اور مدعی علیہ نے اس کا اقرار کر لیا تو اقرار صحیح ہوگا۔

توضیح:۔ چوری کے سلسلہ میں چور سے قسم لی جائے گی یا نہیں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے۔ اگر ایک عورت نے اپنے حق میں طلاق قبل الدخول یا بعد الدخول کا اقرار کیا۔ نکاح اور نسب کے اقرار کے سلسلہ میں قسم نہ کھانے کا حکم۔ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کا حکم، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن ادعى قصاصا على غيره فجحده استحلف بالاجماع ثم ان نكل عن اليمين فيما دون النفس يلزمه القصاص وان نكل في النفس حبس حتى يحلف او يقر و هذا عند ابى حنيفةؒ وقالا لزمه الا رش فيهما لان النكول اقرار فيه شبهة عندهما فلا يثبت به القصاص ويجب به المال خصوصا اذا كان امتناع القصاص لمعنى من جهة من عليه كما اذا اقر بالخطاء والولي يدعي العمد ولابى حنيفةؒ ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فيجرى فيها البذل بخلاف الانفس فانه لو قال اقطع يدى فقطعه لا يجب الضمان وهذا اعمال للبذل الا انه لايباح لعدم الفائدة وهذا البذل مفيد لاندفاع الخصومة به فصار كقطع اليد للأكلة[1] وقلع السن للوجع فاذا امتنع القصاص فى النفس واليمين حق مستحق عليه يحبس به كما فى القسامة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا۔ اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا (ف۔ اور مدعی کے پاس گواہ نہیں ہے اس لئے مدعی نے اس سے قسم کا مطالبہ کیا) تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ (ف۔ خواہ قصاص نفس کا دعویٰ ہو یا اس سے کم کا دعویٰ ہو) اس صورت میں اگر مدعی علیہ نے دعویٰ نفس سے کم میں قسم کھانے سے انکار کیا ہو تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔ (ف۔ جبکہ عمداً جرم کیا ہو) وان نکل الخ اور اگر قصاص نفس کے دعوی میں قسم کھانے سے انکار کیا تو اس مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈالدیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالے یا اس جرم کا اقرار کرلے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا لزمہ الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ پوری جان یا اس سے کم یعنی کسی حصہ کے بارے میں ہو بہر صورت اس پر ضمان دیت لازم آئے گی۔ (ف یعنی خواہ عمداً قتل وخون کا دعویٰ ہو تو بھی انکار قسم سے دیت لازم آئے گی۔ اور اس سے کم میں بھی دیت اور جرمانہ لازم ہوگا۔

لان النکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار کرنا ہوتا ہے جس میں شبہہ ہوتا ہے تو قسم سے انکار کرنے پر قصاص ثابت نہ ہوا۔ البتہ اس سے مال لازم آجائے گا۔ (ف۔ یعنی عموماً شبہہ ہونے سے جو حدود ختم ہو جاتے ہیں وہ ثابت نہ ہوں گے۔

---

(۱) آکلہ بروزن فاعلہ بدن میں کوئی ایسا گہرا زخم جس کے اوپر بہت سے منہ بن کر مادہ باہر ہوتا ہو۔ (قاسمی)

لہٰذا قصاص بھی ثابت نہ ہو گا۔ خصوصاً اذا کان الخ بالخصوص اس صورت میں جبکہ قصاص کا واجب نہ ہونا اور اسے ممتنع قرار دینا اس سبب سے ہو جو اس شخص کی طرف پایا جارہا ہو کہ جس پر بظاہر قصاص لازم ہوتا ہو۔ (ف۔ جیسے کہ یہاں پر مدعی علیہ کے قسم کھالینے سے اقرار ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس جگہ تفصیل یہ ہے کہ قصاص کے ممنوع ہو جانے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب مدعی کے ولی کی طرف سے پایا جارہا ہو۔ مثلاً ولی نے گواہی میں بجائے دو مرد کے ایک مرد اور دو عورتیں پیش کیں۔ یا یہ کہ اس کے گواہ اصل نہ ہوں بلکہ گواہ کے گواہ پیش کئے گئے ہوں۔ یا یہ کہ قاتل نے تو اپنی طرف سے عمداً قتل کا اقرار کیا۔ مگر مقتول کے ولی نے غلطی سے قتل کردینے کا دعویٰ کیا۔ بہر صورت ان تمام صورتوں میں سے کسی میں دیت یا قصاص کچھ بھی قاتل پر لازم نہ آئے گا۔ دوسرے یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب قاتل یعنی مدعیٰ علیہ سے پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم نہ ہو گا البتہ صرف مال واجب ہو گا۔

کما اذا اقرّ الخ جیسے کہ قاتل نے قتل خطاء کا اقرار کیا لیکن مقتول کا ولی قتل عمد کا مدعی ہو۔ (ف۔ کہ اس صورت میں دیت واجب ہو گی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص لازم نہیں ہو گا۔ بلکہ مال لازم ہو گا)۔ ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف یا اعضاء بدن کے کٹنے یا زخمی ہونے کی صورت میں مال کے معاملہ کا برتاؤ ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر گردن نہ کاٹی گئی ہو یا قتل نفس نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو مثلاً بدن کے کسی عضو کو کاٹ دیا ہو یا بے کار کر دیا ہو تو اس کے اطراف اور اعضاء کے معاملہ میں مال خرچ کرنے جیسا برتاؤ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مدعیٰ علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اقراری قصاص لازم آئے گا۔ اس طرح اطراف بدن میں بذل جاری ہوتا ہے۔ (ف۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بذل کے معنی میں ہے۔ تو گویا مدعیٰ علیہ نے بذل کیا۔ لہٰذا اطراف و اعضاء بدن کے بارہ میں قصاص ثابت ہو گا۔ بخلاف الانفس الخ برخلاف نفس (پوری جان) کے (ف۔ یعنی جان ختم کرنے کے الزام میں مال کے حکم میں نہیں ہے۔

فانہ لو قال الخ کیونکہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تم میرا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے وہ ہاتھ کاٹ دیا تو اس کا تاوان اس پر لازم نہ ہو گا۔ یہ بھی ایک قسم کا بذل ہے لیکن اسے اس لئے جائز قرار نہیں دیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور یہاں قسم سے انکار کی وجہ سے جو بذل ہے وہ اس طرح مفید ہو جاتی ہے کہ گاہے اس کی وجہ سے آپس کی سخت دشمنی اور خصومت بھی ختم ہو جاتی ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ جیسے کسی کے بدن میں آکلہ زخم ہو جائے اور اس کے خطرہ کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے بدن کا وہ حصہ ہی کاٹ دے۔ یا کسی کے دانت میں درد ہو جائے اور اس کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے وہ دانت اکھیڑ دے۔ پس قسم سے انکار کی وجہ سے جب جان کا قصاص لینا ممنوع ہو گیا۔ حالانکہ مدعی علیہ پر لازم ہے کہ مطالبہ پر وہ قسم کھائے۔ مجبوراً اسے اس حق کی وجہ سے قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔ (ف قسامت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی محلہ میں کوئی شخص قتل کیا ہوا پایا گیا اور اس کے قاتل کا کچھ پتہ نہ چلتا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہوتا ہے کہ جس محلّہ میں وہ شخص مردہ پایا گیا ہے اس میں سے ایسے پچاس شخصوں سے جن پر اس کے قتل کا شبہہ ہو سکتا ہو اس طرح قسم لے سکتا ہے کہ واللہ میں نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ میں کسی طرح بھی اس کے قاتل کو جانتا ہوں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دیں تو انہیں قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالیں یا اقرار کرلیں کیونکہ ان پر اس موقع میں قسم کھانا ایک حق واجبی ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں جب مدعی نے جان کے قتل کے سلسلہ میں قصاص کا دعوی کیا اور مدعیٰ علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ اس کے لئے صراحتہً اقرار کرنا چاہئے۔ لیکن قسم سے انکار کرنا بھی اس کے لئے چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے اسے قید خانہ میں ڈال دیا جائے۔ تاکہ وہ یا تو قسم کھالے یا صاف اقرار کرلے۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص قصاص کے دعویٰ میں قتل سے انکار کر دے اور اسے قسم کھانے

کے لئے کہنے سے وہ قسم کھانے سے بھی انکار کردے۔ یہ دعویٰ پوری جان کے ختم کرنے پر ہو یا اس کے اعضاء بدن میں سے کسی عضو کو ضائع کرنے پر ہو۔ قصاص کے ممنوع ہونے کی صورتیں۔ قسامت کی صورت، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا قال المدعى لى بينة حاضرة قيل لخصمه اعطه كفيلا بنفسك ثلاثة ايام كيلا يغيب نفسه فيضيع حقه والكفالة بالنفس جائزة عندنا وقد مر من قبل واخذ الكفيل بمجرد الدعوى استحسان عندنا لان فيه نظراً للمدعى وليس فيه كثير ضرر بالمدعى عليه وهذا لأن الحضور مستحق عليه بمجرد الدعوى حتى يعدى عليه ويحال بينه وبين اشغاله فيصح التكفيل باحضاره والتقدير بثلثة ايام مروى عن ابى حنيفةؒ وهو الصحيح ولافرق فى الظاهر بين الخامل والوجيه والحقير من المال والخطير ثم لا بد من قوله لى بينة حاضرة للتكفيل ومعناه فى المصر حتى لو قال المدعى لابينة لى او شهودى غُيَّبٌ لايكفل لعدم ا لفائدة .قال فان فعل والا امر بملازمته كيلا يذهب حقه الا ان يكون غريبا فيلا زم مقدار مجلس القاضى وكذا لايكفل الا الىٰ اخر المجلس فالاستثناء منصرف اليهما لان فى اخذ الكفيل والملازمة زيادة على ذالك اضرارا به يمنعه عن السفر ولا ضرر فى هذا المقدار ظاهرا وكيفية الملازمة نذكرها فى كتاب الحجر ان شاء الله تعالى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ تم تین دنوں کے لئے کسی کو اپنی ذات کا کفیل بنا کر اس کے سامنے پیش کردو تا کہ اگر اس عرصہ میں وہ مدعی علیہ لاپتہ بھی ہو جائے تو اس مدعی کا حق ضائع نہ ہو۔ (ف۔ یعنی اس مدعی علیہ کو عند المطالبہ حاضر کر دینے کا کوئی ضامن ہو جائے) والكفالة بالنفس الخ اور صرف دعویٰ پر بھی کفیل مقرر کر دینا ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے مدعی کو پورا اطمینان ہو گا اور مدعی علیہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔ اس کی اصل وجہ یہ بھی ہے کہ صرف دعویٰ کرنے سے ہی مدعی علیہ پر یہ حق لازم ہو جاتا ہے کہ وہ فوراً سامنے آ جائے پھر معاملہ پر حاکم سے مدد حاصل کی جائے۔ اس حالت میں اگر اسے مستقل حاضر رہنے کے لئے کہا جائے گا تو اسے اپنے ضروری کاموں کے کرنے سے مجبور ہونا ہو گا۔ اس لئے اس میں بہتری ہو گی کہ اس کی حاضری کے لئے کسی کی ضمانت لے لے۔

والتقدير بثلثة الخ اور ضمانت کے لئے تین دن کا اندازہ کرنا امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ ولافرق الخ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق۔ اور گم نام اور غیر مشہور کے درمیان اور مشہور شریف آدمی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس طرح وہ مال کم ہو یا زیادہ ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی ہر صورت میں تین ہی دنوں کی ضمانت برائے حاضری ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسی کفالت کے لئے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ حاضر ہیں یعنی شہر میں موجود ہیں۔ کیونکہ اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا کوئی گواہ نہیں ہے یا میرے گواہ سفر میں گئے ہوئے ہیں تو اس وقت کفیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ قال فان فعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس صورت میں بھی از خود مدعی علیہ نے کفیل پیش کر دیا تو اچھی بات ہو گی ورنہ مدعی سے کہا جائے گا کہ تم مدعی علیہ کے پیچھے لگے رہو تا کہ تمہارا حق ضائع نہ ہو۔ (ف۔ اس لئے وہ مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ لگا رہے گا۔ اور مدعی علیہ اس مدعی کی اجازت کے بغیر غائب نہ ہو گا۔

الا ان يكون الخ البتہ اگر مدعی علیہ پردیسی یا دوسرے علاقہ کا باشندہ ہو تو مدعی اس کے ساتھ اس وقت تک لگا رہے گا جب تک کہ اپنی کچہری میں ہو۔ اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی نہیں مانگا جائے گا۔ مگر اتنی ہی دیر کے لئے کہ جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہو۔ اس جگہ الا ان سے جو استثناء کیا گیا ہے اس کا تعلق دامن گیر ہونے اور کفیل مقرر کرنے دونوں سے ہے کیونکہ

قاضی کی مجلس سے زیادہ کے لئے کفیل مقرر کرنا یا ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے لئے ایک نقصان دہ اور دقت طلب کام ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے مسافر کا سفر بھی رک جاتا ہے۔ لیکن قاضی کی مجلس میں بیٹھنے تک کے لئے کفیل مقرر کرنا یا ساتھ ساتھ رہنا بظاہر زیادہ تکلیف دہ یا نقصان دہ نہیں ہے۔ پھر ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم انشاء اللہ کتاب الحجر میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

توضیح:۔ اگر کسی موقع سے مدعی یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں ہیں۔ یا میرے گواہ سفر میں ہیں تو مدعی علیہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ اور مدعی علیہ کے شریف اور غیر شریف یا مشہور اور غیر مشہور ہونے کی صورت میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل فی کیفیة الیمین والاستحلاف

قال والیمین باللہ دون غیرہ لقولہ علیہ السلام من کان منکم حالفا فلیحلف باللہ او لیذر وقال علیہ السلام من حلف بغیر اللہ فقد اشرك وقد یوکد بذکر اوصافہ وھو التغلیظ وذالك مثل قولہ قل واللہ الذی لاالہ الا ھو عالم اللغیب والشھادۃ ھو الرحمٰن الرحیم الذی یعلم من السر والخفاء مایعلم من العلانیة ما لفلان ھذا علیك ولا قبلك ھذا المال الذی ادعاہ وھو کذاوکذا ولاشیء منہ ولہ ان یزید فی التغلیط علی ھذا ولہ ان ینقص منہ الا انہ یحتاط کیلا یتکرر علیہ الیمین لان المستحق یمین واحدۃ والقاضی بالخیار ان شاء غلّظ وان شاء لم یغلط فیقول قل باللہ او واللہ وقیل لایغلظ علی المعروف بالصلاح ویغلظ علی غیرہ وقیل یغلط فی الخطیر من المال دون الحقیر۔

فصل۔ قسم لینے کی کیفیت اور قسم لینے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسم تو اللہ تعالےٰ ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور کسی دوسرے کے نام کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو اللہ تعالےٰ کا نام کی قسم کھائے یا اسے چھوڑ دے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہ بھی فرمایا ہے جس نے اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا۔ (ف اس کی روایت احمد اور ترمذی نے کی ہے)۔ وقدیو کد الخ اور لوگ کبھی اللہ تعالےٰ کے اسم ذات کے ساتھ اسم صفات بھی بیان کر دیتے ہیں۔ تا کہ قسم میں زیادہ تاکید ہو جائے۔ وھو التغلیظ الخ اور اوصاف باری تعالےٰ ذکر کرنے میں سختی زیادہ ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ کوئی یوں کہے واللہ الذی لا الٰہ الاھو الخ یعنی اس اللہ کے نام کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہی حاضر اور غائب سب کا عالم ہے وہی رحمٰن اور رحیم ہے جو کہ چھپی ہوئی اور باطن شئی کو علانیہ اور ظاہر شئی کے مثل جانتا ہے۔ کہ فلاں شخص کا کوئی حق تم پر یا تمہاری طرف اس مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ مال اتنا اتنا ہے جس کی ایسی ایسی صفت ہے کہ وہ نہیں ہے اور اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔ (ف۔ قاضی مدعی علیہ کو اس طرح کی قسم کھلائے گا۔ اور وہ شخص قسم کھاتے وقت یہ کہے گا کہ وہ چیز مجھ پر یا میری طرف نہیں ہے)۔

ولہ ان یزید الخ اور قاضی کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لیتے وقت مذکورہ عبارت میں کچھ اور عبارت بڑھا کر مضمون میں اور بھی سختی پیدا کر دے۔ اسی طرح اگر چاہے تو اس عبارت میں کچھ کمی بھی کر دے۔ (ف۔ الحاصل اصل قسم مقصود ہے اور صفات باری تعالےٰ کی زیادتی صرف اس کے دل میں سختی اور خوف کو بڑھانے کے لئے کی جاتی ہے۔ اس لئے حسب

موقع اور ضرورت قاضی اس میں کمی اور زیادتی سب کر سکتا ہے۔ الا انه يحتاط الخ لیکن قاضی اس بات کا خیال رکھے اور احتیاط کرے کہ مدعی علیہ پر قسم کا تکرار نہ ہونے پائے۔ (ف۔ مثلاً قسم اللہ تعالےٰ والرحمٰن والرحیم کی الخ کیونکہ واو عطف کے ساتھ اسماء وصفات جمع کرنے سے یہ مختلف اور متعدد قسمیں ہو جائینگی۔ اس لئے ایسی قسم سے احتیاط کرے۔ لان المستحق الخ کیونکہ مدعی علیہ پر تو صرف ایک ہی قسم لازم ہوتی ہے۔ اور قاضی کو قسم لینے میں اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو وہ قسم میں سختی زیادہ کردے یا نہ کرے۔ اس لئے صرف اس طرح کہدے کہ کہو باللہ یا واللہ کہہ کر۔ (ف۔ کہ مجھ پر یا میری جانب مدعی کے اس مال سے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے کل یا تھوڑا کچھ بھی باقی نہیں ہے)۔

وقيل لا يغلظ الخ اور بعض مشائخ نے کہا کہ ایسے مدعیٰ علیہ سے جو بزرگی اور تقوی کے اعتبار سے لوگوں میں مشہور ہوں ان سے قسم لیتے وقت سخت الفاظ نہ کہلوائے۔ لیکن دوسروں پر سختی کرے۔ اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ قیمتی اور زیادہ مال ہونے کی صورت میں سختی کرے اور معمولی یا تھوڑے مال میں سختی نہ کرے۔ (ف۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ یہودیوں کو قسم دلانے میں سختی فرمائی تھی اس طرح سے کہ تم اس اللہ تعالےٰ کی قسم کھاؤ جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی تھی۔ الخ جیسا کہ مسلم شریف اور ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے۔ تو اس سے یہ بات مقصود تھی کہ اس طرح اللہ تعالےٰ کے احسانات کو یاد کرتے ہوئے سیدھی راہ پر آجائیں۔ پس قسم میں بھی اسی قسم کی کچھ سختی مقصود ہونا چاہئے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ فصل۔ قسم لینے اور اس کی کیفیت کا بیان۔ مدعی علیہ سے قاضی کس طرح اور کن الفاظ سے قسم کھانے کو کہے۔ اور کن باتوں سے قسم کے وقت احتیاط کرنی چاہئے، تفصیل، دلائل

قال ولا يستحلف بالطلاق والعتاق لما روينا وقيل في زماننا اذا الحّ الخصم ساغ للقاضي ان يحلف بذالك لقلة المبالاة باليمين بالله وكثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق. قال ويستحلف اليهودى بالله الذى انزل التوراة على موسى عليه السلام والنصرانى بالله الذى انزل الانجيل على عيسى عليه السلام لقوله صلى الله عليه واله وسلم لابن صوريا الاعور انشدك الله الذى انزل التوراة على موسى ان حكم الزنا فى كتابكم هذا ولان اليهودى يعتقد نبوة موسى والنصرانى نبوة عيسى عليه السلام فيغلظ على كل واحد منهما بذكر المنزل على نبيه ويحلف المجوسى بالله الذى خلق النار وهكذا ذكر محمدؒ فى الاصل ويروى عن ابى حنيفةؒ انه لايستحلف احد الابالله خالصا وذكر الخصافؒ انه لايستحلف غير اليهودى والنصرانى الابالله وهو اختيار بعض مشائخنا لان فى ذكر النار مع اسم الله تعالى تعظيمها ومايبنغى ان تعظم بخلاف الكتابين لان كتب الله معظمة والوثنى لا يحلف الا بالله لان الكفرة باسرهم يعتقدون الله تعالىٰ، قال الله تعالىٰ ولئن سالتهم من خلق السمٰوات والارض ليقولن الله .قال ولايحلفون فى بيوت عبادتهم لان القاضى لايحضرها بل هو ممنوع عن ذالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے۔ اور مدعی علیہ سے بیوی کو طلاق یا غلام کو آزاد کرنے کی قسم نہ لے۔ (ف یعنی مدعی علیہ سے اس طرح سے قسم نہ لے کہ اگر مدعی کا وہ مال جس کا اس نے دعوی کیا ہے کل یا بعض بھی اس کے پاس ہو تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی یا اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے۔ (ف۔ یعنی اللہ تعالےٰ کے سوا غیر کی قسم کھانے سے خاموش رہے۔ وقيل في زماننا الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعی علیہ (لاپرواہی کے ساتھ جواب دینے میں) الحاح یعنی مبالغہ کرنے لگے اور جھگڑا لو ظاہر ہو تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس سے طلاق یا عتاق کی

قسم لے۔ کیونکہ لوگ اب اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے بہت کم ڈرتے اور احتیاط کرتے ہیں لیکن طلاق اور عتاق کی قسم کھانے سے ڈرتے ہیں اور قسم کھانے سے بچتے ہیں۔ (ف یعنی اس زمانہ میں اکثر آدمی اپنے فسق و فجور میں مبتلا رہنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے کم ہی ڈرتے ہیں۔ لیکن بیوی کو طلاق ہو جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم نہیں کھاتے ہیں۔ اس لئے جب قاضی یہ محسوس کرے کہ مدعیٰ علیہ جھگڑالو یادین سے نڈر ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے۔ اور حقیقت میں یہ قسم تعظیمی نہیں ہوتی ہے بلکہ فقہاء کی اصطلاح میں قسم کے طور پر ہے۔ تو یہ قسم اس مقام پر قسم نہیں بلکہ قسم کے قائم مقام ہے۔ لیکن قائم مقام کہنے کے لئے کسی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حالانکہ اس کی دی ہوئی دلیل میں تامل ہے۔ اگرچہ ایسی قسم کا مفید ہونا بھی ظاہر ہے۔ اس مقام میں اس سے زیادہ وضاحت کی گنجائش نہیں ہے۔ فافہم۔ م)۔

قال ویستحلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی یہودی سے ان الفاظ میں قسم کھلائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے اور نصرانی سے اس طرح سے قسم کھلائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی ہے۔ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن صوریا اعور کو قسم دلائی تھی کہ میں تجھے قسم دلاتا ہوں اس اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰؑ پر توریت نازل فرمائی کہ تمہاری توریت کتاب میں زناء کا یہی حکم ہے۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہودی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتے ہیں اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے مسلمانوں کے قاضی کو چاہئے کہ ہر ایک مذہب والے سے اس کی کتاب کا نام اور حوالہ دے کر قسم کو اہم بنائے جو اس کے نبی اور پیغمبر پر نازل کی گئی ہو۔

(ف۔ مصنفؒ نے یہودی کے بارے میں جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے ایک ایسا یہودی گذرا جس کے چہرہ پر سیاہی مل دی گئی تھی۔ یعنی منہ کالا کر کے اسے ذلیل کیا گیا تھا۔ تب آپؐ نے یہودیوں کو بلوا کر پوچھا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زنا کرنے والے کی یہی حد پاتے ہو۔ یعنی ایسے زانی کی جس کی شادی بھی ہو چکی ہو تو وہ کہنے لگے کہ ہاں ہم ایسی ہی سزا کتاب میں لکھی ہوئی پاتے ہیں۔ تب آپ ﷺ نے ان کے کسی عالم کو ایک طرف بلوا کر فرمایا کہ میں تم کو اس اللہ کی قسم دے کر پوچھتا ہوں کی جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے کہ تم اپنی کتاب میں زانی کی حد کی سزا اسی طرح کی پاتے ہو۔ تو وہ اپنے ساتھیوں سمیت بولا کہ نہیں سزا ایسی نہیں ہے۔ اور اگر آپ ہمیں اس طرح کی قسم دے کر نہ پوچھتے تو میں یہ بات ہر گز نہیں بتاتا۔ کیونکہ ہماری کتاب میں تو زانی کی حد رجم ہے یعنی سنگسار کر دینا۔ لیکن اب جب کہ ہمارے اشراف اور بڑے لوگوں میں زنا کی زیادتی ہو گئی تو ہم لوگ جب کسی شریف کو پکڑتے تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کسی غریب اور کمزور کو پکڑتے تو اس پر حد جاری کرتے اس لئے اب ہم سبھوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ایسی کوئی حد مقرر کی جائے جو شریف اور غیر شریف یا امیر و غریب سب پر جاری ہو سکے۔ چنانچہ ہم سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اب ہم درے ماریں اور منہ کالے کر دیا کریں۔ اور رجم کرنے کے طریقہ کو ختم کر دیا ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوداؤد کی روایت میں اس عالم کا نام ابن صوریا ہونے کی تصریح ہے۔ اس باب میں اور بھی روایتیں ہیں جو میں مترجم نے اپنی تفسیر میں ان اُوتیتم ھٰذا فخذوہ کی آیت کے ذیل میں بیان کر دی ہیں۔ الحاصل رسول اللہ ﷺ نے کلام میں بہت زور دے کر قسم کھلائی تھی تاکہ لوگ جھوٹی قسم نہ کھائیں۔

ویحلف المجوسی الخ اور اگر مجوسی ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ اس اللہ تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آگ پیدا کی ہے۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ قاضی کسی شخص سے بھی خالص اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور کی قسم نہیں لے گا۔ (ف۔ یعنی قاضی جس کسی سے بھی قسم لے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے اور صفات کا بیان نہ کرے۔ وہ شخص خواہ مسلم ہو یا یہودی ہو یا نصرانی وغیرہ ہو۔ **وذکر الخصاف الخ** اور خصافؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے سوا کسی اور سے اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں لے گا۔ (ف۔ یعنی صرف

یہودی اور نصرانی سے قسم لینے میں سختی اور تغلیظ کرے گا۔ اور ان کے علاوہ باقی فرقوں مثلاً مجوسی وغیرہ سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے گا۔ اسی قول کو ہمارے کچھ مشائخ نے بھی پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کے ساتھ ہی آگ کا بھی ذکر کرنے سے آگ کی تعظیم ہوتی ہے۔ (ف۔ اور خود مجوسی یعنی آگ پوجنے والے بھی آگ کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے شرک میں مدد ہوگی۔ اس میں تعظیم اس طرح سے ہو جاتی ہے کہ جب وہ یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ آگ بھی ایک محترم اور معظم چیز ہے۔ حالانکہ آگ کی تعظیم نہیں کرنی چاہئے۔

بخلاف الکتابین۔۔۔ الخ برخلاف ان دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل کے کیونکہ بہر صورت یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی کتابیں ہیں۔ اسی بناء پر وہ عظمت والی ہیں۔ (ف یعنی یہودی اور نصرانی کی قسم میں بھی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ توریت اور انجیل کا ذکر کرنے سے ان کی تعظیم ہوتی ہے۔ مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اللہ عزوجل کی طرف سے نازل کردہ کتابوں کی تعظیم ہونی ہی چاہئے۔ والوثنی لایحلف الخ اور بت پرست کو اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں دلائی جائے گی۔ کیونکہ سارے کافر بھی اللہ تعالیٰ کے وجود اور بڑائی کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وَلَئِن سَأَلْتَهُم الآیۃ یعنی اگر تم ان بت پرستوں سے بھی یہ پوچھو گے کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ ضرور کہیں گے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ (ف یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں البتہ اپنی جہالت کی وجہ سے بتوں کو بھی عبادت کا لائق سمجھے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کو وہ اپنا پیدا کرنے والا نہیں مانتے ہیں بلکہ ان کو تو صرف سفارشی اور مددگار مانتے ہیں۔ قال ولا یحلفون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان ناپاکوں اور مشرکوں یعنی یہود و نصاریٰ اور مجوسیوں اور ہنود کو ان کے عبادت خانوں میں لے جا کر ان سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف بلکہ قاضی کی کچہری میں اُن سے قسم لی جائے گی) کیونکہ قسم لینے والا یعنی قاضی تو ان کے عبادت خانوں میں نہیں جائے گا بلکہ قاضی کو وہاں جانے کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ان جگہوں میں صرف شرک کے ہی کام ہوتے ہیں۔ نیز وہاں قاضی کے جانے سے ان لوگوں اور جگہوں کی عظمت بھی بڑھتی ہے۔ اس لئے قاضی کو وہاں جانا منع ہے۔

توضیح:۔ کیا مدعی علیہ سے اس کے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے کی قسم لی جا سکتی ہے۔ قاضی قسم میں زور دینے کے لئے کس سے کس طرح کے الفاظ ادا کرنے کو کہے، تفصیلی جواب، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال ولا یجب تغلیظ الیمین علی المسلم بزمان۔ ولامکان لان المقصود تعظیم المقسم به وهو حاصل بدون ذالك وفی ایجاب ذالك حرج علی القاضی حیث یکلف حضورها وهو مدفوع .قال ومن ادعی انه ابتاع من هذا عبده بالف فجحد استحلف بالله مابینکما بیع قائم فیه ولا یستحلف بالله ما بعت لانه قد یباع العین ثم یقال فیه ویستحلف فی الغصب بالله مایستحق علیك رده ولایحلف بالله ماغصبت لا نه قد یغصب ثم یفسخ بالهبة والبیع وفی النکاح بالله مابینکما نکاح قائم فی الحال لانه قد یطرء علیه الخلع وفی دعوی الطلاق بالله ماهی بائن منك الساعة بما ذکرت ولایستحلف بالله ماطلقها لان النکاح قد یجدد بعد الابانة فیحلف علی الحاصل فی هذه الوجوه لانه لو حلف علی السبب یتضرر المدعی علیه وهذا قول ابی حنیفةؒ ومحمدؒ اما علی قول ابی یوسفؒ یحلف فی جمیع ذالك علی السبب الا اذا عرّض المدعی علیه بما ذکرنا فحینئذ یحلف علی الحاصل وقیل ینظر الی انکار المدعی علیه ان انکر السبب یحلف علیه وان انکر الحکم یحلف الحاصل فالحاصل هو الاصل عندهما اذا کان سببا یرتفع برافع الااذا کان فیه ترك النظر فی جانب المدعی فحینئذ یحلف علی السبب بالاجماع وذالك مثل ان تدعی مبتوتة نفقة العدة والزوج ممن لایراها او ادعی شفعة

بالجوار والمشتری لایراھا لانه لو حلف علی الحاصل یصدق فی یمینه فی معتقده فیفوت النظر فی حق المدعی وان کان سببا لایرتفع برافع فالتحلیف علی السبب بالاجماع کالعبد المسلم اذا ادعی العتق علی مولاه بخلاف الامة والعبد الکافر لانه یتکرر الرق علیها بالرد واللحاق وعلیه بنقض العهد واللحاق ولایکرر علی العبد المسلم

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مسلمان پر قسم کو زور دینے کے لئے زمانہ یا جگہ کے ساتھ زور دینا واجب نہیں ہے۔(ف یعنی یہ بات ضروری نہیں ہے کہ کسی وقت متبرک یا جگہ تبرک میں اس سے قسم لی جائے)۔ کیونکہ قسم کھلانے سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہوتی ہے جس کے نام کی قسم کھائی جارہی ہے۔ جب کہ وہ تعظیم اس وقت اور جگہ از خود حاصل ہے۔ وفی ایجاب ذٰلك الخ حالانکہ اس طرح وقت اور زمانہ کے ساتھ قسم کھانے کو واجب کرنے سے قاضی کے لئے حرج اور دقت ہے۔ کیونکہ اسے اس جگہ پر خاص ارادہ کے ساتھ جانا ہوگا۔ حالانکہ شریعت نے حرج میں ڈالنے کو ختم کر دیا ہے۔(ف لہٰذا یہ بات قاضی پر واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قتل یا لعان یا بیس مثقال سونا یا اس سے زائد مال کے سلسلہ میں قسم لینا ہو تو مکہ میں رکن اور مقام ابراہیمؑ کے درمیان قسم لی جائے۔ اور مدینہ منورہ میں رہتے ہوئے خبر رسول اللہ ﷺ کے پاس۔ اور ان کے علاوہ دوسرے شہروں میں جامع مسجد کا اندر اور اگر وہاں جامع مسجد نام کی مسجد نہ ہو تو دوسری کسی بھی مسجد میں قسم لی جائے۔ اور وقت کا اعتبار کرتے ہوئے عصر کے بعد قسم لی جائے۔ شوافعؒ سے ایک قول میں ایسا کرنا مستحب ہے۔ اس بارے میں شافعیہ کچھ احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن عینیؒ نے ان احادیث کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ اور یہ فرمایا ہے کہ مشہور احادیث میں انکار کرنے والے پر قسم کھانے کا ذکر ہے۔ اور اس میں کسی زمانہ یا مکان کو لازم نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا کسی ایسی روایت سے جس کا صحیح ہونا ثابت نہ ہو ان چیزوں کو لازم کرنا دور کی بات ہے بلکہ بالکل جائز ہی نہیں ہے۔

قال ومن ادعیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس کے اس غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض خرید اتھا لیکن مدعی علیہ نے اس بات سے انکار کر دیا تو اس منکر سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ واللہ میرے اور اس کے درمیان اس غلام کے سلسلہ میں بیع کا کوئی معاملہ اور عقد موجود نہیں ہے۔ ولایستحلف الخ اور اس طرح سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے۔(ف کیونکہ اس طرح کہنے سے اس مدعی علیہ کا نقصان ہے۔ اس طرح سے کہ کبھی ایسا بھی تو ہوتا ہے کہ کوئی مال بیچ کر اس کا اقالہ (واپس) کر لیا جاتا ہے۔

ویستحلف فی الغصب الخ اور اگر مدعی علیہ پر غصب کا دعویٰ ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ واللہ یہ شخص تجھ پر کسی غصب کی ہوئی چیز کے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا ہے۔(ف کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غاصب اس مغصوب شئی کو اپنے پاس رکھ کر اس کے مالک کو اس کا عوض ادا کر کے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور ان الفاظ سے قسم نہیں لی جائیگی کہ واللہ میں نے اس مغصوب مال کو غصب نہیں کیا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی کوئی چیز کسی کی غصب کرتا ہے مگر بعد میں اسے ہبہ کر کے یا اس سے بیع کا معاملہ کر کے اس غصب کے معاملہ کو ختم کر دیا جاتا ہے۔(ف۔ یعنی غاصب کے غصب کے بعد مال کے مالک نے وہ مال اسی غاصب کو ہبہ کر دیا۔ یا اسی کے پاس بیچ دیا۔ اس طرح اسی غصب کا حکم ختم ہو کر وہ معاملہ بیع یا ہبہ کر دینے سے بدل جاتا ہے۔ حالانکہ یہ معاملہ شروع میں غصب ہی تھا۔ اس لئے وہ اس بات کی قسم نہیں کھا سکتا ہے کہ میں نے غصب نہیں کیا تھا۔ لہٰذا اس طرح سے قسم لی جائے کہ یہ مدعی شخص غصب کے مال کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر غصب کا معاملہ اب بھی باقی ہو تو یقیناً اس سے واپس لینے کا حق مدعی کو حاصل ہوگا۔

وفی النکاح الخ اور نکاح کے دعویٰ میں اس طرح قسم لے کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا تعلق باقی نہیں ہے۔(ف مثلاً عورت نے مرد پر یا مرد نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا۔ مگر دوسرے شخص نے اس کا انکار کر دیا اس لئے مدعی نے

دوسرے سے قسم کا مطالبہ کیا تو اس سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ کبھی نکاح ہو جانے کے بعد ہی ان کے درمیان خلع بھی ہو جاتا ہے۔ جس سے تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ **وفی دعوی الطلاق الخ** اور طلاق کے دعویٰ میں یعنی کسی عورت نے اپنے شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کیا لیکن اس نے انکار کر دیا تو اس شوہر سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ یہ عورت اب بھی طلاق بائن پائی ہوئی یا بائنہ نہیں ہے

اور ان الفاظ سے اس سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ کبھی طلاق بائن دینے کے بعد بھی دوبارہ نکاح کر لیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں یعنی دعویٰ بیع کا ہو یا غصب یا نکاح یا طلاق کا ہو سب میں اصل مقصد اور حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر سبب پر قسم لی جائے یعنی نفس بیع یا غصب یا نکاح یا طلاق پر قسم لی جائے تو مدعی علیہ کو نقصان ہو سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر ہی قسم لی جائے گی۔ مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ ان باتوں کے ساتھ تعریض کرے جن کا ذکر کیا ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہے کہ کبھی بیع کے بعد اقالہ بھی ہو جاتا ہے۔ تو ایسی حالت میں اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے وقت میں مدعی علیہ کو دیکھا جائے کہ اگر اس نے سبب سے انکار کیا ہو تو سبب پر ہی قسم لی جائے۔ اور اگر اس نے حکم سے انکار کیا ہو تو اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہی ہے کہ مراد مقصود پر قسم لی جائیگی۔ بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو دوسرے کے دور کرنے سے دور ہو سکتا ہو۔ لیکن اگر مراد مقصود پر قسم لینے میں مدعی کا لحاظ نہ ہو رہا ہو یا اس کا نقصان ہوتا ہو تو بالاتفاق اس مدعی علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً جس عورت کو تین طلاقیں دی گئیں اس نے اپنی عدت کے نفقہ کا دعویٰ کیا۔ مگر شوہر کے خیال کے مطابق تین طلاق پائی ہوئی عورت نفقہ نہیں پاتی ہو (جیسا کہ امام شافعیؒ کا ایک قول ہے) یا مدعی نے پڑوسی ہونے کی بناء پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا۔ حالانکہ اس مشتری کے اعتقاد کے مطابق پڑوسی شفعہ کا حقدار نہیں ہوتا ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول بھی ہے) تو اس میں مقصود پر قسم نہیں لی جائے گی بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اگر اس سے مقصود پر قسم دلائی جائے۔ مثلاً واللہ تم پر اس کی عدت کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ یا تم پر اس کا حق شفعہ لازم نہیں ہے۔ اس صورت میں وہ حاصل مقصد پر قسم کھا جائے گا۔ جس میں وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہوگا۔ لیکن اس میں مدعی کا نقصان ہوگا اور اس کا پورا حق ادا نہ ہوگا۔ اور اگر ایسا سبب ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوتا ہو تو بالاجماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہوگی کہ کسی مسلمان غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے تو بالاتفاق مولیٰ سے قسم لی جائے گی اس طرح سے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے۔

بخلاف الامة الخ بخلاف کافر باندی اور غلام کے۔ (ف۔ کہ ان دونوں میں حاصل مطلب پر قسم دلانی چاہئے۔ کیونکہ ان دونوں میں دوبارہ غلامی کی طرف لوٹ آنے کا احتمال باقی رہتا ہے اس طرح سے کہ باندی کسی وقت بھی نعوذ باللہ مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے۔ اسی طرح کافر غلام بھی اپنا عہد ختم کر کے دار الحرب پہنچ جائے جس کی وجہ سے ان میں دوبارہ غلامی لوٹ سکتی ہے۔ لیکن مسلمان غلام پر دوبارہ غلامی نہیں آسکتی ہے۔ (کیونکہ دوبارہ غلامی میں آنے کا احتمال اس طرح سے ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ اب مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے اور اس پر دوبارہ غلبہ حاصل کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک مسلمان سے اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے مرتد ہو جانے سے اسے قتل بھی نہیں کیا جاتا ہے) خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ جو غلام مسلمان ہونے کے بعد مرتد نہیں ہوا یا ہوا۔ کیونکہ اس پر اسلام کا ہونا مجبوری کی بناء پر لازم ہے ورنہ وہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو جب وہ مسلمان کی حالت میں موجود ہے تو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کی آزادی اپنی حالت پر باقی ہوگی۔ اسی لئے اگر اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی کسی طرح بھی ختم نہ ہوگی۔ مگر باندی اگرچہ مسلمان ہو گئی ہے لیکن اگر وہ مرتد ہو جاتی تو بھی قتل

نہیں کی جاتی ہے۔اس لئے اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ مولیٰ نے اسے پہلے آزاد کر دیا ہو مگر وہ دوبارہ دار الحرب سے پکڑ کر لائی گئی ہو۔ پھر باندی بنائی گئی ہو۔ اس حالت میں اگر اس کے مولیٰ سے اس طرح کی قسم لی جائے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے تو اس سے اس کے مولیٰ کو نقصان ہو گا۔ لہٰذا اس سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ واللہ یہ اس وقت میرے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہے۔ یا اسی قسم کے دوسرے الفاظ سے قسم لی جائے جس سے کہ اس کے مولیٰ کو کوئی نقصان نہ ہو۔

توضیح:۔ کیا کسی مسلمان سے قسم لیتے وقت قسم میں زور دینے کے لئے کسی زمانہ یا جگہ کے ساتھ قسم لینا ضروری ہے۔ اگر مدعی علیہ سے اس کے غلام کی خریداری کا۔ یا مدعی علیہ پر کسی غصب کا یا نکاح کا۔ یا طلاق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو منکر سے کن الفاظ سے قسم لی جائے۔ مذکورہ مسائل میں قسم دلانے کی بنیاد کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ اختلافِ اقوالِ مشائخ۔ دلائل

قال ومن ورث عبدا وادّعاه اخر يستحلف على علمه لانه لاعلم له بما صنع المورث فلا يحلف على البتات وان وهب له اواشتراه يحلف على البتات لوجود المطلق لليمين اذا الشراء سبب لثبوث الملك وضعا وكذا الهبة. قال ومن ادعى على الأخر مالا فافتدى يمينه او صالحه منها على عشرة دراهم فهو جائز وهو ماثور عن عثمانؓ وليس له ان يستحلف على تلك اليمين ابدا لانه اسقط حقه .

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا۔ اور دوسرے شخص نے اس پر اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ (ف۔ اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے اس کا یہ شخص مالک ہے۔ یعنی اس سے انکار پر یقینی قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ اس وارث کو حقیقی علم نہیں ہے کہ اس کا مورث حقیقت میں اس کا مالک تھا یا نہیں اسی لئے اس وارث سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ کہ واللہ یہ چیز یا غلام اس مدعی کی ملکیت نہیں ہے۔ وان وهب الخ اور اگر اس شخص نے یہ غلام ہبہ کے طور پر پایا ہو یا اس نے خود خریدا ہو تو اس سے قطعی اور یقینی قسم لی جائے گی۔ (ف۔ اس طرح سے کہ واللہ یہ مدعی اس غلام کا مالک نہیں ہے)۔ کیونکہ اس شخص کو قسم کھانے کی اجازت دینے والی مطلق دلیل موجود ہے۔ (ف۔ یعنی اس شخص کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جس کی وجہ سے وہ شرعی طور پر بھی اپنی ملکیت کی قسم کھا سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس پر مدعی کی ملکیت نہ ہونے کی بھی قسم کھا سکتا ہے اور وہ دلیل ہے خود خریدنا یا اسے ہبہ کے طور پر ملنا۔

اذا الشراء الخ کیونکہ خریداری ایک ایسا عمل ہے جو شریعت میں ملکیت ثابت کرنے ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور ہبہ کا بھی یہی حال ہے۔ (ف۔ یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو وہ اس خریدی ہوئی چیز کا مالک ہو گیا۔ اسی طرح اگر کوئی چیز کسی کو ہبہ کے طور پر ملی تو وہ شخص بھی قطعی طریقہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا۔ اور وہ معنی یہ ہیں کہ خریداری کرنے یا ہبہ پانے میں اس کو خود اپنے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ ان باتوں سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بخلاف مال میراث کے کہ اس میں وارث کو ایک یہ بات تو یقینی طور سے معلوم ہے کہ مجھے اپنے مورث کے توسط سے یہ چیز وراثت میں ملی ہے۔ مگر اسے یہ دوسری بات نہیں معلوم ہے کہ خود مورث کو یہ مال کہاں سے کس طرح ملا تھا۔ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی مورث نے کسی کا مال غصب کر لیا ہے۔ یا اس کے پاس امانت کے طور پر ہو اور اپنے گھر والوں کو اس کی اطلاع نہ دی ہو۔ قال ومن ادعیٰ الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ جس کے انکار پر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی۔ اس وقت اس نے مثلاً دس درہم دے کر قسم

کا فدیہ ٹھہرایا یعنی اس طرح خود کو قسم کھانے سے بچالیا یا اس مطالبہ کے بعد اسے کچھ دے کر صلح کرلی اور معاملہ ختم کرالیا۔ تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔ اور حضرت عثمانؓ سے یہ منقول بھی ہے۔ لیکن ایسا کر لینے کے بعد مدعی اب اس مدعی علیہ سے دوبارہ کبھی بھی اس مقصد سے قسم نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ خود مدعی نے اپنا حق ختم کر دیا ہے۔

(ف۔ بیہقیؒ نے کتاب المعرفت میں امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے اس قسم کے کھانے سے جو ان پر لازم ہوئی تھی کچھ مال دے کر قسم سے جان بچالی (فدیہ کر لیا) اور شعبیؒ سے اسناد صحیح سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے سات ہزار درہم قرض لئے۔ پھر جب اس سے مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ وہ سات نہیں بلکہ صرف چار ہزار درہم تھے۔ اس بناء پر حضرت عمرؓ کے پاس معاملہ پیش کیا گیا۔ تب مدعی علیہ نے ان سے کہا کہ آپ قسم کھالیں کہ وہ سات ہزار ہی تھے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس نے انصاف اور قاعدہ کی بات کہی ہے۔ لیکن حضرت عثمانؓ نے اس وقت قسم کھانے سے انکار کر دیا تب حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسی صورت میں وہ جو کچھ بھی دیتا ہے اسی کو لے لو۔ اور قسم کا فدیہ دینے کا ثبوت عبدالرزاق اور دار قطنی میں حضرت حذیفہؓ سے اور دار قطنی اور طبرانی میں حضرت جبیر ابن مطعم سے۔ اور طبرانی میں حضرت اشعب بن قیس رضی اللہ عنہم کی روایت سے ہے۔ اور صحیحین میں ایک قصہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص شام سے آیا تو لوگوں نے اس سے بھی قسم کو کہا۔ اس نے ہزار درہم دے کر خود کو قسم کھانے سے بچالیا۔ پس لوگوں نے اس کی جگہ پر دوسرے شخص کا نام داخل کر دیا۔ اور یہ واقعہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ کا ہے۔ ح۔ ت۔ ن۔

توضیح:۔ ایک شخص کو ایک غلام (یا کوئی چیز) وراثت میں یا ہبہ میں ملا یا کسی سے خریدا۔ بعد میں کسی نے آکر اس پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو اس سے کس طرح کی قسم لی جائے گی۔ اگر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی مگر اس نے قسم کھانے کی بجائے کچھ رقم دے کر قسم کھانے سے خود کو بچالیا۔ یا کسی طرح اس سے مصالحت کرلی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب التحالف

قال واذا اختلف المتبايعان فی البيع فادعی احدهما ثمنا وادعی البائع اکثر منه او اعترف البائع بقدر من المبيع وادعی المشتری اکثر منه واقام احدهما البينة قضی له بها لان فی الجانب الآخر مجرد الدعوی والبينة اقوی منها وان اقام کل واحدمنهما بينة کانت البينة المثبة للزيادة اولی لان البينات للاثبات ولا تعارض فی الزيادة ولو کان الاختلاف فی الثمن والمبيع جميعا فبينة البائع اولی فی الثمن وبينة المشتری فی المبيع نظرا الی زيادة الاثبات وان لم يکن لکل واحد منهما بينة قيل للمشتری اما ان ترضی بالثمن الذی ادعاه البائع والافسخنا البيع وقيل للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشتری من المبيع والافسخنا البيع لان المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه لانه ربما لايرضيان بالفسخ فاذاعلما به يتراضيان فان لم يتراضيا استحلف الحاکم کل واحد منهما علی دعوی الاخر وهذاالتحالف قبل القبض علی وفاق القياس لان البائع يدعی زيادة الثمن والمشتری ينکرها والمشتری يدعی وجوب تسليم المبيع بما نقد والبائع ينکره فکل واحد منهما منکر فيحلف فاما بعد القبض فمخالف للقياس لان المشتری لايدعی شيئا لان المبيع سالم له فبقی دعوی البائع فی زيادة الثمن والمشتری ينکرها فيکتفی بحلفه لکنا عرفناه بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة بعينها تحالفا وترادا.

باب التحالف۔ دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع و مشتری نے بیع میں اختلاف کیا۔ خواہ ثمن کے بارے میں ہو یا بیع کے بارے میں ہو۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری نے مثلاً سو درہم بیان کئے اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ یا بائع نے مثلاً بیع ایک من گیہوں بیان کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ پھر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے گواہ بیان کئے تو اسی کے گواہوں کے بیان کے مطابق حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ ایک کی طرف سے فقط دعویٰ ہے اور دوسرے کی طرف سے گواہی ہے اس لئے وہ قوی ہو گیا۔ **وان اقام الخ** اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ پیش کئے تو جس کے گواہ زیادتی کا دعویٰ کرتے ہوں گے وہی اولیٰ سمجھے جائیں گے اور وہی قبول کئے جائیں گے۔ کیونکہ دونوں طرف کے گواہ اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے میں برابر ہیں اس لئے کہ گواہی تو مدعی کو ثابت کرنے کے لئے ہی ہوتی ہے۔ البتہ جس نے زیادتی ثابت کی ہے اس کے ثابت کرنے میں دوسرے کی طرف سے تعارض نہیں ہے۔ (ف۔ لہٰذا جن گواہوں نے زیادتی ثابت کی ان ہی کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولو كان الخ اور اگر ثمن اور بیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہوا ہو اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کئے تو ثمن کے بارہ میں بائع کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اور مبیع کے بارہ میں مشتری کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ یہاں اپنے اپنے دعویٰ کو زیادتی کے ساتھ ثابت کر رہے ہیں۔ **وان لم يكن الخ** اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو مشتری سے کہا جائے گا کہ بائع نے جتنی رقم بیان کی ہے یا تو تم اسی پر راضی ہو جاؤ ورنہ قاضی کی طرف سے بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اسی طرح بائع سے کہا جائے گا کہ مشتری نے جتنی مقدار بیان کی ہے یا تم اسی کو قبول کر لو ورنہ قاضی کی طرف سے اس کی بیع ہی فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ فیصلہ کرنے کا اصل مقصد ان دونوں کے درمیان واقع ہونے والے اختلاف کو ختم کر دینا ہے۔ اور جو صورت فیصلہ کی ابھی بیان کی گئی ہے یہ بھی جھگڑے کو ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ اکثر حالات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ فسخ کر دینے کی دھمکی سے فسخ کرنے پر راضی نہیں ہوتے ہیں اور معاملہ کو باقی رکھنے کے لئے بیان کی ہوئی رقم یا مقدار پر راضی ہو جاتے ہیں۔ (ف یعنی بائع کے دعویٰ کے مطابق مشتری ثمن ادا کر دے گا۔ اور مشتری کے دعویٰ کے مطابق بائع مشتری کو مبیع دیدے گا۔

فان لم يتراضيا الخ اب اگر بائع اور مشتری اس طرح بھی آپس میں راضی نہ ہوئے تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لے گا۔ (ف۔ پھر اگر دونوں نے قسم کھالی تو قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ اس وقت مشتری نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں ہی صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی دونوں میں فرق نہ ہوگا۔ لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہوگا کہ اس طرح دونوں سے قسم لینے کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے ہو۔ **لان البائع الخ** کیونکہ بائع تو یقیناً زیادتی رقم کا دعویٰ کرتا ہوگا۔ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہوگا۔ (ف۔ اس لئے اس مشتری پر قسم لازم ہوگی۔ **والمشترى الخ** اور مشتری نے جو رقم بائع کو دی ہے اسی کے بدلہ مشتری بائع سے مبیع کے لینے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن یہ بائع اس کے دینے سے انکار کرتا ہے۔ (ف۔ اسی لئے بائع پر قسم لازم آتی ہے)۔ **فكل واحد الخ** پس بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک انکاری ہوا۔ اسی لئے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ اور ان میں سے جو کوئی بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

فاما بعدا لقبض الخ لیکن مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد کی صورت میں تو دونوں سے قسم لینا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ مدعی تو اب کچھ بھی دعویٰ نہیں کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں مبیع آچکی ہے۔ (ف اس بناء پر اس کا بائع پر اب یہ دعویٰ باقی نہیں رہا کہ وہ اس مشتری کو مبیع حوالہ کر دے۔ **فبقى دعوى الخ** اسی لئے ثمن کی زیادتی کا بائع کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ اور مشتری

اس کا منکر ہے اس لئے قیاس تو یہی تھا کہ صرف مشتری کی قسم پر ہی اکتفاء کیا جائے۔(ف۔ یعنی اب بائع سے قسم نہ لی جائے)لکن عرفناہ الخ لیکن بائع کو قسم دلانے کا قانون نص سے معلوم کیا ہے۔(ف اسی لئے قیاس پر عمل کو ہم نے یہاں چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کو چھوڑ ہی دیا جاتا ہے)اور وہ نص یہ ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب بیع کرنے والے دونوں یعنی بائع اور مشتری آپس میں اختلاف کریں اور بیع (مال) اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو تو دونوں ہی آپس میں قسم کھائیں اور معاملہ بیع کو ختم کر دیں۔(ف۔ یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ رحمھم اللہ نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ اذا اختلف الخ یعنی متبایعان یعنی بائع و مشتری آپس میں اختلاف کریں حالانکہ ان میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو وہی بات مقبول ہوگی جو بیع کا مالک بیان کرے یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا۔ یا پھر دونوں ہی اپنی رضامندی سے معاملہ بیع کو فسخ کر دیں۔ ابن القطانؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن الاشعثؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ یہ منقطع ہے۔ اور عبدالرحمن بن قیس مع اپنے والد کے دونوں مقبول راوی ہیں۔ جیسا کہ التقریب میں ہے۔ اور اوپر کی حدیث دوسری اسناد سے ابن ماجہ واحمد و دارمی و بزار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور اس میں محمد بن ابی لیلی القاضی ہیں۔ اور راجح یہ ہے کہ یہ صدوق ہیں مگر ان میں وہم کا مادہ بھی ہے۔ اور عبدالرحمن نے اپنے والد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ اور نسائیؒ نے صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ عبدالرحمن نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے۔ پھر بھی قول راجح یہی ہے کہ ان کا سننا ثابت ہے۔ اور دوسری سندوں سے بھی یہی روایت ہے۔ اور باوجودیکہ ان میں لوگوں نے کلام کیا ہے پھر بھی راجح یہی ہے کہ حدیث حسن ہے۔ جیسا کہ تنقیح التہذیب میں اعتراف کیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے اس کو بلاغاً اپنی کتاب موطا میں ذکر کیا ہے۔ لہٰذا ہمارے ہاں بہرحال اس حدیث کو قیاس کے مقابل میں تقدیم اور برتری ہے۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ سلعہ (یعنی بیع) بعینہ اپنی حالت پر موجود ہو۔ جیسے کہ خود مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ف۔ ت۔ ن۔ ح۔ اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جب کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں اور بائع و مشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینا نص سے ثابت ہو گیا تو ان دونوں میں سے کس سے پہلے قسم لینی چاہئے۔ اسی کا جواب آئندہ عبارت میں دیا ہے۔

توضیح:۔ باب التحالف۔ اگر بائع اور مشتری بیع کے معاملہ کے بعد آپس میں اختلاف کرنے لگیں خواہ ثمن کا ہو یا بیع کا۔ پھر ان میں سے کسی کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ پھر بیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو۔ اس کی ممکنہ صورتیں۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال ويبتدى بيمين المشرى وهذا قول محمدؒ وابى يوسفؒ اخرًا ورواية عن ابى حنيفةؒ وهو الصحيح لان المشترى اشدهما انكارا لانه يطالب اولابالثمن او لانه يتعجل فائدة النكول وهو الزام الثمن ولو بدأ بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع الى زمان استيفائه الثمن وكان ابويوسفؒ يقول اولا يبدأ بيمين البائع لقوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان فالقول ماقاله البائع خصه بالذكر واقل فائدته التقديم وان كان بيع عين بعين او ثمن بثمن بدأ القاضى بيمين ايهما شاء لاستوائهما وصفة اليمين ان يحلف البائع بالله ما باعه بالف ويحلف المشترى بالله مااشتراه بالفين قال فى الزيادات يحلف بالله ما باعه بالف ولقد باعه بالفين ويحلف المشترى بالله ماشتراه بالفين ولقد اشتراه بالف بضم الاثبات الى النفى تاكيدا والاصح الاقتصار على النفى لان الايمان على ذالك وضعت دل عليه حديث القسامة بالله ماقتلتم ولا علمتم له قاتلا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ (بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینے کی صورت میں) قاضی مشتری سے قسم لینے کی ابتداء کرے۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے اسی طرح امام ابویوسفؒ کا بھی آخری قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہ ایک روایت ہے۔ یہی قول

صحیح بھی ہے (ف کہ پہلے مشتری سے ہی قسم لے۔ گویا بائع اور مشتری میں سے جس کی طرف سے انکار زیادہ معلوم ہو اسی سے قسم شروع کی جائے۔ الحاصل مشتری سے ہی قسم شروع کی جائے۔ لان المشتری الخ کیونکہ ان دونوں میں سے مشتری کا انکار بہت زیادہ ہے۔ (یعنی یہی شخص پہلے انکار کرتا ہے)۔ لانہ یطالب الخ یا اس وجہ سے کہ (مبیع دینے سے) پہلے مشتری سے ہی ثمن ادا کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کا فائدہ فوراً ظاہر ہوتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ پہلے مشتری پر ثمن ادا کرنا لازم کیا جائے گا۔ (ف کیونکہ بائع و مشتری میں سے پہلے مشتری سے کہا جاتا ہے کہ تم پہلے ثمن ادا کر دو۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لئے جیسے ہی مشتری قسم کھانے سے انکار کرے گا فوراً اسے حکم دیا جائے گا کہ بائع کے قول کے موافق ثمن ادا کر دو۔ ولو بداء الخ اور اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینے لگے تو اس وقت تک اس سے مبیع حوالہ کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ جب تک کہ بائع اس مبیع کا پورا ثمن وصول نہ کر لے۔ (ف۔ یعنی بائع کو قسم کے انکار کا فائدہ فی الحال حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال اسے یہ حکم نہیں دیا جا سکتا ہے کہ مشتری کے دعوی کے مطابق مبیع اس مشتری کو دیدی جائے۔ کیونکہ بائع کا حق یہ ہے کہ وہ پہلے ثمن پر قبضہ کر لے۔ اسی لئے پہلے مشتری سے ہی قسم لی جائے گی۔

وکان ابو یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ قاضی پہلے بائع کی قسم سے شروع کرے گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بائع او مشتری اختلاف کریں تو بات وہی قبول ہوگی جو بائع کی ہوگی۔ جیسا کہ سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔ یعنی بائع ہی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس میں آپ ﷺ نے خاص کر بائع کو ذکر فرمایا ہے۔ اس تخصیص کا کم سے کم فائدہ یہی ہے کہ بائع پر مقدم کیا جائے۔ (ف۔ اس لئے قسم میں بھی اسی کو مقدم کیا جائے گا۔ یعنی جب بائع کا قول معتبر ہوا تو اسی کی قسم پر اکتفاء ہونا چاہئے۔ اس سے کم نہیں کہ پہلے اُسی سے قسم لی جائے۔ جواب یہ ہے کہ نتیجہ اس طرح حاصل کرنا مناسب نہیں ہے۔ مشتری کی قسم کا فائدہ تو وہی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ معاملہ بیع میں مبیع ثمن کے عوض اور مقابل ہو۔

وان کان بیع عین الخ کیونکہ اگر مال عین مال عین کے عوض فروخت کیا گیا ہو یا ثمن ثمن کے عوض فروخت کیا گیا ہو۔ یعنی بیع صرف ہو تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں فریق (بائع اور مشتری) میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں ہی برابر ہیں۔ یعنی کسی پر پہلے ادا کرنا واجب نہ ہونے سے قسم کا فائدہ دونوں کے لئے برابر ہے۔ اور مبسوط میں قسم کی یہ صفت بیان کی ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت نہیں کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح کی قسم لے کہ واللہ میں نے اس کو دو ہزار درہم میں نہیں خریدا ہے۔ اور زیادات میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ اسے دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال دو ہزار درہم سے نہیں خریدا ہے۔ بلکہ میں نے اسے ایک ہزار درہم سے خریدا ہے یعنی نفی کے بعد ہی اثبات کے ساتھ بھی تاکید پیدا کرنے کے لئے کہے۔ اور اصح یہ ہے کہ صرف نفی پر ہی انحصار کرنا چاہئے۔ یعنی جس طرح سے مبسوط میں بیان کیا گیا ہے۔ کیونکہ قسم کھانے کا یہی طریقہ مقرر اور وضع کیا گیا ہے۔ جیسا کہ القسامتہ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ کہ ان لوگوں سے اس طرح کی قسم لینی چاہئے کہ واللہ نہ تم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی تم اس کے کسی قاتل کو جانتے ہو۔ (ف۔ چنانچہ قسامت کی حدیث اپنے باب میں انشاء اللہ بیان کی جائے گی۔ الحاصل بائع اور مشتری سے اسی طرح قسم لی جائے گی۔

توضیح:۔ اگر بائع اور مشتری دونوں سے ہی قسم لینی ہو تو کس سے پہل کی جائے۔ اور کس طرح۔ اور کیوں۔ اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینا چاہے تو کیا کرے۔ اور بیع صرف

ہونے کی صورت میں قاضی کیا کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال فان حلفا فسخ القاضی البیع بینهما وهذا یدل علی انه لاینفسخ بنفس التحالف لانه لم یثبت ماادعاه کل واحد منهما فیبقی بیع مجهول فیفسخه القاضی قطعا للمنازعة او یقال اذا لم یثبت البدل یبقی بیعا بلا بدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ فی البیع الفاسد .قال وان نکل احدهما عن الیمین لزمه دعوی الأخر لانه جعل باذلا فلم یبق دعواه معارضا لدعوی الأخر فلزم القول بثبوته .قال وان اختلفا فی الاجل او فی شرط الخیار او فی استیفاء بعض الثمن فلا تحالف بینهما لان هذا اختلاف فی غیر المعقود علیه والمعقود به فاشبه الاختلاف فی الحط والابراء وهذا لان بانعدامه لایختل ما به قوام العقد بخلاف الاختلاف فی وصف الثمن او جنسه حیث یکون بمنزلة الاختلاف فی القدر فی جریان التحالف لان ذالك یرجع الی نفس الثمن فان الثمن دین وهو یعرف بالوصف ولا کذالك الاجل لانه لیس بوصف الاتری ان الثمن موجود بعد مضیه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فریقین (متبایعین) نے ایک ساتھ قسم کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو فسخ کردے گا۔ یہ حکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صرف دونوں کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ نہ ہوگی۔ جب تک کہ قاضی فسخ نہ کردے۔ کیونکہ دونوں ہی نے جو کچھ دعویٰ کیا تھا وہ ان کے آپس کی قسم سے ثابت نہیں ہوسکا۔ اس لئے پہلی بیع مجہول ہوکر باقی رہی یعنی جس طرح ثمن مجہول رہا اسی طرح کا مبیع بھی مجہول رہا۔ (نتیجہ ان کے درمیان جھگڑا باقی رہے گا) اسی جھگڑے کو ختم کردینے کے لئے قاضی اس بیع کو فسخ کردے گا۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ بیع چونکہ فاسد رہی کیونکہ جب بیع میں عوض ثابت نہ ہوا اس لئے کہ مبیع یا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع ایسی رہی جس کا کوئی عوض نہیں ہے۔ اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور بیع فاسد ہونے کی صورت میں اسے فسخ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں ہی نے قسم کھالی ہو۔

قال وان نکل الخ اور اگر دونوں میں کسی ایک نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کے مطابق جس شخص نے قسم سے انکار کیا وہ اس مال کو بذل کرنے والا ٹھہرایا گیا تو اس کا دعویٰ اس کے مخاصم (فریق ثانی) کے دعویٰ سے معارض نہیں رہا۔ یعنی دوسرے کا دعویٰ معارضہ کے بغیر رہ گیا۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس کا دعویٰ ثابت ہوگیا۔ (ف۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا اقرار کرلینے کے برابر ہوا۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے دوسرے کے دعویٰ کو مان لیا۔ اور اموال کی بحث میں اتنا ہی اور ایسا ہی اقرار کافی ہوتا ہے۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتے البتہ اموال کے وہ ایسی دلیل سے بھی ثابت ہوجاتے ہیں جس میں کچھ شبہہ بھی رہ گیا ہو۔ لہذا دوسرے کا دعویٰ ثابت ہوگیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ بیع کی مقدار یا اس کے ثمن یا دونوں ہی میں اختلاف پایا جاتا ہو۔

قال وان اختلفا الخ اور اگر بائع و مشتری نے وقت کے بارے میں اختلاف کیا اس طرح سے کہ ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا گیا تھا یا نہیں۔ یا اس کی مقدار میں اختلاف کیا ہو یا شرط خیار کے ہونے میں اختلاف کیا ہو یا ثمن سے کچھ وصول کرلیا ہے یا نہیں اسی بارے میں اختلاف کرلیا ہو۔ ان صورتوں میں ان کے درمیان دو طرفہ قسم نہیں ہوگی۔ یعنی شرعاً یہ حکم نہیں ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے۔ کیونکہ یہ اختلاف بیع و ثمن کے سوا دوسری چیز میں ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن گھٹانے یا معاف کرنے میں اختلاف کیا کہ اس صورت میں بالاتفاق باہمی قسم نہیں ہوگی۔ یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ ان چیزوں کے نہ ہونے سے بھی عقد بیع کا قوام جس بات پر ہے اس میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی معاملہ بیع میں حقیقت میں بھی کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا کچھ ثمن وصول نہ کرلیا ہو تو بھی عقد بیع میں کوئی خلل نہیں ہوسکتا ہے۔

بخلاف الاختلاف الخ اس کے برخلاف اگر ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں یا درہم یا دینار کے مقرر کرنے میں اختلاف ہو۔ (کہ مثلاً کھرے ہوں یا کھوٹے۔ اسی طرح درہم متعین ہوئے تھے یا دینار)۔ تو یہ اختلاف مقدار کے اختلاف کے حکم میں ہوگا کہ دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف کی اصل بنیاد خود ثمن ہی ہے۔ کیونکہ ثمن کو مال دین کہا جاتا ہے۔ اور اس کی پہچان وصف کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ کہ وہ کھرا ثمن ہے یا کھوٹا ہے۔ لیکن وقت مقرر۔ (میعاد یعنی میعاد کے اختلاف کی یہ صورت نہیں ہے۔ کیونکہ میعاد ثمن کا وصف نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ میعاد کے گذر جانے سے بھی ثمن باقی رہتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر میعاد وصف ہوتی تو ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا۔ لہٰذا حاصل بحث یہ بات ہوئی کہ جب مبیع یا ثمن یا وصف ثمن کے سوا کسی اور چیز میں اختلاف ہو جائے۔ مثلاً ثمن ادا کرنے کی میعاد یا شرط خیار میں تو ہمارے امام اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فریقین کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہے۔ اور امام مالک و شافعی و زفر رحمہم اللہ کے نزدیک ان کے آپس میں قسم کھلانے کا حکم ہے۔ اور اگر دونوں اصل بیع ہی میں اختلاف اس طرح کریں کہ بیع واقع ہوئی بھی ہے یا نہیں۔ تو بالاتفاق ان کے آپس میں قسم کا حکم نہیں ہے۔ (ع۔م)۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے کہنے کے بعد فریقین نے قسم کھالی۔ کیا فریقین کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ اگر کسی ایک فریق نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر فریقین نے میعاد مقدار شرط خیار اور ثمن کے کھرے کھوٹے ہونے کے بارے میں اختلاف کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال۔ دلائل

قال والقول قول من ينكر الخيار والاجل مع يمينه لانهما يثبتان بعارض الشرط والقول لمنكر العوارض .قال فان هلك المبيع ثم اختلفا لم يتحالفا عند ا ابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ والقول قول المشترى وقال محمد يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وهو قول الشافعیؒ وعلى هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر على رده بعيب لهما ان كل واحد منهما يدعى غير العقد الذى يدعيه صاحبه والاخر ينكره وانه يفيد دفع زيادة الثمن يتحالفان كما اذا اختلفا فى جنس الثمن بعد هلاك السلعة ولابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ ان التحالف بعد القبض على خلاف القياس لما انه سلم للمشترى ما يدعيه وقد ورد الشرع به فى حال قيام السلعة والتحالف فيه يفضى الى الفسخ ولا كذالك بعدهلاكها لارتفاع العقد فلم يكن فى معناه ولانه لايبالى بالاختلاف فى السبب بعد حصول المقصود وانما يراعى من الفائدة مايوجبه العقد وفائدة دفع زيادة الثمن ليست من موجباته وهذا اذا كان الثمن دينا فان كان عينا يتحالفان لان المبيع فى احد الجانبين قائم فيوفر فائدة الفسخ ثم يرد مثل الهالك ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر طرفین نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو جو شخص خیار شرط اور میعاد کے مقرر ہونے سے انکار کرے گا اسی کا قول قسم کھالینے کے بعد قبول ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارضی شرط ہونے کے طور پر ہوا کرتی ہیں۔ اور اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو عوارض کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔ (ف یعنی بیع میں اصل تو یہ ہے کہ وہ ایجاب قبول پائے جانے کے بعد لازم ہو یعنی مبیع اور ثمن اس کے حقدار کو دیدینا واجب ہو جائے۔ لیکن اس اصل کے خلاف کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی اختیار کی شرط (خیار شرط) لگادی جاتی ہے۔ یا ثمن ادا کرنے کے لئے فوری نہیں بلکہ کوئی وقت مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ایسا کرنا خلاف اصل ہے اس لئے جو شخص اس کا دعویٰ کرلے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اپنے دعووں کو گواہوں کے ذریعہ ثابت کر دے۔ کہ یہ باتیں اصل کے خلاف یہاں پائی گئی ہیں۔ ورنہ جو شخص بھی ان خلاف اصل (عوارض) کا انکار کرے گا اسی

سے قسم لے کر اس کی بات قبول کرلی جائے گی۔

قال فان هلك الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کے ضائع ہو جانے کے بعد دونوں نے ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں کسی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مشتری ہی کی بات قبول کرلی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں گے تو وہ بیع فسخ کردی جائے گی۔ اور بیع جو ضائع ہوگئی ہو اس کی قیمت دلوائی جائے گی۔ یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ اسی طرح اگر وہ مبیع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی ہو یعنی کوئی دوسرا اس کا مالک ہو گیا ہو۔ یا وہ مبیع ایسی عیب دار ہوگئی ہو کہ اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور دونوں نے اسی کے ثمن کے بارے میں اختلاف کرلیا تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ لهما ان الخ ان دونوں یعنی امام محمد امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جو اس عقد کا مخالف ہے جس کا دوسرا شخص مدعی ہے اور اس کا مخالف شخص اس کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک شخص ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دوسرا انکار کرتا ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ مشتری پر ثمن کی جس زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے وہ نہ ہو سکے۔ جیسے کہ مبیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں دونوں نے اس طرح اختلاف کیا ہو کہ ثمن کی جنس کیا تھی۔

(ف یعنی ایک نے یوں کہا کہ ثمن میں درہم تھے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو دینار تھے تو ایسے موقع میں دونوں سے ہی قسم لے کر یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مشتری اس کی (بازاری) قیمت ادا کردے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب مشتری نے دعویٰ کیا ہو کہ اس کا ثمن ایک ہزار درہم تھا۔ اور بائع نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا ہو۔ تو یہ دونوں دو معاملات ہوگئے کیونکہ ایک ہزار سے معاملہ علیحدہ ہوا اور ڈیڑھ ہزار سے معاملہ دوسرا ہو گیا۔ گویا ثمن میں دونوں نے اختلاف کردیا ہے۔ اسی لئے دونوں سے قسم لی جائے گی تاکہ اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو مشتری کے ذمہ سے زیادتی دور ہو جائے۔ اور اگر دونوں نے ہی قسم کھالی تو مشتری کو اس مبیع کی پوری (بازاری) قیمت دینی پڑے تب بھی ثمن پر زیادتی دور ہو جائے گی۔ پس اسی فائدہ کے لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا مال پر قبضہ کرلینے کے بعد بھی دونوں سے قسم لینا قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ بائع نے تو مشتری کو وہ مال دیدیا ہے جس کا وہ مدعی ہے۔ لیکن شریعت میں اس طرح کی دو طرفہ قسم بھی پائی گئی ہے۔ اس لئے جس جگہ اس کا ثبوت ہوا ہے اسی جگہ پر وہ حکم جاری ہوگا۔ یعنی ایسے موقع میں قسم کھانے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ مال مبیع اپنی اصلی حالت پر موجود ہو۔ ایسی حالت میں دونوں سے قسم لینے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بیع فسخ کردی جائے۔ یعنی دونوں ہی اپنا اپنا مال واپس لے لیں۔ مگر جب کہ مبیع موجود نہ ہو بلکہ ضائع ہوگئی ہو تو اس میں ایسی واپسی کا موقع نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مبیع کے ضائع ہوتے ہی وہ عقد ختم ہو جاتا ہے۔ اس طرح بیع کا جو محل تھا وہ ہی باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ موقع وہ نہیں رہا جس میں شریعت کا حکم پایا گیا ہے۔ (اور تمہارا یہ دعویٰ کہ عقد بیع مختلف ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے)۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے مختلف ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ (اور تم نے دونوں کو قسم کھلانے کا جو فائدہ بیان کیا ہے اس کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔ بلکہ اسی فائدہ کا اعتبار ہوگا جو تقاضائے عقد سے واجب ہوا ہو۔

یعنی جس کے بغیر عقد ثابت اور واجب نہ ہو۔ اور یہ فائدہ کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن میں زیادتی لازم نہ آئے تو یہ بات تقاضائے عقد کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس بناء پر ہے کہ بائع نے قسم کھانے سے انکار کردیا ہے۔ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس میں ثمن ایسی چیز ہو جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی طرح ذمہ میں ثابت ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر وہ ثمن دین نہ ہو بلکہ عین ہو یعنی بیع کے دونوں عوض مال عین ہوں۔ اس میں ایک جانب کا مال ضائع ہو جانے کے بعد اگر دونوں نے اختلاف کرلیا تو

بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف کا مال اگرچہ ضائع ہوا ہے مگر دوسری طرف کا مال موجود ہے۔ اس وجہ سے اصل معاملہ یعنی عقد بیع باقی رہ گیا۔ ختم نہ ہوا۔ اس طرح فسخ کا فائدہ ظاہر ہوا۔ یعنی جو مال مبیع باقی ہے وہ واپس کر دی جائے گی۔ اور جو ضائع ہو گئی ہے اس کی مثل واپس کرنی ہو گی جب کہ وہ چیز مثلی ہو۔ اور اگر مثل نہ ہو گی تو اس کی قیمت واپس کرنی ہو گی۔

توضیح:۔ اگر بائع و مشتری دونوں ہی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر مبیع کے ضائع ہونے کے بعد دونوں نے مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف کیا۔ یا بیع یا ہبہ کرنے یا عیب آ جانے کی وجہ سے مبیع واپس کئے جانے کا لائق باقی نہ رہی ہو۔ یا ثمن دین ہو یا عین ہو۔ ان مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان هلك احد العبدين ثم اختلفا فى الثمن لم يتحالفا عند ابى حنيفةؒ الا ان يرضى البائع ان يترك حصته الهالك وفى الجامع الصغير القول قول المشترى مع يمينه عند ابى حنيفةؒ الا ان يشاء البائع ان يأخذ العبد الحى ولا شئى له من قيمة الهالك وقال ابويوسفؒ يتحالفان فى الحى ويفسخ العقد فى الحى والقول قول المشترى فى قيمة الهالك وقال محمدؒ يتحالفان عليهما ويرد الحى وقيمة الهالك لان هلاك كل السلعة لايمنع التحالف عنده فهلاك البعض اولى ولابى يوسفؒ امتناع التحالف للهلاك فيقتدر بقدره ولابى حنيفةؒ ان التحالف على خلاف القياس فى حال قيام السلعة وهى اسم لجميع اجزائها فلاتبقى السلعة بفوات بعضها ولانه لايمكن التحالف فى القائم الاعلى اعتبار حصته من الثمن فلابد من القسمة على القيمة وهو تعرف بالحرز والظن فيوّدى الى التحالف مع الجهل وذالك لايجوز الاان يرضى البائع ان يترك حصة الهالك اصلا لانه حينئذ يكون الثمن كله بمقابلة القائم ويخرج الهالك عن العقد فيتحالفان وهذا تخريج بعض المشائخ ويصرف الاستثناء عندهم الى التحالف كما ذكرنا وقالوا ان المراد من قوله فى الجامع الصغير يأخذ الحىء ولا شئى له معناه لايأخذ من ثمن الهالك شيئا اصلا وقال بعض المشائخ يأخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشترى وانما لا يأخذ الزيادة وعلى قول هؤلاء ينصرف الاستثناء الى يمين المشترى لا الى التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشترى فقد صدقه فلا يحلف المشترى ثم تفسير التحالف على قول محمدؒ ما بيناه فى القائم واذا حلف ولم يتفقا على شئى فادعى احدهما الفسخ او كلاهما يفسخ العقد بينهما ويأمر القاضى المشترى برد الباقى وقيمة الهالك واختلفوا فى تفسيره على قول ابى يوسفؒ والصحيح انه يحلف المشترى بالله مااشتريتهما بما يدعيه البائع فان نكل لزمه دعوى البائع وان حلف يحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذى يدعيه المشترى فان نكل لزمه دعوى المشترى وان حلف يفسخان البيع فى القائم ويسقط حصته من الثمن ويلزم المشترى حصة الهالك ويعتبر قيمتها فى الانقسام يوم القبض وان اختلفا فى قيمة الهالك يوم القبض فالقول قول البائع وايهما اقام البينة يقبل بينته وان اقاماها فبينة البائع اولى وهو قياس ما ذكر فى بيوع الاصل اشترى عبدين وقبضهما ثم رد احدهما بالعيب وهلك الاخر عنده يجب عليه ثمن ما هلك عنده ويسقط عنه ثمن ما رده وينقسم الثمن على قيمتهما فان اختلفا فى قيمة الهالك فالقول قول البائع لان الثمن قد وجب با تفاقهما ثم المشترى يدعى زيادة السقوط بنقصان قيمة الهالك والبائع ينكره والقول للمنكر وان اقاما البينة فبينة البائع اولى لانها اكثر اثباتا ظاهرا لاثباتها الزيادة فى قيمة الهالك وهذا الفقة وهو ان فى الايمان يعتبر الحقيقة لانها تتوجه على احد

العاقدين وهما يعرفان حقيقة الحال فبنى الامر عليها والبائع منكر حقيقة فلهذا كان القول قوله وفي البينات يعتبر الظاهر لان الشاهدين لا يعلمان حقيقة الحال فاعتبر الظاهر في حقهما والبائع مدع ظاهرا فلهذا تقبل بينته ايضا وتترجح بالزيادة الظاهرة على ما مر وهذا يبين لك معنى ما ذكرناه من قول ابي يوسفؒ.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور ان میں سے ایک کسی طرح ضائع ہو گیا۔ اس کے بعد بائع و مشتری کے درمیان اس باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے مشترکہ قسم نہیں لی جائے گی مگر اس صورت میں لی جائے گی جب کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ ضائع شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا۔ (ف۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کے حصہ کا دعویٰ بالکل نہیں کرے گا۔ یہ قدوری کی عبارت ہے) **وفي الجامع الصغير** الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم کھالینے سے مشتری کا قول قبول ہوگا۔ البتہ اس صورت میں کہ اگر بائع خود ہی زندہ غلام کو واپس لینے پر راضی ہو جائے۔ اور جو غلام مر گیا ہے اس کی قیمت اسے کچھ نہ ملے گی۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ زندہ غلام کے بارے میں دونوں قسم کھائیں۔ اور زندہ غلام کا جو عقد بیع ہوا ہے وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ اور جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی قیمت طے کرنے کے بارے میں مشتری کا قول قبول ہوگا۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کی تعیین اور اندازہ میں مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غلام جو زندہ ہو یا ہلاک ہو گیا ہو دونوں سے متعلق دونوں فریق سے قسم لی جائے گی۔ پھر مشتری اس غلام کو واپس کر دے گا جو زندہ باقی ہے اور جو ہلاک ہو گیا ہے اس کی بازاری قیمت واپس کر دے گا۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ کل مبیع ہلاک ہو گئی ہو اس کے بارے میں بھی باہمی قسم کھانے میں ممانعت نہیں ہے تو مبیع میں سے کچھ حصہ ضائع ہونے سے ہی قسم کھانے میں بدرجہ اولیٰ کوئی ممانعت نہ ہوگی۔ (ف۔ اب اگر باہمی قسم کھاتے وقت فریقین میں سے جس کسی نے بھی قسم سے انکار کر دیا تو اس پر دوسرے شخص کا دعویٰ ثابت ہوا۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو اس زندہ غلام اور جو ہلاک ہو چکا ہے ان کی (بازاری) قیمت واپس کر کے اگر پہلے ان کی رقم (ثمن) ادا کر چکا ہو تو وہ واپس مانگ لے گا۔

ولابي يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں سے قسم لینے کو منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مبیع ضائع ہو چکی ہے۔ لہٰذا جتنی مبیع ضائع ہوئی ہے صرف اتنی ہی بیع کے بارے میں قسم ممنوع ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دو طرح کی ہے۔ ایک تو یہ کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد خلاف قیاس قسم لینا جو دلیل نص سے ثابت ہے وہ اس حالت میں ہے کہ جب مبیع اپنی اصل حالت میں موجود ہو۔ اور مبیع چونکہ اس کے پورے اجزاء کا نام ہے یعنی اس کے صرف کسی خاص حصہ کو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اس بناء پر ضائع ہونے سے مبیع کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے در حقیقت وہ حصہ اب مبیع نہیں ہے۔ (ف لہٰذا جس جگہ پر نص وارد ہوئی ہے اب وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی ہے۔ اور چونکہ ایسے مسئلہ میں قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی قیاس سے کام نہیں لیا جائے گا۔ لہٰذا دو طرفہ قسم نہیں لی جائے گی۔ **ولانها لايمكن** الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ غلام میں صرف اسی صورت میں قسم لینا ممکن ہوگا جب کہ مجموعی ثمن میں سے اس غلام کا حصہ تعین کر لیا جائے اس لئے دونوں غلاموں کی (بازاری مجموعی قیمت پر تعین ثمن کا حصہ تقسیم کر دیا جائے)۔ حالانکہ قیمت کا معلوم ہونا تو صرف تخمینہ اور اندازہ سے ہی ہوتا ہے۔ یعنی بالکل یقینی طور پر وہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوگا کہ ثمن کا حصہ مجہول ہونے کے باوجود دو طرفہ قسم کھالی جائے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

الاان یرضیٰ الخ البتہ اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے حصہ کی قیمت کو بالکل چھوڑ دے یعنی اصل قیمت سے ہی اسے علیحدہ کر دے۔ تو اس وقت ثمن معلوم کے ساتھ دو طرفہ قسم ممکن ہے۔ کیونکہ ایسی صورت

میں جو قیمت پہلے طے ہو چکی ہے وہ پوری کی پوری اسی موجود غلام کے مقابلہ میں ہو جائے گی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ صرف اسی ایک غلام کی بات ہوئی تھی۔ اور جو غلام مر چکا ہے اس کے متعلق کوئی بات ہی نہیں ہوئی تھی اور یعنی وہ عقد سے خارج تھا پس اسی صورت میں دونوں باہمی قسم کھا سکتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول "الا ان یشاء البائع" میں جو استثناء مذکور ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ باہمی قسم سے ہی استثناء ہے یعنی دو طرفہ قسم نہیں ہو سکتی ہے سوائے اس صورت کے کہ اس میں قسم ہو سکتی ہے۔ اور دوم یہ کہ مشتری کی قسم سے استثناء ہے یعنی ہر صورت میں مشتری کا قول قسم کے بعد ہی قبول ہوگا مگر اس صورت میں دو طرفہ قسم لی جائے گی کہ جو غلام مر چکا ہے بائع کی قیمت سے پورے طور سے دست بردار ہو جائے۔ یعنی دو غلام کا خیال ذہن سے نکال کر صرف موجودہ غلام کی قیمت کا اعتبار کرے۔ اس جگہ مصنفؒ نے پہلی صورت کے متعلق تفصیل بیان کی ہے۔ یعنی دو طرفہ قسم نہ ہوگی مگر اس صورت میں جب کہ بائع اس بات کو اختیار کرے کہ ضائع شدہ غلام کی نہ بات ہوئی تھی اور نہ اس سے متعلق کوئی ثمن طے ہوا تھا۔

وھٰذا تخریج الخ یہ تفصیل بعض مشائخ کی تخریج و تحقیق ہے ان کے نزدیک استثناء مذکور کا تعلق باہمی قسم سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور یہ مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے کہ صرف زندہ غلام کو لے لے اور اس کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو غلام ضائع ہو گیا ہے اس کے ثمن کے حصہ میں سے کچھ بھی نہیں پائے گا۔ اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جو غلام ضائع ہو چکا ہے اس کے ثمن میں سے بائع صرف اتنا ہی پائے گا جس کا کہ مشتری نے خود ہی اقرار کر لیا ہو۔ اور اس سے زیادہ کا جو کچھ بائع کا دعویٰ ہوگا اسے وہ نہیں لے سکتا ہے۔ اور ان مشائخ کے قول کے مطابق مذکورہ استثناء کا تعلق مشتری کے قول سے ہوتا ہے اور باہمی قسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول کے مطابق ثمن لے لیا تو خود ہی اس نے اس مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کر دی اب مزید مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی اور اس کی ضرورت بھی نہ رہی۔

(پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے ثمن کے بارے میں مشتری کے اپنے دعویٰ سے زیادہ بائع کو دعویٰ نہ ہو یعنی مشتری کے ہی قول کی تصدیق ہو۔ لیکن وہ غلام کے ثمن میں مشتری کے قول کے مقابلہ میں بائع کو زیادتی کا دعویٰ ہو تو ان کے درمیان باہم قسم لی جائے گی)۔ پھر امام محمدؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم کی تفسیر وہی ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس لئے موجودہ غلام میں بھی اسی طرح ان دونوں کے درمیان باہمی قسم لی جائے گی۔ اور جب ان دونوں فریق یعنی بائع و مشتری نے باہم قسم بھی کھالی اور کسی طرح بھی دونوں مقدار ثمن کے بارے میں متفق نہ ہو سکے اور دونوں نے یا ان میں سے کسی ایک نے اس معاملہ بیع کے فسخ کرنے کی قاضی کے پاس درخواست کی ان کے درمیان اب جس حد تک بھی معاملہ باقی رہ گیا ہے قاضی اسے فسخ کر دے گا۔ اور مشتری کو وہ حکم دے گا جو غلام زندہ رہ گیا ہے اسے اور جو ضائع ہو چکا ہے اس کی قیمت تم اپنے ہی قول کے مطابق اس بائع کو واپس کر دو۔ یہ پوری تفصیل امام محمدؒ کے قول کی بناء پر ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم لینے کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ یعنی ان کے کئی اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح سے قسم دلائی جائے کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے۔ اس کے بعد اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائے گی کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں بیچا ہے جس کا مشتری دعویٰ کر رہا ہے۔ پس اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھالی تو جو غلام موجود ہے اس کی بیع و شراء کو دونوں فریق فسخ کر دیں۔ اور اس کے حصہ کا جو (ثمن) عوض ہوگا وہ مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور جو غلام ضائع ہو چکا ہے صرف اسی کا حصہ مشتری کے ذمہ لازم آئے گا۔ اور ان

کے عوض (ثمن) کو طے کرنے کے لئے دونوں کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جو ان پر قبضہ کے دن تھی تو اس میں بائع کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اور دونوں میں سے جس کسی نے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو اسی کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو بائع کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی۔ یعنی بائع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور یہ تفصیل امام ابو یوسفؒ کے قول کی اس مسئلہ پر قیاس کے مطابق ہے جو مبسوط کی کتاب البیوع میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر دونوں میں سے ایک کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور دوسرا اسی کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو اس ہلاک شدہ غلام کا جو عوض (ثمن) ہوگا وہ اس مشتری پر لازم ہوگا۔ اور جس غلام کو واپس کر دیا ہے اس کے حصہ کا جو طے شدہ ثمن ہوگا وہ اس مشتری کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اور ان دونوں غلاموں کا طے شدہ عوض (ثمن) ان دونوں غلاموں کی اس بازاری قیمت کے مطابق لگایا جائے گا جو ان دونوں پر قبضہ کے دن تھی۔

اب اگر اس ہلاک شدہ غلام کی بازاری قیمت کے بارے میں دونوں فریق (متبایعان) اختلاف کرنے لگیں۔ یعنی مشتری اس آخری دن کی قیمت کم بتلائے مثلاً پندرہ سو۔ (اور بائع زائد مثلاً دو ہزار بتلائے) تو بائع کے قول کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ثمن یعنی طے شدہ قیمت تو ظاہر ہے کہ ان دونوں کی اتفاق رائے سے ہی طے ہوئی ہے۔ لیکن مشتری اب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی بازاری قیمت قبضہ کے وقت جتنی تھی اس حساب سے طے شدہ قیمت سے کچھ مزید کم ہونا چاہئے۔ لیکن بائع اس کی بات قبول کرنے سے انکار کرتا ہے یعنی مزید کم کرنے کے لئے راضی نہیں ہے۔ تو قاعدہ کے مطابق اسی شخص کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ یہاں پر بائع ہے)۔ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعووں کے مطابق گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو بائع کے گواہ کو قبولیت میں ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بظاہر زیادہ قیمت ثابت کی جارہی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتے ہیں۔ اس جگہ ایک فقہی نکتہ کی بات یہ ہے کہ قسم کے کھانے کی صورتوں میں حقیقت حال تک پہنچنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ قسم تو فریقین میں سے کسی ایک سے ہی تعلق رکھتی ہے۔ اور دونوں اصل حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ معاملہ کی اصل حقیقت کیا ہے۔ لہٰذا اس جگہ بھی قسم کے معاملہ کا حقیقت حال سے تعلق ہوا اور حقیقت میں بائع ہی منکر ہے۔ اسی لئے قسم کھانے کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔

لیکن گواہوں کے پیش کرنے اور گواہوں کے دینے میں حقیقت حال کا نہیں بلکہ ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ (کہ گواہوں نے جیسا دیکھا یا سنا کہدیا) اور حقیقت حال کی خبر نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے گواہوں کے حق کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔ اور بظاہر بائع ہی مدعی ہے اس لئے اس کے گواہ بھی مقبول ہوتے ہیں اور مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس مدعی علیہ کے گواہوں کے ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ گواہ بائع کے لئے زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے امام ابو یوسفؒ کے قول کے وہ معنی ہمیں معلوم ہو جاتے ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کر دیئے ہیں۔ ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل بات تو یہی ہے کہ منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ مگر مبسوط کے مسئلہ میں جب بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کرنا کہا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی بائع منکر ہے۔ اس لئے یہ واجب ہوا کہ مشتری کے گواہ مقبول ہوں۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ نے گواہوں میں سے بھی بائع کے گواہوں کو ترجیح دی۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے بھی اس کا بھید یہ بیان کیا ہے کہ بائع ایک اعتبار سے منکر تو دوسرے اعتبار سے وہ مدعی بھی ہے۔ چونکہ خود عاقد ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت حال بھی جاننے والا ہے اسی لئے وہ منکر ہوا اور قسم کھانے سے جو انکار کرتا ہے اس کا قول قبول ہوا۔

کیونکہ قسم تو حقیقت اور اصلیت کے جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اور بائع چونکہ حقیقت حال سے واقف ہے اسی لئے اس نے ثمن میں سے زیادہ حصہ کے ساقط ہونے سے انکار کر دیا ہے اسی لئے قسم کے بعد اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور گواہی کے اعتبار سے بائع مدعی ہے اس وجہ سے کہ مشتری تھوڑا ثمن دینا چاہتا ہے۔ لیکن بائع تو اس سے زیادہ (یا زیادہ سے زیادہ) کا مطالبہ کرنا چاہتا ہے۔ اب

جب کہ ان دونوں متبایعین نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے تو بائع کے ہی گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ وہی زیادہ سے زیادہ ثمن کا مدعی ہوتا ہے۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ گواہی تو ظاہر حال کے اعتبار سے ہوا کرتی ہے لہٰذا جب بائع ظاہر حال کے اعتبار سے مدعی ثابت ہوا تو اسی کے گواہ بھی قبول ہوں گے۔ اسی لئے بائع کا ہی قول قبول ہوگا قسم کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ قسم کا تعلق حقیقت حال سے ہوتا ہے۔ اور گواہ بھی بائع کے ہی قبول ہوں گے ظاہر حال کے اس اعتبار سے کہ وہ مدعی ہے۔ اس تفصیل پر امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد ہے۔ جیسا کہ مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور مبسوط کے مسئلہ پر ہی اس مسئلہ کو بھی قیاس کرو جو یہاں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور کسی طرح ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا پھر باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں متبایعین کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو کیا فریقین سے مشترکہ قسم لی جائے گی، یا کسی ایک سے اور کس سے اور قیمت لازم ہونے کی صورت میں کس دن کی قیمت کا اور کس طرح اعتبار کیا جائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية وقبضها ثم تقايلا ثم اختلفا فى الثمن فانهما يتحالفان ويعود البيع الاول ونحن ما اثبتنا التحالف فيه بالنص لانه ورد فى البيع المطلق والاقالة فسخ فى حق المتعاقدين وانما اثبتناه بالقياس لان المسئلة مفروضة قبل القبض والقياس يوافقه على مامر ولهذا نقيس الاجارة على البيع قبل القبض والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلكه فى يد البائع غير المشترى ولو قبض البائع المبيع بعد الاقالة فلا تحالف عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا.

ترجمہ:۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کی متعینہ قیمت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے ایک ساتھ قسم لی جائے گی۔ اور پھر قسم کے بعد اقالہ ختم ہو کر پہلی ہی بیع لوٹ آئے گی۔ ہم نے ان دونوں کے درمیان باہمی قسم کھلانے کو کسی نص کے ذریعہ ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ نص سے قسم کھلانے کا ثبوت تو مطلق بیع کی صورت میں ہے۔ جب کہ اقالہ تو ان دونوں عاقدین کے حق میں فسخ کرنے کا حکم رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مطلق بیع میں نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ ہم نے قیاس کے ذریعہ سے اقالہ میں باہمی قسم کھانے کو ثابت کیا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ تو ایسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ بائع نے اقالہ کے بعد اس وقت بیع پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اور قبضہ سے پہلے باہمی قسم سے ہونا تو قیاس کے مطابق ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ہم قبضہ سے پہلے اجارہ کو بیع کے معاملہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اور وارث کو اصل عاقد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور اس صورت میں جب کہ مشتری کے علاوہ کسی نے بھی مال بیع کو بائع کے قبضہ میں ضائع کر دیا ہو۔ تو اس کی قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں۔

(ف۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ باندی کے اقالہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے باہمی قسم کے ہونے کے حکم کی روایت کی ہے۔ جس میں امام ابو حنیفہؒ نے اقالہ کی صورت میں بھی باہمی قسم کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ نے ابھی اوپر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ حدیث میں جس جس جگہ بھی قسم کھانے کا حکم آیا ہے وہیں اس حکم کو خاص اسی جگہ کے لئے مخصوص رکھا جاتا ہے۔ اسے دوسری کسی صورت پر قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ حالانکہ نص حدیث میں باہمی قسم کا حکم بیع مطلق کے بارے میں منقول ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ نے اس حکم کو اس جگہ کس طرح جاری کر دیا

ہے۔ کیونکہ وہ تو اس حکم کو خلاف قیاس کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس وقت خلاف قیاس کہتے ہیں جب کہ قبضہ کر لینے کے بعد ایک دوسرے سے قسم لی جائے۔ جیسا کہ صریح حدیث میں موجود ہے۔ اس لئے اس کا خلاف قیاس ہونا اس کی اپنی ہی جگہ پر موقوف رہے گا۔ لیکن قبضہ سے پہلے اسے خلاف قیاس نہیں کہا جائے گا۔ یہاں پر اقالہ کی صورت میں یہی ہوا ہے۔ کہ بائع نے ابھی تک بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ دونوں متبایعین کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ لہٰذا قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ فریقین آپس میں قسم کھالیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت نص حدیث سے نہیں ہے بلکہ قیاس سے ہی اس کا ثبوت ہے۔ اسی لئے ایک مثالی صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر زید نے بکر سے اس کا مکان کرایہ پر لیا۔ اور ابھی تک اس مکان میں رہائش اختیار نہیں کی تھی کہ ان دونوں کے درمیان اس کے کرایہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ اس صورت میں بھی قبضہ سے پہلے اختلاف پیدا ہو گیا۔ لہٰذا معاملہ بیع کی طرح اس کرایہ کے مسئلہ میں دونوں ہی قسمیں کھائیں گے۔ اسی طرح اگر زید و بکر نے آپس میں کسی چیز کی خرید و فروخت کا معاملہ کیا اور قبضہ کرنے سے پہلے دونوں ہی مر گئے۔ اس کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اس چیز کے ثمن یعنی عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔

تو چونکہ ان لوگوں میں بھی اپنے اپنے مال پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو گیا ہے۔ اس لئے ان کے اصلی معاملہ کرنے والوں (عاقدین) پر قیاس کرتے ہوئے ہم یہ کہینگے کہ دونوں ہی قسمیں کھالیں۔ پھر اس معاملہ کو ختم کر دیں۔ اسی طرح اگر زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اور زید کے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک تیسرے شخص مثلاً خالد نے اس گھوڑے کو مار ڈالا اور اس کے تاوان کی قیمت ادا کر دی تو اس وقت یہی قیمت اس گھوڑے کی جان کی قائم مقام سمجھی جائے گی۔ اب اگر قبضہ سے پہلے زید اور بکر کے درمیان اس کے عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو جس طرح گھوڑے کے زندہ رہتے ہوئے دونوں سے ہی قسم کھلائی جاتی اسی طرح اب بھی اس کی قیمت وصول کر لینے کے بعد بھی دونوں سے ہی اس قسمیں کھانے کو کہا جائے گا۔ پس اس صورت میں بھی ہم نے اس قیمت اور عوض کو اصل زندہ گھوڑے پر قیاس کیا۔ الحاصل قبضہ سے پہلے ہمارے نزدیک فریقین کے درمیان قسموں کے کھلانے کا حکم عمل جاری ہوتا ہے اور اسے قیاس کے مطابق ہی کہا جاتا ہے۔ البتہ عوض پر قبضہ کر لینے کے بعد یہ بات خلاف قیاس سمجھی جاتی ہے کہ ان کے درمیان اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں بھی آپس میں قسم کھانے کو کہا جائے۔ لیکن حدیث میں چونکہ صراحۃً قسم کھلانے کا حکم مذکور ہے پس عام سی بیع یعنی بیع مطلق میں جب کہ وہ مبیع موجود ہو اور باقی ہو تو قسم کھلانے کا حکم موجود ہے۔ پس جس صورت میں کہ بیع مطلق ہو اور مبیع بھی موجود ہو تو قسم کھلانے کی تصریح موجود ہونے کی وجہ سے قسم کھلانے کا عمل جاری ہوگا۔ اور دوسری صورتوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ البتہ صرف قبضہ کر لینے سے پہلے تک آپس میں قسم کھلانے کا حکم قیاس کے موافق ہے۔ جیسا کہ اقالہ کے مذکورہ مسئلہ میں دونوں کے درمیان قبضہ سے پہلے تحالف کا حکم جاری ہوا۔

ولو قبض البائع الخ اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا اس صورت میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ امام محمدؒ تو امام شافعیؒ وغیرہ کی طرح مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی قسم کھلانے والی حدیث کو معلول کہتے ہیں۔ (ف یعنی اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد ان دونوں کے درمیان اس شئی کے عوض اور ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک قسم کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہوگی کہ نص حدیث تو مطلق بیع کے بارے میں پائی گئی ہے چونکہ موجودہ مسئلہ اقالہ کا ہے۔ اس بناء پر یہ صورت حدیث کی نہیں ہوئی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشکل ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ بھی تو ان دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان بیع کا ہی حکم ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تحالف کی حدیث خلاف قیاس نہیں ہے۔ بلکہ مفید ہے۔ اس لئے اسے نص پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرلیا۔اس کے بعد ان کے درمیان بیع کا اقالہ ہوگیا پھر ان کے درمیان اس کی قیمت اور رقم کے بارے میں اختلاف ہوگیا۔قبضہ سے پہلے یا بعد میں اختلاف کا نتیجہ۔اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کرلیا پھر اس کے عوض کے سلسلہ میں فریقین میں اختلاف ہوگیا۔تفصیل مسائل۔اختلاف ائمہ۔حکم۔دلائل

قال ومن اسلم عشرة دراهم فی کر حنطة ثم تقایلا ثم اختلفا فی الثمن فالقول قول المسلم الیه ولا یعود السلم لان الاقالة فی باب السلم لاتحتمل النقض لانه اسقاط فلا یعود السلم بخلاف الاقالة فی البیع الا یری ان رأس مال السلم لو کان عرضا فرده بالعیب وهلك قبل التسلیم الی رب السلم لا یعود السلم ولو کان ذالك فی بیع العین یعود البیع دل علی الفرق بینهما.قال واذا اختلف الزوجان فی المهر فادعی الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجننی بالفین فایهما اقام البینة تقبل بینته لانه نور دعواه بالحجة فان اقام البینة فالبینه بینة المرأة لانها تثبت الزیادة معناه اذا کان مهر مثلها أقل مما ادعته وان لم تکن لهما بینة تحالف عند ابی حنیفةؒ ولایفسخ النکاح لان اثر التحالف فی انعدام التسمیة وانه لایخل بصحة النکاح لان المهر تابع فیه بخلاف البیع لان عدم التسمیة یفسد علی مامر فیفسخ ولکن یحکم مهر المثل فان کان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضی بما قال الزوج لان الظاهر شاهد له وان کان مثل ما ادعته المرأة او اکثر قضی بما ادعته المرأة وان کان مهر المثل اکثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضی لها بمهر المثل لانهما لما تحالفا لم یثبت الزیادة علی مهر المثل ولا الحط عنه قال ذکر التحالف اولا ثم التحکیم وهذا قول الکرخیؒ لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمیة وسقوط اعتبارها بالتحالف فلهذا یقدم فی الوجود کلها ویبدأ بیمین الزوج عند ابی حنیفةؒ ومحمد تعجیلا لفائدة النکول کما فی المشتری وتخریج الرازی بخلافه وقد استقصیناه فی النکاح وذکرنا خلاف ابی یوسفؒ فلا نعیده ولو ادعی الزوج النکاح علی هذا العبد والمرأة تدعیه علی هذه الجاریة فهو کالمسألة المتقدمة الا ان قیمة الجاریة اذا کانت مثل مهر المثل یکون لها قیمتها دون عینها لان تملکها لا یکون الا بالتراضی ولم یوجد فوجبت القیمة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے اقالہ سلم اور اقالہ بیع کے حکم میں فرق کو ظاہر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک کُرد گیہوں کی بیع سلم میں دس درہم دئے پھر دونوں نے اس سلم کا اقالہ کرلیا۔اس کے بعد راس المال (کل پونجی) کی تعین میں دونوں کا اختلاف ہوگیا تو مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا۔اور بیع سلم عود نہیں کرے گی۔لان الاقالة الخ کیونکہ سلم کے معاملہ میں اقالہ ہونے سے یہ سلم ختم نہیں ہوسکتا ہے۔کیونکہ اس مسئلہ میں اقالہ کرنا اسقاط کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔یعنی اس کام کے لئے جو رقم دی گئی ہے جسے مال مسلم فیہ کہا جاتا ہے ابھی تک قرض ہی کے حکم میں ہے اسے ختم کردیا ہے اس لئے سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔بخلاف ایسے اقالہ کے جو بیع مطلق میں واقع ہوا ہو کیونکہ اس مسئلہ میں بیع عین ہوتی ہے اور دین نہیں ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اگر سلم کا راس المال کسی ایسے مال اور اسباب کو بنایا گیا ہو کہ اس کو عیب کی وجہ سے اس پر قبضہ پالینے کے باوجود واپس کیا گیا ہو لیکن رب السلم کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی مسلم الیہ کے قبضہ میں ضائع ہوگیا ہو تو سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔اس کے برخلاف اگر ایسا ہی معاملہ بیع عین میں ہوتا ہے تو بیع کا حکم دوبارہ لوٹ آتا ہے۔الحاصل دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی یہی دلیل

بیان کی گئی ہے۔(ف۔یعنی بیع سلم اور بیع عین میں یہی فرق ہوا)۔

قال و اذا اختلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان مہر کی مقدار کے بارے میں اس طرح اختلاف ہوا کہ مثلاً شوہر نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔اور اس عورت نے دعویٰ کیا کہ دو ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔پس ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے گا اسی کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو دلیل سے مدلل کرلیا ہے۔وان اقاما الخ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔کیونکہ اس کے گواہوں سے بجائے ایک ہزار کے دو ہزار یعنی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ سے کم ہو۔وان لم تکن لھما الخ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بھی کوئی گواہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے گی۔اور ان کا نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔کیونکہ ان دونوں سے قسم لینے کا صرف یہ اثر ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔اور مہر کا تذکرہ نہ ہونے سے نکاح ہونے کے بارے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے۔کیونکہ نکاح کے معاملہ میں مہر تابع نکاح ہوتا ہے۔بخلاف بیع کے کہ اس میں عوض اور ثمن کا تذکرہ نہ ہونے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔جیسا کہ کتاب البیوع میں یہ مسئلہ بیان کیا جاچکا ہے۔لہٰذا عوض کے بارے میں دونوں سے قسم لئے جانے کے بعد لامحالہ وہ بیع فسخ کردی جائے گی۔(ف۔لیکن مہر کے لئے دو طرفہ قسم لینے کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔جب کہ نکاح میں بیان مہر کے بغیر بھی نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔اسی لئے اس نکاح کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولکن یحکم الخ لیکن اس کے مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔اس طرح سے کہ اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے بھی کم ہو تو اس شوہر نے جتنے مہر کا اقرار کیا ہے اتنا ہی مہر ہونے کا حکم دیا جائے گا۔کیونکہ بظاہر وہ شوہر کے دعویٰ پر گواہ ہے۔اس صورت میں جب کہ دونوں کے پاس گواہ بھی نہ ہوں اور دونوں نے ہی قسم بھی کھالی ہو تو اس صورت میں کسی کا بھی دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔لیکن جس کا دعویٰ بھی مہر مثل کے قریب ہوگا اس کا قول قبول ہونا چاہیے۔اسی لئے اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہو یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔کیونکہ اس شوہر کا ہی قول ظاہر ہے۔اور اگر عورت کا مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر نے جتنے کا اقرار کیا ہے اسی کا فیصلہ سنایا جائے گا۔کیونکہ ظاہر حال اسی کا گواہ ہے۔اس صورت میں کہ دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ بھی نہیں ہے اور دونوں ہی نے قسم بھی کھائی ہے اس لئے کسی کا بھی اپنا دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔پھر بھی مہر المثل کے قریب قریب جس کسی کا بھی قول ہو اسی کو قبول کرلینا چاہئے۔

اور اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر کا ہی قول قبول ہوگا۔کیونکہ اسی کا قول ظاہر ہے۔اور اگر عورت کا مہر المثل بھی اس کے دعویٰ کے برابر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو عورت نے جتنا دعویٰ کیا ہے اتنا ہی کا فیصلہ کیا جائے گا۔کیونکہ اگر مہر المثل دعویٰ سے زیادہ ہو تو اس عورت کے دعویٰ مہر سے خود ظاہر ہوا کہ وہ اتنا (کم ہی مہر) لینے پر پہلے سے راضی ہوجاتی ہے اور اگر مہر المثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے دعویٰ سے زیادہ مگر عورت کے دعویٰ پر سے کم ہو تو اس کے لئے اسی مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔کیونکہ فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائی ہے۔اس لئے مہر المثل سے زیادہ یا اس سے کم کچھ بھی ثابت نہیں ہوسکا اسی لئے مہر المثل ہی کا حکم ہوگا۔مصنف ہدایہؒ نے ذکر کیا ہے کہ پہلے دونوں مل کر اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھالیں اس کے بعد مہر المثل کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے (یعنی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔یہی قول امام کرخیؒ کا بھی ہے۔کیونکہ ایک بار مہر متعین ہوجانے کے بعد پھر مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اسی لئے ایسی صورت میں متعین شدہ مہر کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔اور اس کا اعتبار اسی وقت ختم ہوتا ہے جب کہ دونوں قسم کھالیں۔کیونکہ بہر حال دونوں کی کھائی ہوئی قسم کو سب پر

مقدم رکھا جائے گا۔ یعنی خواہ مہر المثل کم ہو یا زیادہ ہو یا درمیانہ ہو تو تینوں ہی صورتوں میں پہلے دونوں سے ان کے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم لی جائے گی اس کے بعد ہی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم لیتے وقت شوہر سے ابتداء کی جائے گی تا کہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو فی الفور یعنی کسی تاخیر کے بغیر ہی اس کا فائدہ ظاہر بھی ہو جائے۔ جیسے کہ بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے ہی قسم لی جاتی ہے۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنے استاد یعنی شیخ کرخیؒ کے خلاف اپنی رائے قائم کی ہے۔ یہ بات ہم نے تفصیل کے ساتھ باب نکاح میں بیان کردی ہے۔ وہیں امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا بھی ذکر کردیا ہے۔ اسی لئے اب ہم دوبارہ اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ امام رازیؒ کے نزدیک جب مہر المثل شوہر کے اقرار کے موافق یا اس سے کم ہو تو دو طرفہ قسم لئے بغیر صرف شوہر کے قسم سے ہی اس کا قول قبول کرلیا جائے گا۔ اور اگر عورت کے دعویٰ کی مقدار کے موافق ہو یا زیادہ ہو تو دو طرفہ قسم لئے بغیر صرف عورت ہی کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔ اور اگر مہر المثل دونوں کے دعووں کے درمیان ہو البتہ دو طرفہ قسم لے کر مہر المثل دینے کا حکم ہوگا۔ یہی قول اصح ہے۔ ک۔ ولو ادّعیٰ الزوج الخ اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ بوقت نکاح مہر میں اس غلام کو بیان کیا گیا تھا۔ لیکن عورت نے دعویٰ کیا کہ اس غلام کی بجائے اس باندی کو مہر میں مقرر کیا گیا تھا۔ تو اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کے بیان کردہ مسئلہ کے موافق ہوگا۔ لیکن اس میں اتنا فرق ہوگا کہ اگر باندی کی قیمت اس کے مہر المثل کے برابر ہو تو عورت کو وہ باندی نہیں ملے گی بلکہ اس کی قیمت ملے گی کیونکہ دونوں میاں بیوی کی رضا مندی کے بغیر اس باندی کا مالک ہونا ممکن نہ ہوگا۔ جب کہ ان میں یہاں اختلاف ہونے کی وجہ سے رضامندی نہیں پائی گئی اس لئے اس کی قیمت ہی واجب ہوگی۔

توضیح:۔ اگر بیع سلم ہو جانے کے بعد اس کا اقالہ ہو جائے اور بعد میں اس کے راس المال کی مقدار میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ اگر زوجین کے درمیان مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اس کے ممکنہ احتمالات۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

وان اختلفا فی الاجارة قبل استیفاء المعقود علیه تحالفا وترادا معناه اختلفا فی البدل او فی المبدل لان التحالف فی البیع قبل القبض علی وفاق القیاس علی مامر والاجارة قبل قبض المنفعة نظیر البیع قبل قبض المبیع وکلامنا قبل استیفاء المنفعة فان وقع الاختلاف فی الاجرة یبدأ بیمین المستأجر لانه منکر لوجوب الاجرة وان وقع فی المنفعة یبدأ بیمین المؤجر فایهما نکل لزمه دعوی صاحبه وایهما اقام البینة قبلت ولو اقاماها فبینة المو جر اولی ان کان الاختلاف فی الاجرة وان کان فی منافع فبینة المستأجر اولی وان کان فیهما قبلت بینة کل واحد منهما فیما یدعیه من الفضل نحو ان یدعی هذا شهرا بعشرة والمستأجر شهرین بخمسة یقضی بشهرین بعشرة .قال وان اختلفا بعد الاستیفاء لم یتحالفا وکان القول قول المستأجر وهذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ ظاهر لان هلاك المعقود علیه یمنع التحالف عندهما وکذا علی اصل محمدؒ لان الهلاك انما لایمنع عنده فی المبیع لما ان له قیمة تقوم مقامه فیتحالفان علیها ولو جری التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قیمة لان المنافع لاتقوم بنفسها بل بالعقد وتبین انه لاعقد واذا امتنع فالقول للمستأجر مع یمینه لانه هو المستحق علیه وان اختلفا بعد استیفاء بعض المعقود علیه تحالفا وفسخ العقد فیما بقی وکان القول فی الماضی قول المستأجر لان العقد ینعقد ساعةفساعة فیصیر فی کل جزء من المنفعة کان ابتداء العقد علیها بخلاف البیع لان العقد فیه

دفعة واحدة فاذا تعذر في البعض تعذر في الكل

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر (کرایہ پر دینے والے اور لینے والے کے درمیان معقود علیہ (منافع) کے حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہو جائے تو دونوں اپنے اپنے دعوے پر قسم کھائیں پھر اس معاملہ اجارہ ہی کو ختم کر دیں۔ اس اختلاف کا مطلب یہ ہو گا کہ دونوں کے درمیان (بدل) کرایہ یا (مبدل) کرایہ کی چیز کی بابت اختلاف ہو جائے لیکن مدت اجارہ کے بارے میں اختلاف نہ ہو تب دونوں پر ہی قسم لازم ہو گی۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں کا قسم کھانا قیاس کے موافق ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔ اور عقد اجارہ میں اس سے نفع حاصل کر لینے سے پہلے کا حکم بھی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں بھی یہی فرض کیا ہوا ہے کہ ایسا عقد اجارہ ہو کہ اس سے حاصل شدہ نفع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں اختلاف ہو گیا ہو۔ (ف پھر اس جگہ دو قسم کے اختلاف ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ یہ اختلاف اجارہ کے مال میں ہو گیا یا اس چیز میں جس چیز سے نفع حاصل کرنا مقصود ہو)۔ **فان وقع الاختلاف الخ** اب اگر اجرت اور کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہو تو اس میں کرایہ پر لینے والے یعنی مستاجر سے قسم کی ابتدا کی جائے گی کیونکہ وہی زیادہ کرایہ دینے سے انکاری ہوا۔

وان وقع في المنفعة الخ اور اگر دونوں نے منفعت میں اختلاف کیا ہو تو اس میں کرایہ پر دینے والے (یعنی موجر) سے قسم کی ابتدا کی جائے گی۔ اس صورت میں دونوں میں سے جو بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح دونوں میں سے جو بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں اور اجرت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو تو موجر (اجرت پر دینے والے) کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ یعنی وہی قبول ہوں گے کیونکہ اس کے گواہوں سے اجرت کی زیادتی ثابت ہو گی۔ اور اگر منافع کے بارے میں اختلاف ہو تو مستاجر (یعنی اجرت پر لینے والے) کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ کیونکہ ان سے منافع کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر منافع اور اجرت دونوں باتوں میں اختلاف ہو تو دونوں میں سے ہر ایک سے وہ جس چیز کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہو اس بارے میں اسی کے گواہ مقبول ہوں گے مثلاً دینے والے (یعنی موجر) کا یہ دعویٰ ہو کہ میں نے دس درہم ماہوار کے حساب سے اسے کرایہ پر دیا ہے۔ اور اس کے کرایہ پر لینے والے مستاجر) کا دعویٰ ہو کہ صرف پانچ درہم ماہوار کے حساب سے دو ماہ کے لئے کرایہ پر لیا ہے۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ دس درہم ماہوار کے حساب سے دو مہینوں کا کرایہ طے ہوا ہے۔ (ف۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی کہ منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی ان دونوں میں اختلاف ہو گیا ہو)۔

قال وان اختلفا بعد الاستيفاء الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر معقود علیہ یعنی منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو بالاجماع ان دونوں میں سے کسی سے بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مستاجر یعنی کرایہ دار کا قول قبول ہو گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے مسلک کی بناء پر ظاہر ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع (چونکہ محض عارضی ہوتے ہیں اور باقی رہنے والے نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ اعراض یعنی منافع) ایک زمانہ میں پائے جانے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور دوسرے زمانہ میں نہیں رہتے اس لئے ان کے بارے میں جانبین سے قسم نہیں لی جا سکتی ہے۔ لہٰذا امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں سے قسم لینا ممنوع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کی اصل کی بناء پر بھی باہمی قسم لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک صرف بیع میں تحالف کا غیر ممتنع ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ اصل بیع کے قائم مقام اس کی قیمت ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ دونوں اسی قیمت کے بارے میں قسم کھاتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے پر اس کا قائم مقام بھی موجود نہ ہو تو دونوں سے قسم لینا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن بیع میں چونکہ اس کی قیمت قائم مقام رہتی ہے اس لئے باہمی قسم کا ہونا ناممکن نہیں ہوتا

ہے۔ لیکن موجودہ مسئلہ میں ناممکن ہوگا۔ اور اگر یہاں بھی قسم کا حکم باقی ہو اور عقد کو فسخ کر دیا جائے تو اس وقت کوئی قیمت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ صرف منافع کی اپنے طور پر کوئی قیمت نہیں ہوا کرتی ہے۔ بلکہ معاملہ طے کر لینے کے بعد وہ قیمت والی اور قیمتی ہو جاتی ہے۔ جبکہ عقد کے فسخ ہو جانے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اب عقد باقی نہیں رہا۔ اور جب باہمی قسم کا ہونا ناممکن ہو گیا تب مستاجر یعنی کرایہ دار سے بھی قسم لے کر اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ کیونکہ وہی تو اصل میں مدعی علیہ ہے۔ (ف یعنی اسی پر اجرت کی زیادتی کا دعویٰ ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب استحقاق کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہو تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے جس پر استحقاق کو ثابت کیا جاتا ہو۔

وان اختلفا الخ اور اگر کم و بیش کچھ بھی معقود علیہ کو حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اس کی اجرت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے یکے بعد دیگرے قسم لے کر باقی مقدار کے بارے میں اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اور گذشتہ دنوں کے بارے میں کرایہ دار کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ کرایہ داری یا اجارہ کی صورت میں پورے عقد کا نہیں بلکہ ہر ہر آنے والے وقت کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی اجرت یا کرایہ کا بھی یہ حساب سمجھا جائے گا کہ جوں جوں وقت گذرتا جا رہا ہے اس کا کرایہ بھی تھوڑا تھوڑا لازم ہوتا جا رہا ہے۔ اور اس کے ہر جزء کا نیا نیا عقد ہو رہا ہے۔ بخلاف عقد بیع کے اس کا معاملہ مکمل طور سے ایک ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر اگر اس بیع کے کسی بھی حصہ کے ضائع ہونے سے اس کو فسخ کرنا ممکن ہو جائے تو اس کے پورے ہی حصہ کا فسخ کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ (ف۔ جبکہ اجارہ ہونے کی صورت میں معقود علیہ کے کسی بھی حصہ کے حاصل ہو جانے کے بعد باقی حصہ میں فسخ کرنا ناممکن نہیں رہتا ہے۔

توضیح:۔ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر کے درمیان معقود علیہ کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو جائے۔ اگر اختلاف اجرت اور کرایہ کی مقدار میں ہو یا اس کی منفعت میں یا دونوں ہی میں ہو۔ تو قسم میں کس سے ابتداء کی جائے گی۔ اگر منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں میں اختلاف ہوا ہو۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال واذا اختلف المولى والمكاتب في مال الكتابة لم يتحالفا عند ابي حنيفةؒ وقالا يتحالفان وتفسخ الكتابة وهو قول الشافعيؒ لانه عقد معاوضة يقبل الفسخ فاشبه البيع والجامع ان المولى يدعي بدلا زائدا ينكره العبد والعبد يدعي استحقاق العتق عليه عند اداء القدر الذي يدعيه والمولى ينكره فيتحالفان كما اذا اختلفا في الثمن ولابي حنيفة ان المبدل مقابل بفك الحجر في حق اليد والتصرف للحال وهو سالم للعبد وانما ينقلب مقابلا للعتق عند الاداء فقبله لا مقابلة فبقي اختلافا في قدر البدل لا غير فلا يتحالفان.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب غلام کے درمیان بدل کتابت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (اور غلام ہی کی بات اس کی قسم کے بعد مقبول ہو گی)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں باہمی قسم کھائیں گے۔ اور عقد کتابت فسخ ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ کیونکہ یہ عقد مکاتبت بھی ایک لین دین یا مالی معاوضہ کا عقد ہے۔ جو مالی عقد فسخ کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا یہ عقد بھی عام بیع کے مشابہ ہو گیا۔ یعنی مطلق بیع پر اسے قیاس کرنا صحیح ہوگا۔ ان دونوں عقود (عقد بیع اور عقد اجارہ) میں علت مشترکہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے زیادہ معاوضہ چاہتا ہے مگر غلام اس زیادتی کا انکار کرتا ہے۔ اور غلام اپنے مالک پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اب

آزادی کا حق مل چکا ہے جس کے عوض مجھے صرف اتنا ہی ادا کرنا تھا جو معاملہ کتابت کرتے وقت طے ہوا تھا۔ یعنی اتنا ہی مال مجھ پر لازم تھا جو میں دے کر آزاد ہو چکا ہوں۔ لیکن اس کا مولیٰ اس کا منکر ہے۔ جیسے کہ عقد بیع میں بائع و مشتری کے درمیان کبھی ثمن (رقم) کے درمیان کمی و بیشی کا اختلاف ہو جایا کرتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں (مولیٰ اور اس کا غلام) دونوں ہی اس پر قسم کھائینگے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکاتب کو عقد مکاتبت کے طے ہوتے ہی اس پر تصرفات کی جو پہلے سے بندش تھی وہ اسی بدل کتابت کے عوض ختم ہوتی ہے کیونکہ وہ پہلے سے اپنے مولیٰ کے قبضہ میں بھی تھا اور اس کی ملکیت میں بھی تھا اس پر قبضہ اسی عوض کے مقابلہ میں ختم ہوا ہے یعنی غلام کو معاوضہ کے مقابلہ میں جو تصرف اور دست قدرت دیا ہے وہ معاوضہ فی الحال اسی احسان کا مقابل ہے۔ اور یہ بات اس غلام کو خود ہی حاصل ہے۔ لیکن آزادی کے مقابلہ میں اس وقت یہ معاوضہ بنے گا جب وہ اس کو ادا کر دے گا۔

اس لئے اس کی ادائیگی سے پہلے تک آزادی کا مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال غلام کا اپنے مولیٰ پر آزادی کا دعویٰ کرنا اس بدل کتابت کے مقابلہ میں نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان جو اختلاف ہے وہ صرف معاوضہ کی مقدار کے بارے میں ہے۔ اس طرح دونوں کے درمیان باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی مولیٰ عوض کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے لیکن یہ غلام اس کا انکار کرتا ہے۔ اور منکر سے قسم لی جاتی ہے جو مقبول ہوتی ہے۔ البتہ اگر مولیٰ کے دعویٰ کی تائید میں گواہ موجود ہوں تو وہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر صرف غلام ہی گواہ پیش کرے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں یعنی غلام اور اس کا مولیٰ گواہ پیش کر دیں تو مولیٰ کی طرف سے معاوضہ کی زیادتی کا دعویٰ ہونے کی وجہ سے اسی مولیٰ کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور آزادی حاصل ہونے کے بارے میں غلام کے گواہ قبول ہوں گے۔ یعنی جتنے عوض کا ادا ہونے کے بعد وہ آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اتنا ادا کر کے وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ گواہوں نے جتنے زائد مال کو اس پر ثابت اور لازم کیا ہے وہ اس غلام پر قرضہ کے طور پر باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب کے درمیان بدل کتابت کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا اختلف الزوجان فی متاع البیت فما یصلح للرجال فھو له كالعمامة لان الظاهر شاهد له وما يصلح للنساء فهو للمرأة كالوقاية لشهادة الظاهر لها وما يصلح لهما كالآنية فهو للرجل لان المرأة وما في يدها في يد الزوج والقول في الدعاوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بها لانه يعارضه ظاهر قوى منه ولا فرق بين ما اذا كان الاختلاف في حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفرقة فان مات احدهما واختلفت ورثته مع الأخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقي منهما لان اليد للحي دون الميت وهذا الذى ذكرناه قول ابى حنيفةؒ وقال ابويوسف يدفع الى المرأة مايجهز به مثلها والباقي للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تأتى بالجهاز وهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم في الباقي لامعارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم وقال محمد ما كان للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة وما يكون لهما فهو للرجل او لورثته لما قلنا لابى حنيفةؒ والطلاق والموت سواء لقيام الوارث مقام المورث وان كان احد هما مملوكا فالمتاع للحر في حالة الحياة لان يد الحر اقوى وللحي بعد الممات لانه لا يد للميت فخلت يدالحي عن المعارض وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا العبد الماذون له في التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يداً معتبرة في الخصومات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گھر کے اسباب کے بارے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہو کہ وہ کس کا ہے۔ تو اس

میں سے ہر وہ سامان جو مردوں کے استعمال کا ہو وہ اسی شوہر کا ہو گا۔ جیسے عمامہ، کلاہ، قبا، ہتھیار، اور تلوار کا پرتلہ وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال شوہر کے لئے گواہ ہے لہٰذا اس سے قسم لے کر اسی کا قول قبول ہو جائے گا۔ البتہ اگر وہ عورت ان چیزوں کا کاروبار کرتی ہو تو اسی کا ہو گا (اسی طرح ہر وہ اسباب جو عورتوں ہی کے استعمال کا ہو وہ اسی عورت کا ہو گا جیسے دوپٹہ، اوڑھنی، کرتی، زیور وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال اسی عورت کا گواہ ہے (اس لئے عورت سے قسم لینے کے بعد وہ چیزیں اسی عورت کی ہو جائیں گی۔ البتہ اگر اس کا شوہر ان چیزوں کا تاجر ہو تو شوہر کی ہوں گی۔ ک)۔ اور جو چیزیں زوجین کے استعمال کے لائق ہوں جیسے برتن اور فرش وغیرہ تو ان میں شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ وہ عورت خود بھی فی الحال اپنے شوہر کے قبضہ میں ہے۔ جب کہ قاعدہ یہ ہے کہ دعووں میں اسی شخص کا قول مقبول ہوتا ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز موجود ہو۔ یعنی ظاہری قبضہ ہی ملکیت کی دلیل ہوتی ہے۔ بخلاف ان چیزوں کے جو عورتوں ہی کے استعمال کے لئے مخصوص ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں میں شوہر کا قبضہ بظاہر معارض اور مخالف دعوی ہوتا ہے۔ دوسرا ظاہر یعنی عورت کے استعمال ہی کے لئے ہونا قوی دلیل موجود ہے۔ واضح ہونا چاہیئے کہ زوجین کے درمیان اس قسم کا اختلاف خواہ نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہو جانے کے بعد ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پھر ان صورتوں میں ایک شرط یہ ہے کہ زوجین زندہ بھی ہوں۔

فان مات احدهما الخ کیونکہ اگر دونوں زوجین میں سے کوئی ایک مرگیا اور دوسرا زندہ باقی ہو۔ اور ان کے وارثوں کے درمیان ان چیزوں کے بارے میں اختلاف ہوا ہو تو چیزیں جیسی بھی ہوں یعنی وہ مردوں کے استعمال کی ہوں یا عورتوں کے استعمال کی ہوں سب اسی زندہ اور باقی شخص کی ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال قبضہ تو صرف زندہ کا ہی معتبر ہو گا اور مردہ کے قبضہ کا کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے۔ **وهذا الذى ذكرنا الخ** یہ حکم جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس تمام اسباب میں وہ چیزیں جو عموماً عورتیں اپنے ساتھ جہیز میں لایا کرتی ہیں وہ اسی عورت کو دیدی جائیں۔ یعنی ایسے اسباب میں جس کے استعمال کرنے میں مرد یا عورت کی تخصیص نہیں ہوتی ہے ان چیزوں میں سے عورت کو اتنا مال دیدیا جائے جتنا وہ اپنے ساتھ لاتی ہیں۔ اور باقی مال میں اس شوہر کا قول قسم کے بعد قبول ہو گا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ عموماً اپنے ساتھ عورت جہیز لایا کرتی ہے۔ اور یہ ظاہر اتنا قوی ہے جو ظاہراً شوہر کے قبضہ میں ہونے سے زیادہ قوی ہے۔ لہٰذا اس عورت کے ظاہر حال کے قوی ہونے کی بناء پر شوہر کے قبضہ کا ظاہری حال کمزور ہو جائے بلکہ ختم کر دیا جائے اسی لئے اس باقی ماندہ مال میں ظاہری طور پر شوہر کے قبضہ کا کوئی معارض اور مقابل نہیں رہا۔ اور اسی شوہر کا ظاہری قبضہ ہی معتبر ہو گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان جدائیگی طلاق سے ہو یا موت سے دونوں کا ایک ہی حکم ہو گا۔ کیونکہ مال وراثت کے بارے میں وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا تمام مال واسباب جو مردوں کے لائق ہو وہ سب شوہر کا ہو گا اور جو عورتوں کے استعمال میں آتا ہو وہ عورت کا ہو گا۔ اور وہ تمام سامان جو دونوں کے استعمال میں آتا ہو وہ سب شوہر کا ہو گا اگر وہ زندہ ہو ورنہ اس کے ورثہ کا ہو گا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر میں ابو حنیفہؒ کے قول کے بارے میں بیان کی ہے۔ یعنی عورت خود بھی اور اس کا مال بھی سب شوہر کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے مال واسباب کے سوا جو عورتوں کے ساتھ ہی مخصوص ہو سب شوہر ہی کا ہو گا۔ اور اسی کا قبضہ معتبر ہو گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی چونکہ موت وطلاق دونوں میں سے کسی طرح بھی جدائی ہو دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ کیونکہ وارث اپنے مورث کی جگہ اور اسی کا قائم مقام ہوتا ہے

وان كان احدهما مملوكا الخ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک کسی کا مملوک ہو تو جو کچھ بھی اسباب ہو گا وہ ان کی زندگی اور حیات کے زمانہ میں جو آزاد ہو گا اسی کا مال سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مملوک اور غلام کے قبضہ کے مقابلہ میں آزاد کا قبضہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور اس کے مر جانے کے بعد دونوں میں سے جو بھی زندہ رہ گیا ہو وہ اسی کی ملکیت سمجھی جائے گی۔ خواہ وہ کسی کا غلام ہی

کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مرنے والے کا خواہ وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو کوئی بھی اختیار نہیں رہا۔ اس لئے اب زندہ شخص کا کوئی بھی مد مقابل باقی نہ رہا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یعنی وہ غلام جیسا بھی یعنی کسی بھی قسم کے کاروبار کی اسے اجازت ہو یا نہ ہو۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے جس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح مکاتب سب آزاد آدمی کے برابر سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ایسے مقدمات اور خصومات میں ان کے قبضہ کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ (ف یہی وجہ ہے کہ اگر کسی قاضی کے پاس ایک آزاد اور ایک مکاتب کسی ایسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کریں جس پر دونوں کا قبضہ ہو اور کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو تو وہ چیز دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دینے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور دونوں ہی اس پر اپنے اپنے گواہ پیش کریں تو بھی اسی طرح دونوں میں وہ نصف نصف تقسیم کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خصومات اور معاملات میں مکاتب اور ماذون دونوں کے قبضہ کا اعتبار ہوتا ہے تو گھر کے مال و اسباب میں بھی دونوں کا برابر اعتبار ہوگا۔ ع۔

توضیح:۔ اگر گھر کے سامان کے بارے میں زوجین کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو اور اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق ہو جانے یا مر جانے کے بعد ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فيمن لا يكون خصما. واذا قال المدعى عليه هذا الشيء اودعنيه فلان الغائب او رهنه عندى او غصبته منه واقام بينة على ذلك فلا خصومة بينه وبين المدعى، وكذا اذا قال آجرنيه واقام البينة لانه اثبت بالبينة ان يده ليست بيد خصومة وقال ابن شبرمة لا تندفع لانه تعذر اثبات الملك للغائب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة بناء عليه قلنا مقتضى البينة شيئآن، ثبوت الملك للغاصب ولا خصم فيه فلم يثبت ودفع خصومة المدعى وهو خصم فيه فيثبت وهو كالوكيل بنقل المرأة واقامتها البينة على الطلاق كما بينا من قبل، ولا تندفع بدون اقامة البينة كما قال ابن ابى ليلى لانه صار خصما بظاهر يده فهو باقراره يريد ان يحول حقا مستحقا على نفسه فلا يصدق الا بحجة كما اذا ادعى تحويل الدين عن ذمته الى ذمة غيره.

فصل۔ ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم نہیں ہوتے ہیں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے ایسی چیز کے بارے میں دعویٰ کیا جو بکر کے قبضہ میں ہو کہ یہ میری ہے۔ لیکن اس مدعی علیہ (بکر) نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں شخص نے امانت کے طور پر رکھی ہے جو فی الحال یہاں سے غائب ہے یعنی میں اس کا مالک نہیں بلکہ اس کا امین ہوں۔ اور جس نے امانت رکھی ہے وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں گیا ہوا ہے۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص نے میرے پاس رہن کے طور پر رکھی ہوئی ہے یا یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے غصب کر کے لی ہے۔ اور اپنے دعوی پر اس نے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس قابض اور اس مدعی کے درمیان کوئی مقدمہ یا خصومت نہ ہوگی۔ وكذا اذا قال الخ اسی طرح اگر قبضہ رکھنے والے نے کہا کہ مجھے یہ چیز فلاں شخص نے اجارہ پر دی ہے ساتھ ہی اس پر گواہ بھی پیش کر دے تو بھی یہ شخص خصم (مدعی علیہ) نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس کا اس چیز پر قبضہ خصومت کا نہیں ہے۔

قال ابن شبرمہ الخ عبداللہ بن شبرمہ (قاضی کوفہ) نے فرمایا ہے کہ اگرچہ قابض اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دے پھر بھی اس سے خصومت ختم نہ ہوگی (یعنی وہ خصم ہو سکے) کیونکہ اس غائب کی طرف سے کوئی بھی خصم نہ ہونے کی وجہ سے اس غائب کی ملکیت کبھی بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں صرف قابض کو خصم اس لئے نہیں کہا گیا تھا کہ جو

قابض ہو اس کی ملکیت ثابت ہو سکے۔ اس کے جواب میں ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ قابض نے جو گواہی پیش کی ہے اس میں دو باتوں کا تقاضا ہوتا ہے ایک یہ کہ جو غائب ہو اس کی بھی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مگر مدعی اور خصم نہ ہونے کی وجہ سے ایسی ملکیت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور دوم یہ کہ مدعی علیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت اور معاملہ ختم ہو جائے جب کہ اس بات میں وہ خصم کی حیثیت سے موجود ہے اس لئے ایسی خصومت کا ختم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک عورت کے شوہر کی طرف سے عورت کے پاس ایک آدمی اس کا وکیل بن کر اس مقصد سے آیا تاکہ اس عورت کو یہاں سے اس کے شوہر کے پاس پہنچادے۔ مگر عورت نے اس بات کے گواہ پیش کر دیئے کہ میرے شوہر نے تو پہلے ہی مجھے طلاق دیدی ہے۔ اس گواہی سے اگرچہ اس کی طلاق ثابت نہ ہو سکے گی پھر بھی اس وکیل کے ساتھ جانے میں رکاوٹ ثابت ہو جائے گی یعنی وہ اس کے ساتھ نہیں جائے گی۔ جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو وکالت اور خصومت کے مسئلہ میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولا تندفع بدون الخ اس موقع پر قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اپنے اجتہاد سے جو یہ فرمایا کہ صرف مدعی کے دعوی سے یعنی اس کے گواہ پیش کئے بغیر ہی مدعی علیہ خصومت کرنے سے بچ جائے گا اسے جواب اور ثبوت کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مدعی علیہ خود قابض ہے اور غائب کے لئے اس کی ملکیت کا مدعی ہے۔ اور ایسے اقرار میں چونکہ کوئی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے لہٰذا صرف اقرار سے ہی دوسرے کا حق لازم ہو جائے گا۔ مگر ہمارے نزدیک وہ مدعی علیہ اس خصومت سے محفوظ نہ ہوگا۔ اور اسے اس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وہ حقیقی خصم نہ ہو مگر ظاہر قبضہ کی وجہ سے اس کے جواب کا ذمہ دار ہو چکا ہے۔ اور وہ غیر کے لئے زبانی ملکیت کا دعوی کر کے خود کو اس کی جواب دہی سے محفوظ کرنا چاہتا ہے یعنی جو حق بظاہر اس پر لازم ہے اس کو خود سے ختم کر کے اس غائب شخص پر ڈالنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ شخص تہمت سے محفوظ نہیں رہے گا۔ لہٰذا صرف زبانی بیان سے کسی گواہی کے بغیر اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جاسکے گی۔ جیسے کہ کسی شخص نے کہا کہ فلاں شخص کا جو قرض میرے ذمہ تھا اسے میں نے فلاں شخص کے ذمہ میں دیدیا تھا۔ کہ وہ یہ کہہ کر اپنے قرض کو دوسرے کے ذمہ میں ڈال کر خود بچنا چاہتا ہے مگر یہ بات کسی گواہی کے بغیر قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ اسی طرح یہاں بھی بغیر گواہی کے قابض کی بھی تصدیق نہیں ہوگی)۔

توضیح:۔ فصل۔ وہ لوگ جو خصم (مدعی علیہ) نہیں بنائے جاسکتے ہیں۔ ان کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقال ابویوسف آخرًا ان كان الرجل صالحا فالجواب كما قلنا وان كان معروفا بالحيل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد يدفع ماله الى مسافر يودعه اياه ويشهد عليه الشهود فيحتال لابطال حق غيره فاذا اتهمه القاضى به لا يقبله. ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لاتندفع عنه الخصومة لاحتمال ان يكون المودع هو هذا المدعى، ولانه ما احاله الى معين ليمكن المدعى من اتباعه فلو اندفعت لتضرر به المدعى، ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فكذا الجواب عند محمدؒ للوجه الثانى، وعند ابى حنيفة تندفع لانه اثبت ببينته ان العين وصل اليه من جهة غيره حيث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم يكن يده يد خصومة وهو المقصود والمدعى هو الذى اضر بنفسه حيث نسى خصمه او اضره شهوده دون المدعى عليه، وهذه المسألة مخمسة كتاب الدعوى، وذكرنا الاقوال الخمسة.

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر یہ قابض شخص کوئی نیک اور دیندار آدمی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ گواہ پیش کر دینے سے اس کے ذمہ سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ (یعنی وہ جواب دہ نہ رہے گا) اور اگر وہ شخص ٹال مٹول اور حیلہ بازی کرنے میں لوگوں میں مشہور ہو تو اس سے خصومت ختم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص حیلہ باز

ہو وہ کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ اپنا مال سب کے سامنے امانت رکھ کر لوگوں کو گواہ بنادیتا ہے۔ اور وہ ایسی حرکت اس لئے کرتا ہے تاکہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے۔ اس لئے قاضی جب ایسے شخص کو اس کے حیلہ بازی کی وجہ سے بے اعتبار اور قابل تہمت سمجھے گا تو اس کے ایسے گواہوں کو قبول نہیں کرے گا۔ (ف۔ اس کی مزید تفصیل یہ کہ مثلاً زید حیلہ بازی میں لوگوں میں مشہور ہو اور اس پر دوسرے لوگوں کے حقوق اور قرضے باقی ہوں اور یہ قرضخواہ اور حقدار اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کرنا چاہتے ہوں اس لئے وہ ایسی تدبیریں اور حیلے کرتا ہو کہ کسی مسافر سے مخفی طور پر اپنا معاملہ طے کر کے اپنا مال اس کے حوالہ کر دے۔ اور وہ مسافر لوگوں کو بلا کر سب کے سامنے یہ مال اس مکار کے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھدے۔ اس غرض سے کہ اس مسافر کے چلے جانے کے بعد وہ حق دار اور قرض خواہ اس سے اپنے اپنے حق کا دعویٰ کریں تو وہ مکار حیلہ باز ان ہی لوگوں کو گواہی کے طور پر پیش کر دے یہ کہتے ہوئے کہ یہ مال میرا نہیں ہے بلکہ فلاں شخص نے جو دوسری جگہ گیا ہوا ہے میرے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھا ہے۔ اور اس طرح وہ ان حقداروں کے مخاصمہ سے بچ جائے گا۔ اسی لئے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص ایسی حیلہ بازیوں میں مشہور ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس سے خصومت کو ختم نہیں کرے گا اگرچہ وہ گواہ بھی پیش کر دے۔ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک گواہ پیش کر دینے کی صورت میں اس سے خصومت نہیں کی جائے گی۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ ان گواہوں نے اس مسافر کی شناخت بیان کر دی ہو۔

ولو قال الشهود الخ اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایک ایسے شخص نے امانت رکھی ہے جس کو ہم نہ تو نام و نسب سے جانتے ہیں اور نہ ہی اس کو صورت سے پہچانتے ہیں تو بالاجماع اس قابض سے خصومت ختم نہ ہو گی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ امانت رکھنے والا شاید خود یہی مدعی ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قابض نے اس مدعی کو اس طرح اطمینان بھی نہیں دلایا ہے کہ اس کی تحقیق تم فلاں شخص سے کر لو اور وہ اس قابض سے خصومت بھی ختم کر دی جائے تو اس مدعی کو سراسر نقصان ہو گا۔

ولو قالو انعرفه الخ اور اگر ان گواہوں نے اس امانت رکھنے والے شخص کے بارے میں یہ کہا کہ ہم اسے دیکھ کر پہچان سکتے ہیں مگر اس کے نام اور نسب کو بالکل نہیں جانتے ہیں تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہو گا۔ یعنی یہ کہ اس سے خصومت ختم نہ ہو گی۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کی ذمہ داری پیش نہیں کی ہے کہ یہ مدعی بوقت ضرورت اس کا دامن پکڑ سکے یا اس کا پیچھا کر سکے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قابض سے اس صورت میں خصومت ختم ہو جائے گی کیونکہ ان گواہوں کے ذریعہ اتنی بات بالیقین معلوم ہو گئی ہے کہ یہ مال اس قابض کا اپنا نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھوں سے اسے پہنچا ہے۔ کیونکہ یہ گواہ اس کی صورت سے اسے پہچانتے ہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اسے کسی غیر شخص کے ہاتھوں سے ملنا ثابت نہیں ہو سکا تھا۔ اسی لئے اس بعد کی صورت میں اس کا قبضہ ایسا نہ ہوا جس سے خصومت کی جاسکے۔ حالانکہ یہی بات مقصود تھی۔ اور اس مدعی نے اپنی غفلت سے خود کو نقصان پہنچایا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے اصل مدعی علیہ کو بھول گیا ہے۔ یا مدعی کے گواہوں نے اس کو نقصان پہنچایا ہے۔ بہر صورت مدعیٰ علیہ نے نقصان نہیں پہنچایا ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ میں مخمسہ سے مشہور ہے ہم نے وہاں اس کے پانچوں قول بیان کرائے ہیں۔ (ف۔ یعنی اس مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اسی لئے یہ مخمسہ سے مشہور ہے جن میں سے ایک قول ابن شبرمہؒ کا ہے دوسرا ابن ابی لیلیٰؒ کا تیسرا امام ابو یوسفؒ کا چوتھا امام محمدؒ کا اور پانچواں قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ سب اقوال پہلے بیان کئے جاچکے ہیں)۔ یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہوں گی جبکہ خصم یعنی مدعیٰ علیہ نے یہ کہا ہو کہ میں نے اس مال کو فلاں غائب شخص کی طرف سے امانت کے طور پر یا رہن کے طور پر لینا ہے۔

توضیح:۔ اگر مدعی نے کسی شخص سے کہا کہ مال جو تمہارے پاس ہے وہ میرا ہے۔ اور مدعی

علیہ نے کہا کہ میرے قبضہ میں ہے مگر میرا نہیں بلکہ فلاں شخص کا ہے جو غائب ہے۔
میرے پاس بطور امانت یا رہن کے ہے پھر اس دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دئے۔ مسئلہ کی
پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ مسئلہ مخمسہ۔ دلائل

وان قال ابتعته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه خصما، وان قال المدعى غصبتَه منى او سرقته منى لاتندفع الخصومة وان اقام ذو اليد البينة على الوديعة، لانه انما صار خصما بدعوى الفعل عليه لا بيده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا يصح دعواه على غير ذى اليد ويصح دعوى الفعل، وان قال المدعى سرق منى، وقال صاحب اليد: اودعنيه فلان واقام البينة لم تندفع الخصومة، وهذا قول ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وهذا استحسان وقال محمدؒ تندفع لانه لم يدّع الفعل عليه فصار كما اذا قال غُصب منى على مالم يسم فاعله، و لهما ان ذكر الفعل يستدعى الفاعل لا محالة، والظاهر انه هو الذى فى يده الا انه لم يعيّنه درءً للحد شفقة عليه، واقامة لحسبة الستر فصار كما اذا قال سرقتَ بخلاف الغصب لانه لاحد فيه ولا يحترز عن كشفه واذا قال المدعى ابتعته من فلان، وقال صاحب اليد اودعنيه فلان ذلك سقطت الخصومة بغير بينة لانهما لما توافقا على ان اصل الملك فيه لغيره فيكون وصولها الى ذى اليد من جهته فلم يكن يده يد خصومة الا ان يقيم البيّنة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت ببينته كونه احق بامساكها.

ترجمہ:۔اور اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ تو یہ شخص اس مدعی کا خصم یا مقابل ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے بیان سے یہ اقرار کر لیا ہے کہ اس چیز پر اس شخص کا قبضہ مالک کی حیثیت سے ہے اس طرح اس نے اپنے بارے میں خصم ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ وان قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے اس چیز کو میرے پاس سے غصب کیا ہے۔ یا میرے پاس سے چُرایا ہے تو اس قابض شخص کے ذمہ سے خصومت ختم نہ ہوگی۔ (یعنی وہ خصم باقی رہے گا) اگرچہ وہ شخص اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس شخص نے میرے پاس اپنی چیز بطور امانت رکھی ہے۔

لانہ انما صار خصما الخ کیونکہ یہ قابض اسی وجہ سے مدعیٰ علیہ بنا ہے کہ اس پر غصب کرنے یا چوری کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اور صرف قبضہ رہنے کی وجہ سے وہ خصم نہیں ہوا ہے۔ برخلاف مطلق ملک کے دعویٰ کے کہ اس میں جو شخص قابض ہوتا ہے وہ صرف اسی قبضہ رکھنے کی بناء پر خصم ہو جاتا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی چیز پر قابض نہ ہو اس کے لئے یہ دعوی کرنا کہ میں اس کا مالک ہوں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہے۔ (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت میں ہونے کا دعوی تو کرے مگر اس کے لئے کسی سبب کو ظاہر نہ کرے۔ (اس طرح سے کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں)۔ اور یہ نہ بتائے کہ کس طرح میں اس کا مالک ہوا ہوں۔ تو یہ دعوی ایسے ہی مدعیٰ علیہ پر صحیح ہوگا جس کے قبضہ میں وہ عین مال موجود ہو۔ لیکن ایسے شخص پر دعویٰ صحیح نہ ہوگا جس کے قبضہ میں مال موجود نہ ہو۔ البتہ اگر چوری کرنے یا غصب جیسے کسی کام کا دعویٰ ہو تو اس شخص پر بھی صحیح ہو جائے گا۔ جس کے قبضہ میں مال نہ ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی چور نے چوری کرنے کے بعد اس مال کو اپنے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع کر دیا تب بھی اس پر چوری کا دعوی کرنا صحیح ہوگا وان قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے۔ اور مدعیٰ علیہ نے کہا کہ فلاں شخص نے اس مال کو میرے پاس امانت رکھا ہے۔ اور اس دعویٰ پر اس نے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس سے خصومت ختم نہ ہوگی۔

وھذا قول ابی حنیفةؒ الخ اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا بھی ہے۔ مگر بطور استحسان ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا

ہے کہ اس سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی کام کے کرنے (مثلاً چوری یا غصب وغیرہ کے کرنے) کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ مدعی نے یہ کہا ہو کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے۔ یعنی غاصب کا نام بیان نہیں کیا۔ (ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق اس مدعی کا خصم وہ غاصب نہیں ہو سکے گا۔ ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعیٰ علیہ نہ ہو گا)۔ ولھما ان الخ اور ان دونوں یعنی شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کرنا ایک کام ہے جو کسی کرنے والے کو چاہتا ہے۔ یعنی سارق لیکن اس مدعی نے مصلحۃً اس کا نام نہیں لے کر اسے متعین نہیں کیا ہے۔ کیونکہ اس کی شفقت نے اس خیال سے کہ نام لینے اور چور کو متعین کر دینے سے ہی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسے بچادیا۔ دوسرے اس کے عیب پر پردہ ڈال کر اسے بدنام ہونے سے بھی بچالیا۔ ورنہ اس کا الزام اس طرح ہو جاتا کہ تم ہی نے میرا یہ مال چُرایا ہے لیکن غصب کرنے میں ایسی باتیں نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ غصب کرنے کی سزا میں کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اس لئے اس کے اظہار سے نہیں بچے گا۔ (ف۔ الحاصل چوری کے دعوی میں غصب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

واذا قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے اور جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے اس نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہے تو کسی گواہ کے پیش کئے بغیر ہی خصومت ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی مدعی علیہ سے اس کے پاس امانت کے طور پر اس مال کے رکھے جانے کے لئے کسی گواہ کو پیش کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔ **لانھما لما توافقا الخ** کیونکہ جب وہ دونوں یعنی مدعی اور مدعی علیہ نے اس دعوی پر اتفاق کر لیا کہ اس چیز کا مالک اس مدعیٰ علیہ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے تو اس وقت مدعیٰ علیہ کے پاس یہ مال اسی دوسرے کی طرف سے ہوا۔ اس لئے اس قابض کا قبضہ ایسا نہیں ہوا کہ اس کی بناء پر اس سے خصومت کی جا سکے۔ البتہ اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اسی دوسرے شخص نے اس مال پر قبضہ کرنے کا مجھے اپنا وکیل بنا کر بھیجا ہے تب اس مال پر وہ مدعی قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے توسط سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ میں ہی اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہوں۔

توضیح:۔ اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز ایسے شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کر لی ہے۔ یا مجھ سے چُرالی ہے۔ اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے یا غصب کیا گیا ہے۔ تو ایسے مدعیٰ علیہ کو خصم کرنا صحیح ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

باب ما یدعیه الرجلان

قال واذا ادعی اثنان عینا فی ید آخر کل واحد منهما یزعم انها له واقاما البینة قُضی بها بینهما، وقال الشافعیؒ فی قول تهاترتا وفی قول یقرع بینهما لان احدی البینتین کاذبة بیقین لاستحالة اجتماع الملکین فی الکل فی حالة واحدة، وقد تعذر التمییز فیتهاتران او یصار الی القرعة لان النبی علیه السلام اقرع فیه وقال اللهم انت الحکم بینهما ولنا حدیث تمیم بن طرفة ان رجلین اختصما الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ناقة واقام کل واحد منهما بینة فقضی بینهما بها نصفین، وحدیث القرعة کان فی ابتداء الاسلام ثم نسخ ولان المطلق للشهادة فی حق کل واحد منهما محتمل الوجود بان یعتمد احدهما سبب الملك، والآخر الید فصحّت الشهادتان فیجب العمل بهما ما امکن وقد امکن بالتنصیف اذ المحل یقبله وانما ینصف لاستوائهما فی سبب

الاستحقاق..

باب۔ جب کہ دو دعویٰ دار جمع ہو جائیں

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وقت جب کہ ایک مال ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کے مالک ہونے کے بارے میں دو شخص یہ دعوے کریں کے اس مال کا میں مالک ہوں۔ اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس وقت وہ چیز ان دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ تقسیم کر دی جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے اپنے ایک قول میں فرمایا ہے کہ دونوں کے گواہ باطل اور بے اعتبار مانے جائیں گے۔ اور دوسرے قول میں ہے کہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص یقیناً جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں اپنے تمام اجزاء کے ساتھ دونوں کی ملکیت میں جمع ہو جائے۔ پھر حالت کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ ان دونوں گواہیوں کے درمیان یہ تمیز دینا محال ہے کہ ان میں سے کون سی سچی ہے اور کون جھوٹی ہے۔ لہٰذا دونوں ہی چھوڑ دی جائیں گی۔ (اذا تعارضا تساقطا) یا یہ کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر کے جس کا نام نکلے اسے ترجیح دی جائے۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے معاملہ میں قرعہ ڈالا پھر فرمایا کہ الٰہی تو ہی ان دونوں کے درمیان صحیح فیصلہ سنانے والا ہے۔

(طبرانیؒ نے اپنی مسند میں اسناد حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ اور ابو داؤد نے مرسلا اور عبد الرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ف۔ م۔ اور ہم احناف کی دلیل حضرت تمیم بن طرفہ سے منقول یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر دو شخصوں نے ایک اونٹنی کے بارے میں دعویٰ کرتے ہوئے کہا کہ یہ میری ہے ساتھ ہی ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دئے۔ تب آپ ﷺ نے دونوں کو اس کے آدھے آدھے کے مالک ہونے کا حکم فرمایا اور قرعہ اندازی کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی ہے وہ ابتداء اسلام کے وقت کا حکم تھا۔ جو بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ یعنی اس وقت جب کہ قمار حرام کیا گیا۔ جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ہر ایک کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس کی گواہی کو جائز بتانے والی ہے۔ یعنی ایک فریق کے گواہوں نے ملکیت کے سبب پر اعتماد کر کے گواہی دی ہے۔ اور دوسرے فریق کے گواہوں نے ظاہری طور سے قبضہ میں پائے جانے کی وجہ سے گواہی دی ہے۔ اس بناء پر دونوں ہی گواہیاں صحیح ہوئیں۔ لہٰذا جہاں تک ممکن ہو گا دونوں گواہیاں صحیح مانی جائیں گی۔ اور ان پر عمل کرنا واجب ہو گا اور اس جگہ اس حکم پر اسی طرح عمل کرنا ممکن ہو گا کہ مال دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ محل یعنی اونٹنی تقسیم کو قبول کر سکتی ہے۔ دونوں کو برابر برابر اس لئے دیا جائے گا کہ اس پر حق پائے جانے کا سبب دونوں کے پاس بالکل برابر ہے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تمیم بن طرفہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہؒ نے جید سندوں سے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ تمیم بن طرفہ تابعی ہیں اس وجہ سے یہ روایت مرسل ہوئی۔ اسی طرح عبد الرزاق اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ لیکن طبرانی نے تمیم بن طرفہ سے حضرت جابر بن سمرہؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک اونٹ کے بارے میں اپنا معاملہ پیش کیا اور ہر ایک نے اس کے مالک ہونے کے گواہ بھی پیش کر دئے۔ اس لئے آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہونے کا حکم دیا۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ امام احمد و ابو داؤد حاکم نے بھی اسی مفہوم کی حدیث حضرت ابو موسیٰؓ سے مرفوعا روایت کی ہے۔ منذریؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور یہی معنی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مرفوعا بھی مروی ہیں۔ جیسے الحق اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔

توضیح :۔ باب :۔ اگر کسی مال کے بارے میں دو شخص مالک ہونے کا دعویٰ کریں اور گواہ بھی پیش کر دیں۔ لیکن وہ مال اس وقت تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو۔ مسائل کی

تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعى كل واحد منهما نكاح امرأة واقاما بينة لم يقض بواحدة من البينتين لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك، قال ويرجع الى تصديق المرأة لاحدهما لان النكاح مما يحكم به بتصادق الزوجين، وهذا اذا لم يوقت البينتان، فاما اذا وقتا فصاحب الوقت الاول اولى وان اقرت لاحدهما قبل اقامة البينة فهي امرأته لتصادقهما وان اقام الآخر البينة قضي بها لان البينة اقوى من الاقرار، ولو تفرد احدهما بالدعوى والمرأة تجحد فاقام البينة وقضى بها القاضي ثم ادعى آخر واقام البينة على مثل ذلك لا يحكم بها لان القضاء الاول قد صح فلا ينقض بما هو مثله بل هو دونه الا ان يوقت شهود الثاني سابقا، لانه ظهر الخطأ في الاول بيقين وكذا اذا كانت المراة في يد الزوج ونكاحه ظاهر لا يقبل بينة الخارج الا على وجه السبق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مردوں نے ایک متعین عورت سے نکاح کرنے کا دعویٰ کیا پھر ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دئے تو کسی گواہی پر بھی فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ (جانوروں کی طرح) ایک عورت دو مردوں کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے اور نہ ہی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ (یعنی ایک عورت دو کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔ قال ویرجع الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایسی صورت میں اسی عورت سے تصدیق کے لئے رجوع کیا جائے گا۔ یعنی یہ عورت ان دونوں مدعیوں میں سے جس کے قول کی تائید کرے گی۔ اسی سے نکاح کا فیصلہ ہو گا۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا معاملہ ہے جس کے لئے عورت اور مرد دونوں کی تصدیق ضروری ہوتی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہو گی جب کہ دونوں گواہوں میں سے کسی نے بھی وقت نکاح بیان نہ کیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں طرف کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی میں زمانہ اور وقت بتا دیا ہو تو جس کا وقت پہلے بیان کیا گیا ہو اسی کو ترجیح ہو گی۔ (ف یہ حکم بھی اس وقت ہو گا جب کہ دونوں نے آگے پیچھے دو دن یا دو وقت بیان کئے ہوں)۔ **وان اقرت الخ** اور اگر عورت نے ان کی گواہی پیش کرنے سے پہلے ہی کسی ایک سے اپنے نکاح کا اقرار کر لیا ہو تو یہ اسی کی بیوی ہو جائے گی کیونکہ دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اگر دوسرے مدعی نے اس وقت گواہ بھی پیش کر دئے تو اس کے حق میں فیصلہ ہو گا کیونکہ ایسے اقرار کے مقابلہ میں گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولو تفرد احدهما الخ اور اگر صرف ایک مرد نے دعویٰ نکاح کیا۔ لیکن اس عورت نے بالکل انکار کر دیا اس لئے اس مدعی نے گواہ بھی پیش کر دئے اس بناء پر قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس کے بعد دوسرے شخص نے دعویٰ کیا اور اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دئے تو اب اس مدعی کے لئے کسی طرح بھی حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی نے پہلے جو فیصلہ سنا دیا وہی صحیح ہو گیا۔ لہٰذا اسی طرح کی گواہی سے پہلا فیصلہ باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ گواہی پہلے سے کمتر ہی ہے۔ (ف۔ کیونکہ پہلی گواہی کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا اس لئے اس دوسری گواہی کے مقابلہ میں پہلی گواہی قوی تر ہو گئی۔ اور دوسری پہلی کے مقابلہ میں ضعیف ہو گئی۔ لہٰذا پہلا حکم قوی اب باطل نہیں کیا جائے گا۔ **الا ان یوقت الخ** البتہ اگر اس دوسرے مدعی کے گواہوں نے پہلے گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ سے پہلے کی تاریخ بیان کی ہو مثلاً دو چار دن یا دو چار ہفتے پہلے کا وقت بیان کیا ہو تو اس پہلے حکم کو باطل قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اب معلوم ہوا کہ پہلا حکم صریحاً غلط تھا۔ اسی طرح اگر عورت پہلے سے کسی شوہر کے ساتھ رہتی ہو۔ اور اس کا نکاح لوگوں میں مشہور ہو تو دوسرے شخص کے گواہوں کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ البتہ اگر یہاں بھی اس دوسرے شخص کے گواہوں نے پہلے شخص کے نکاح سے پہلے ہی اس کا نکاح ہو جانے کی گواہی دی ہو۔

توضیح:۔ اگر دو مردوں نے ایک ہی متعینہ عورت سے اپنے اپنے نکاح کا دعویٰ کیا، تفصیل، مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولوادعی اثنان کل واحد منهما انه اشتری منه هذا العبد معناه من صاحب الید، واقاما بینة فکل واحد منهما بالخیار ان شاء اخذ نصف العبد بنصف الثمن وان شاء ترکه لان القاضی یقضی بینهما نصفین لاستوائهما فی السبب فصار کالفضولیین اذا باع کل واحد منهمامن رجل واجاز المالك البیعین یخیر کل واحد منهما لانه تغیر علیه شرط عقده فلعل رغبته فی تملك الکل فیرده ویأخذ کل الثمن لو اراد، وان قضی القاضی به بینهما فقال احدهما لا اختار النصف لم یکن للآخر ان یأخذ جملته، لانه صار مقضیا علیه فی النصف فانفسخ البیع فیه وهذا لانه خصم فیه لظهور استحقاقه بالبینة لو لا بینة صاحبه بخلاف ما لو قال ذلك قبل تخییر القاضی حیث یکون له ان یأخذ الجمیع، لانه یدعی الکل ولم یفسخ سببه والعود الی النصف للمزاحمة ولم یوجد، ونظیره احد الشفیعین قبل القضاء، ونظیر الاول تسلیمه بعد القضاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس غلام کے بارے میں جو کسی کے قبضہ میں ہو دو آدمیوں نے بیک وقت یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے یہ غلام خرید لیا ہے۔ اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ پیش کئے مگر اس میں خریداری کی تاریخ بیان نہیں کی۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کی آدھی قیمت دے کر آدھے غلام کا مالک ہو جائے۔ اور یہ نہ چاہے تو اپنے حق سے باز آ جائے۔ کیونکہ قاضی ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہی خریدنے کا حکم دے گا۔ اس لئے کہ یہ دونوں ہی سبب میں برابر ہیں۔ تو اس کی نظیر یہ ہوگی کہ ایک شخص کے غلام کو دو اجنبی آدمیوں نے علیحدہ علیحدہ دو آدمیوں کے پاس بیچ ڈالا۔ اور مالک کو خبر ہونے پر اس نے دونوں کے بیچنے کی اجازت دیدی۔ تو اس وقت ظاہر ہے کہ معاملہ قاضی کے پاس جانے سے وہ اس غلام کو دونوں خریداروں کے درمیان برابر کے حساب سے ہی رہنے کا حکم دے گا۔ ایسی صورت میں ہر خریدار کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو اسی حالت پر آدھے غلام کا آدھا مالک بن کر رہ جائے یا چاہے اس سے انکار کر کے بائع سے اپنی پوری رقم واپس مانگ لے کیونکہ ہر ایک نے خریدتے وقت یہ سمجھ رکھا تھا کہ میں اس پورے غلام کا مالک بنوں گا۔ مگر اب اس کی وہ بات ختم ہوگئی اور اس کی رضامندی ختم ہوگئی۔

وان قضی القاضی الخ اور اگر قاضی نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ یہ غلام تم دونوں کے درمیان آدھوں آدھ پر مشترک ہے اس کے بعد ان میں سے ایک اپنی خریداری سے باز آ گیا یعنی عقد بیع ختم کر دی اور یہ کہا کہ اب میں صرف آدھا خریدنا پسند نہیں کرتا ہوں تو اس کے دوسرے ساتھی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ پورا غلام لے لے۔ کیونکہ اس کے بارے میں آدھے غلام کے مالک ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اور باقی آدھے حصہ میں اس کی بیع ختم ہو چکی ہے کیونکہ گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ دوسرے حصہ کا مالک وہ دوسرا شخص ہی ہے۔ اور اس کا ثبوت اس حد تک ہو چکا ہے کہ اگر اس کے گواہ نہ ہوتے تو وہی شخص پورے غلام کا مالک ثابت ہو جاتا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ دونوں خریداروں میں سے ایک نے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جانے کے بعد اپنی خریداری سے انکار کیا ہو، اس کے برخلاف اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی کوئی ایک اپنی ناراضگی کا اظہار کر دیتا تو دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا کہ اس پورے غلام کو تنہا رکھ لے۔ کیونکہ یہ تو ابتداء سے ہی پورے غلام کا مالک بننے کا خواہشمند تھا۔ اور ابھی تک اس کے دعوی کا سبب یعنی خریدنا فسخ نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی قاضی نے آدھے غلام میں اس کی خریداری کو فسخ نہیں کیا ہے۔ اور اسے صرف نصف غلام اس لئے ملتا کہ دوسرا خریدار اس کا مدعی موجود تھا۔ لیکن ایک کے رد کر دینے سے وہ مقابل کی حیثیت سے باقی نہ رہا۔ لہٰذا ابھی ایک شخص پورا غلام لے سکتا ہے۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہوگی کہ ایک مکان کے دو شفیع میں سے ایک نے قاضی کے حکم سے پہلے ہی اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا ہو تو دوسرے کو پورا مکان تنہا شفیع کی حیثیت سے لینے کا حق ہو جائے گا۔ اور پہلی صورت کی نظیر یہ ہوگی کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد دونوں میں سے ایک اپنے حق سے دستبردار ہوا ہو کہ اس صورت میں دوسرے شفیع کو باقی حصہ بھی شفیع کی حیثیت سے لینے کا اب حق نہ رہے گا۔

توضیح:۔ اگر ایسا غلام جو کسی کے قبضہ میں ہو اس کے بارے میں دو آدمیوں نے بیک وقت خرید لینے کا دعوی کیا ساتھ ہی گواہ بھی پیش کر دئے۔ اور اگر اسی مسئلہ میں قاضی نے ہر ایک کو نصف نصف لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد ایک نے اس سے دستبرداری کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو ذكر كل واحد منهما تاريخا فهو للاول منهما، لانه اثبت الشراء في زمان لا ينازعه فيه احد فاندفع الآخر به ولو وقّتت احدهما ولم توقّت الاخرى فهو لصاحب الوقت لثبوت الملك في ذلك الوقت، واحتمل الآخر ان يكون قبله او بعده فلا يقضى له بالشك، وان لم يذكرا تاريخا ومع احدهما قبض فهو اولى ومعناه انه في يده لان تمكنه من قبضه يدل على سبق شرائه ولانهما استويا في الاثبات فلا ينقض اليد الثابتة بالشك وكذا لو ذكر الآخر وقتا لما بينا الا ان يشهدوا ان شراءه كان قبل شراء صاحب اليد لان الصريح يفوق الدلالة. قال وان ادعى احدهما شراءً والآخر هبة وقبضا معناه من واحد، واقاما بينة ولا تاريخ معهما فالشراء اولى، لان الشراء اقوى لكونه معاوضة من الجانبين، ولانه يثبت الملك بنفسه والملك في الهبة يتوقف على القبض وكذا الشراء والصدقة مع القبض لما بينا، و الهبة والقبض والصدقة مع القبض سواء حتى يقضى بينهما لاستوائهما في وجه التبرع ولا ترجيح باللزوم لانه يرجع الى المال والترجيح لمعنى قائم في الحال وهذا فيما لا يحتمل القسمة صحيح، وكذا فيما يحتملها عند البعض لان الشيوع طار وعند البعض لا يصح لانه تنفيذ الهبة في الشائع.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہو تو یہ غلام اسی شخص کا ہو گا جس کی خریداری کی تاریخ پہلے بیان کی گئی ہو۔ کیونکہ اس نے اپنی خریداری اس دن کی ثابت کر دی ہے جس دن اس کا کوئی مزاحم اور مقابل نہ تھا۔ اس بناء پر دوسرے دن کی خریداری کی گواہی باطل ہو جائے گی۔ ولو وقتت الخ اور اگر دو گواہوں میں سے ایک میں تاریخ بیان کی گئی مگر دوسرے میں تاریخ بیان نہیں کی گئی ہو تو اس کی گواہی مقبول ہو گی جس میں تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہو اور غلام اسی کا ہو جائے گا کیونکہ جس کی گواہی میں تاریخ نہیں بیان کی گئی ہے یہ دونوں احتمال ہو جاتے ہیں کہ اس مذکورہ تاریخ سے بھی پہلے اس کی خریداری ہوئی ہو اسی طرح یہ بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کی تاریخ کے بعد اس غلام کی خریداری ہوئی ہو۔

وان لم يذكرا الخ اور اگر کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہیں کی مگر ایک شخص کا اس پر پہلے سے قبضہ موجود ہو تو یہی شخص زیادہ حقدار ہو گا۔ کیونکہ قبضہ میں ہونا یا اس پر قدرت رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی نے پہلے خریدا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جب مدعی اپنا اپنا دعویٰ ثابت کرنے میں برابر ہو گئے۔ تو فی الحال جس کا قبضہ غلام پر ثابت ہے اسے کسی شک کی وجہ سے باطل نہیں کیا جا سکے گا۔ اسی طرح بالفرض اگر اس دوسرے نے اپنی خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہو یعنی گواہوں سے ثابت کر دی ہو جب بھی قبضہ والے کے قبضہ کو باطل نہیں کیا جا سکے گا۔ البتہ اس صورت میں جب کہ گواہ یہ بھی ثابت کر دیں کہ اس شخص کا قبضہ اگرچہ اس پر ہے مگر اس نے بعد میں خریدا ہے اور جس کا قبضہ نہیں ہے اس نے پہلے ہی خرید لیا تھا۔ کیونکہ اس جگہ خریداری اور ملکیت کے پہلے ہونے کی تصریح پائی جا رہی ہے جبکہ قابض کی ملکیت دلالۃً ثابت ہو رہی ہے اور دلالت کے مقابلہ میں صراحت کو زیادہ قوت اور اولیت ہوتی ہے۔

قال وان ادعى احد هما الخ اور اگر دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کا

دعوی کیا یعنی جس سے خریدا اسی کی طرف سے اس پر قبضہ کا بھی دعوی کیا اور دونوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے مگر کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی تو خریداری کے دعویٰ کو ترجیح ہو گی کیونکہ خریداری میں عوض دینے کے بعد قبضہ ہوتا ہے اور یہ ہبہ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی کہ ہبہ میں عوض نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خریداری میں دونوں طرف سے لین دین اور عوض ہوتا ہے۔ جبکہ ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری ایسا معاملہ ہے جو خود ہی ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اور ہبہ میں مالک بننے کے لئے پہلے اس پر قبضہ کر لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ ہبہ قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری میں اور قبضہ کے ساتھ ہبہ کرنے میں اختلاف ہو تو مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر وہی حکم ہوگا۔ (ف یعنی صدقہ کے مقابلہ میں خریداری زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ خریداری میں دوطرف معاوضہ ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری از خود ملکیت کے لئے مفید ہوتی ہے۔ لیکن صدقہ میں ملکیت حاصل کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا بھی ضروری ہے۔

والهبة و القبض الخ اور ہبہ قبضہ کے ساتھ اور صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے میں دونوں برابر ہوتے ہیں یعنی اگر ایک شخص نے ایک چیز پر ہبہ قبضہ کے ساتھ اور دوسرے نے اسی پر صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ دونوں حکما برابر سمجھے جائیں گے۔ اس لئے بغیر تاریخ کی گواہی ہونے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ یعنی وہ چیز دونوں مدعیوں میں برابر کی ملکیت میں ہو گی۔ کیونکہ انعام اور احسان کے طریقہ میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو محض اس وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی ہے کہ اس میں قبضہ کی شرط نہیں ہے کیونکہ دیتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لازم ہو جانا ابتداء نہیں ہوتا ہے بلکہ انجام میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ عقد آخر کو لازم ہو گیا۔ جب کہ ترجیح تو ایسے معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال موجود ہوں۔ یعنی ابتداء صدقہ بھی ہبہ کی طرح لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی چیز میں صحیح ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو۔ لیکن ایسی چیز میں جو تقسیم ہونے کے قابل ہو تو بھی بعض علماء کے نزدیک یہ حکم صحیح ہے۔ کیونکہ ہبہ میں شرکت تو بعد میں آئی ہے۔ یعنی وہ شخص پہلے کل عین مال کا مستحق ہوا تھا مگر دوسرے مدعی کی مزاحمت اور سامنے آجانے کی وجہ سے صرف آدھے حصے میں ہبہ باقی رہ گیا۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مشترک ہبہ کو نافذ کرنا لازم آتا ہے۔ (ف حالانکہ مال مشاع یعنی مشترک یا غیر مقوم کا ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے یا صرف ایک فریق کے گواہ نے خریداری کی تاریخ بیان کر دی ہو۔ یا کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی البتہ ان میں سے کسی ایک کا اس غلام پر پہلے سے قبضہ ہو۔ یا دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا ادعى احدهما الشراء وادعت امرأة انه تزوجها عليه فهما سواء، لاستوائهما في القوة فان كل واحد منهما معاوضة يثبت الملك بنفسه، وهذا عند ابي يوسف، وقال محمدؒ الشراء اولى ولها على الزوج القيمة لانه امكن العمل بالبينتين بتقديم الشراء اذ التزوج على عين مملوك للغير صحيح، ويجب قيمته عند تعذر تسليمه، وان ادعى احدهما رهنا وقبضا والآخر هبة وقبضا واقاما بينة فالرهن اولى، وهذا استحسان وفي القياس الهبة اولى لانها تثبت الملك، والرهن لا يثبته، وجه الاستحسان ان المقبوض بحكم الرهن مضمون وبحكم الهبة غير مضمون وعقد الضمان اقوى، بخلاف الهبة بشرط العوض لانه بيع انتهاء والبيع اولى من الرهن لانه عقد ضمان يثبت الملك صورة ومعنى والرهن لا يثبته الا عند الهلاك معنى لا صورة، فكذا الهبة

بشرط العوض، وان اقام الخارجان البينة على الملك والتاريخ، فصاحب التاريخ الاقدم اولى، لانه اثبت انه اول المالكين فلا يُتلقى الملك الا من جهته ولم يتلق الآخر منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے خریداری کا دعویٰ کیا یعنی جس شخص کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اس غلام کو خریدا ہے۔اور ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ شخص (غلام) میرا غلام ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی نے مجھ سے اپنا نکاح کیا ہے اور اسی غلام کو میرے لئے مہر مقرر کیا ہے۔اس طرح یہ دونوں مدعی بالکل برابر ہوئے۔ کیونکہ دونوں کا دعوی یکساں قوی ہے۔ کیونکہ خریداری کا معاملہ ہو یا نکاح کا دونوں میں دوطرفہ معاوضہ ہے اور بذات خود ملکیت کو بھی ثابت کرتا ہے۔ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری اولیٰ ہے یعنی خریداری ہی کا حکم دیا جائے گا۔اور اس عورت کا وہ غلام نہ رہے گا اس کے عوض اس کے شوہر پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ کیونکہ دونوں گواہوں کے ثابت ہو جانے کے بعد اسی صورت سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ خریداری کو نکاح سے مقدم سمجھا جائے۔ کیونکہ دوسرے شخص کے مملوک مال عین پر بھی نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ پھر جب اس چیز کو مہر میں ادا کرنا یا حوالہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت لازم آجاتی ہے۔(ف الحاصل دونوں معاملوں (خریداری و نکاح) پر بیک وقت عمل کرنا اسی طرح ممکن ہوگا کہ خریداری کو پہلے فرض کر کے یہ غلام خریدار کو دیدیا جائے۔ پھر عورت کے نکاح کے مہر کے عوض اس غلام کی قیمت اس کے شوہر (قابض) پر لازم کر دی جائے۔

وان ادعى احد هما رهنا الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے قبضہ کے ساتھ رہن کا دعوی کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا۔اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے تو رہن کی گواہی اولیٰ ہوگی یعنی رہن ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ حکم استحسانی ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ہبہ کرنے کو مقدم رکھا جائے کیونکہ ہبہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن رہن سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے حکم کی بناء پر جو چیز قبضہ میں لائی جاتی ہے وہ مضمون ہوتی ہے۔ یعنی اس کی ضمانت واجب ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی اپنی بازاری قیمت اور مرتہن کے قرضہ سے جو کم ہو اس کے بدلہ وہ ضائع سمجھی جائے گی۔ حالانکہ جو چیز ہبہ کی صورت میں قبضہ میں آتی ہے اس کے ہلاک ہونے پر وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے۔اور جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ اس معاملہ کے مقابلہ میں جس میں ضمان نہ ہو اقویٰ ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں رہن بھی ہبہ کی نسبت سے اقویٰ ہوا اس لئے اسی کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ یہ مقابلہ ایسے ہبہ سے ہے جو غیر مشروط اور خالی ہو کیونکہ ایسا ہبہ جو کسی عوض کی شرط کے ساتھ ہو کہ وہ خالی ہبہ نہیں ہوتا ہے بلکہ شروع میں اس کا نام ہبہ اور آخر میں بیع ہے۔اور بیع رہن کی بہ نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔ کیونکہ بیع ایسا عقد ہے جس میں ضمان بھی واجب ہوتی ہے۔اور اس سے ظاہر و باطن ہر طرح سے ملکیت بھی حاصل ہوتی ہے۔ یعنی فی الفور بھی اس سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور انجام کار میں بھی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن رہن ایک ایسا عمل ہے جس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ البتہ اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ رہن رکھا ہوا مال ضائع ہو جائے جب کہ بظاہر عقد سے ملکیت حاصل نہیں ہوگی بلکہ معنی کے اعتبار سے حاصل ہو جائے گی۔ چنانچہ ہبہ میں بھی جب کہ اس میں کچھ عوض دینے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ بھی رہن کے حکم میں ہوگا۔

(ف۔اس کی وضاحت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ بیع کا ظاہری عقد یعنی لین دین سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔اس کا مقصد اور معنوی اثر بھی تو یہی ہوتا ہے کہ ایسا کرنے سے ملکیت حاصل ہو۔اسی طرح ایسے ہبہ سے بھی کہ اس کے بدلے میں کچھ دینے کی شرط کرلی گئی ہو۔ (مثلاً میں تمہیں یہ قلم ہبہ کرتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے یہ گھڑی دوگے) کہ اس میں بھی عوض اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بخلاف رہن کے کہ بظاہر اس میں کسی طرح کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ یعنی یہ معاملہ اس غرض سے نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کا مالک بن جائے البتہ اگر مال مرہون کسی طرح ضائع ہو جائے تو مرتہن اس

مقدار کا ضامن ہو جاتا ہے جو اس مرہون کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے کم ہو گیا پھر اس مقدار کے ادا کر دینے کے بعد معنوی طریقہ سے اس ہلاک شدہ چیز کا مالک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں رہن ملکیت کے لئے کچھ بھی مفید نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے بیع بہ نسبت رہن کے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا ہبہ جس کے بدلہ میں کچھ دینے کی بھی شرط کی گئی ہو زیادہ قوی ہوتی ہے۔ الحاصل اگر ایک شخص نے رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیا تو اس پر عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کا حکم دیا جائے گیا۔

وان اقام الخار جان الخ اگر کسی چیز کے بارے میں ایسے دو آدمی جن میں کسی کے قبضہ میں وہ چیز نہ ہو یہ دعویٰ کریں کہ میں اس کا مالک ہوں اور اس پر گواہ بھی پیش کر دیں ساتھ ہی دونوں نے وہ تاریخ بھی بیان کر دیں جب سے وہ اس کے مالک بنے ہوں تو جس کی تاریخ پہلے کی ہوگی (مثلاً دوسری رمضان اور بیسویں رمضان میں سے دوسری رمضان کی تاریخ بیان کرنے والا) مالک ہونے میں اولیٰ اور مقدم ہوگا۔ کیونکہ اس نے یہ بات بھی ثابت کر دی کہ ہم دونوں میں سے میں ہی مقدم ہوں اس طرح یہ دوسرا شخص اگر مالک ہو سکتا ہے اور اپنے اس فریق کے سوا کسی تیسرے کے ہاتھ سے مالک نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ وہ کسی غیر کے ہاتھ سے مالک بننے کا دعویٰ کر رہا ہے۔ (ف۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مال کسی شخص کے قبضہ میں تھا۔ اس پر دو آدمیوں نے کوئی سبب بتائے بغیر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ اس مال کا اصل میں میں ہی مالک ہوں اور یہ نہیں بتایا کہ اس کو میں نے خریدا ہے یا مجھے میراث میں ملا ہے یا کوئی وجہ ہے۔ البتہ ملکیت کی تاریخ بتا دی کہ فلاں دن سے میں مالک ہوں۔ اور اسی کے مطابق ان کے گواہوں نے گواہی بھی دے دی۔ تو ان تاریخوں میں سے جس کی تاریخ پہلے کی بیان کی گئی ہو گی اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہی شخص پہلے سے مالک ہے۔ اب اگر یہ دوسرا شخص اسی مال کا مالک ہوا ہے تو لامحالہ اسی پہلے مالک کے ہاتھ یا اجازت سے مالک ہوا ہوگا۔ حالانکہ اس دوسرے شخص نے یہ بات نہیں کہی کہ میں اس کی طرف سے خریدنے یا ہبہ کرنے وغیرہ کسی بھی طریقہ سے مالک ہوا ہوں۔ تو اس کا دعویٰ بے اعتبار ہو کر اس پر کوئی دھیان نہیں دیا جائے گا۔ اور مقدمہ ختم کر دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور ایک عورت نے یہ کہا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ اسی قابض شخص نے مجھ سے نکاح کر کے مہر میں یہی غلام مجھے دیا ہے۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرے پاس بطور رہن ہے اور میرا اس پر قبضہ بھی ہے۔ اور دوسرے نے کہا کہ یہ غلام مجھے ہبہ کے طور پر ملا ہے اور فوراً ہی اس پر میرا قبضہ بھی ہو گیا ہے۔ اور دونوں مدعیوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو ادعیا الشری من واحد معناہ من غیر صاحب الید واقاما البینۃ علی تاریخین، فالاول اولی لما بینا انہ اثبتہ فی وقت لا منازع لہ فیہ، وان اقام کل واحد منھما البینۃ علی الشراء من آخر وذکرا تاریخا فھما سواء، لانھما یثبتان الملک لبائعھما فیصیر کانھما حضرا ثم یخیر کل واحد منھما کما ذکرنا من قبل، ولو وقتت احدی البینتین وقتا ولم توقت الاخری قضی بینھما نصفین لان توقیت احدھما لا یدل علی تقدم الملک لجواز ان یکون الآخر اقدم بخلاف ما اذا کان البائع واحدا لانھما اتفقا علی ان الملک لا یتلقی الا من جھتہ فاذا اثبت

احدهما تاريخا يحكم به حتى يتبين انه تقدمه شراء غيره، ولو ادعى احدهما الشراء من رجل والآخر الهبة والقبض من غيره والثالث الميراث من ابيه والرابع الصدقة والقبض من آخر قضى بينهم ارباعا لانهم يتلقون الملك من باعتهم فيجعل كانهم حضروا واقاموا البينة على الملك المطلق.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک شخص کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ چیز تو میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی جو اس قابض کے علاوہ ہے۔ اور ان دونوں نے ہی اس کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہوگی اسی کے حق میں حکم سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے کہ اس نے اپنی خریداری ایسے دن کی ثابت کی ہے جس دن کوئی اور شخص اس کا مالک نہ تھا۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ علیحدہ علیحدہ دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا تو دونوں کا ایک ہی حال ہوگا۔ کیونکہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہو گئے پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ خریدنے کا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

ولو وقتت احدى البينتين الخ اور اگر دونوں گواہوں میں سے صرف ایک ہی نے خریداری کی تاریخ بیان کی اور دوسرے نے بیان نہیں کی تو بھی وہ بیع ان دونوں میں نصف نصف کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک فریق کے تاریخ بیان کر دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ چیز پہلے سے اسی کی ملکیت میں تھی کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس سے بھی پہلے ہی مالک ہو چکا ہو۔ بخلاف اس کے جب کہ دونوں آدمیوں نے ایک ہی شخص سے خریداری کی ہو۔ یعنی ان کا بائع ایک ہی شخص ہو تو اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں مدعیوں نے اپنے دعوی سے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ ہم دونوں کو اسی ایک بائع سے ملکیت حاصل ہوئی ہے اور جب ان میں سے ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ البتہ اگر کسی ذریعہ سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ واقعۃً دوسرا مدعی اس مال پر بیان کی ہوئی تاریخ سے پہلے سے مالک ہے۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے بائع سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے قبضہ کے ساتھ ہبہ میں پانے کا دعوی کیا اور تیسرے نے اس مال کو اپنے باپ سے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا۔ اور چوتھے شخص نے کسی اور سے قبضہ کے ساتھ صدقہ میں ملنے کا دعویٰ کیا تو وہ مال ان چاروں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہو کر چاروں کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال کے مالک کی طرف سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا مدعی ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا گویا کہ ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی مطلق ملکیت کے دعویٰ کے گواہ پیش کر دیئے۔ (ف چنانچہ سب کے لئے وہ مال چار حصوں میں بٹ کر ہر ایک کے چوتھائی مال کا حکم دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ایک ایک حصہ کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح :۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک قابض شخص کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز اس شخص سے خریدی ہے جو اس کے علاوہ ہے۔ اور دونوں نے خریداری کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر اسی طرح دونوں نے دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور اگر دونوں میں صرف ایک شخص نے تاریخ خریداری بیان کیا۔ اگر ایک چیز پر چار شخصوں نے چار مستقل طریقوں سے مالک بننے کا دعویٰ کی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال فان اقام الخارج البينة على ملك مؤرخ وصاحب اليد بينة على ملك اقدم تاريخا كان اولى، وهذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وهو رواية عن محمدؒ وعنه انه لا يقبل بينة ذى اليد رجع اليه لان البينتين قامتا على مطلق الملك ولم يتعرضا لجهة الملك فكان التقدم والتاخر سواء، ولهما ان البينة مع التاريخ متضمنة معنى الدفع فان الملك اذا ثبت لشخص في وقت فثبوته لغيره بعده لا يكون الا بالتلقى من جهته وبينة ذى اليد على الدفع مقبولة، وعلى هذا الاختلاف لو كانت الدار فى ايديهما والمعنى ما بينا، ولو اقام الخارج وذو اليد البينة على ملك مطلق ووقت احداهما دون الاخرى فعلى قول ابى حنيفةؒ ومحمدؒ الخارج اولى وقال ابويوسفؒ وهو رواية عن ابى حنيفةؒ صاحب الوقت اولى لانه اقدم وصار كما فى دعوى الشراء اذا ارخت احداهما كان صاحب التاريخ اولى ولهما ان بينة ذى اليد انما تقبل لتضمنها معنى الدفع ولا دفع ههنا حيث وقع الشك فى التلقى من جهته، وعلى هذا اذا كانت الدار فى ايديهما ولو كانت فى يد ثالث والمسألة بحالها فهما سواء عند ابى حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ الذى وقت اولى وقال محمدؒ الذى اطلق اولى، لانه ادعى اولية الملك بدليل استحقاق الزوائد ورجوع الباعة بعضهم على البعض، ولابى يوسفؒ ان التاريخ يوجب الملك فى ذلك الوقت بيقين والاطلاق يحتمل غير الاولية والترجيح باليقين كما لو ادعيا الشراء، ولابى حنيفةؒ ان التاريخ يضامه احتمال عدم التقدم فسقط اعتباره فصار كما اذا اقاما البينة على ملك مطلق بخلاف الشراء لانه امر حادث فيضاف الى اقرب الاوقات فيترجح جانب صاحب التاريخ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جس کے قبضہ میں مال نہ ہونے کے باوجود اس کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کی تاریخ بیان کر کے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور جس کے قبضہ میں وہ مال ہے اس نے اس سے پہلے کی تاریخ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے تو یہی قابض اولیٰ ہوگا یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لیکن امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ پھر امام محمدؒ نے اسی قول کی طرف رجوع بھی کر لیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہیاں صرف اس بات پر قائم ہوئی ہیں کہ یہ مطلقاً مالک ہے۔ لیکن کسی نے یہ نہیں بتایا ہے کہ کس سبب سے یہ شخص مالک ہوا ہے۔ یعنی سبب ملک سے کسی نے بھی تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ ہر ایک نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا اس میں تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا یعنی دونوں تاریخیں برابر ہوئیں۔

ولهما ان البينته الخ۔ اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہوئی کہ جس گواہی میں تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہو اس میں دوسرے کے دعویٰ کو دفع کرنا یارد کرنا بھی ہوتا ہے یعنی اس میں کسی دوسرے یعنی غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔ جب تک کہ یہ میری اجازت یا میری طرف سے نہ ہو۔ کیونکہ جب ایک وقت میں ایک شخص کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے بعد کسی دوسرے کی ملکیت اس پر اسی وقت قائم ہو سکتی ہے جب کہ یہ خود اس کی اجازت دے یا مالک بنادے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے قابض نے اجازت نہیں دی ہے بلکہ رد کر دیا ہے اور ایسے رد پر اس کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ وعلیٰ هٰذا الاختلاف الخ۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تب بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کی کسی چیز پر پہلے سے ملکیت ثابت ہو جائے تو صرف اسی کی اجازت سے دوسرے کو بھی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔

ولو اقام الخارج الخ اور اگر کسی چیز پر ایسے دو مدعیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر قبضہ نہ ہو اور دوسرے کا اس پر قبضہ ہو اور دونوں نے اپنی مطلق ملک پر ان کے گواہوں نے گواہی بھی دیدی یعنی یہ گواہی دی کہ یہ ا ن کی

ملک ہے مگر اس کا کوئی سبب نہ بتایا ہو۔ پھر ان میں سے ایک کے گواہوں نے تاریخ ملکیت بیان کر دی لیکن دوسرے نے بیان نہیں کی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج یعنی جس کا قبضہ نہیں ہے وہی اولیٰ سمجھا جائے گا اور اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت میں ہے جو کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی ہے کہ جس کی ملکیت تاریخ کے اعتبار سے پرانی ہو گی وہی اولیٰ ہو گا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ خرید کا دعویٰ کر کے ایک نے تاریخ بیان کی کہ اس میں جس کی تاریخ مذکور ہوتی ہے وہی اولیٰ ہوتا ہے۔ اور طرفین یعنی امام محمد اور امام اعظم رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ تو صرف اس لئے قبول کئے جاتے ہیں کہ اس کی گواہی میں یہ بات مخفی اور لازم ہوتی ہے کہ وہ اس کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کی ملکیت کے دعویٰ کا رد ہوتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں کسی کا بھی رد نہیں ہو رہا ہے۔ کیونکہ جو شخص تاریخ کے اعتبار سے پہلے سے مالک ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے مطلق اس بات کے سمجھنے میں شک باقی رہ جاتا ہے کہ اسی نے اس دوسرے شخص کو مالک بنایا ہے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔ کیونکہ شاید اس نے اس قابض آدمی سے ہی ملکیت حاصل کر لی ہو۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو كانت في يد ثالث الخ اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو لیکن باقی صورت حال ویسی ہی ہو جیسی کہ ابھی بیان کی گئی ہے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہوں گے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کر دی ہو وہی اولیٰ ہو گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے مالک ہونے کو مطلق بیان کیا ہو یعنی سبب بیان نہ کیا ہو وہ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ جس نے تاریخ بیان نہیں کی ہے وہ سب سے پہلے اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مطلق ملک کا دعویٰ کرتا ہے وہی ان زائد چیزوں کا بھی مستحق ہوتا ہے جو اس مال سے زائد پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر کسی نے یہ چیز اپنا حق جتا کر حاصل کر لی ہو تو اس سے پہلے جتنے آدمیوں نے اس کی خرید و فروخت کی ہو گی ان میں کا ہر خریدار یہ مال اس کے بیچنے والوں کے پاس اسے لوٹا کر اپنی رقم واپس لے لے گا۔ تو اس حکم سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مطلق ملکیت زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان کر دینے سے بالیقین اسی وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن ملک مطلق کے دعویٰ کی صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ اولیٰ نہ ہو۔ اس لئے جس صورت میں یقین ہو اسی کو شک پر ترجیح ہو گی۔ جیسے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے کسی چیز کی خریداری کا دعویٰ کیا پھر اپنی گواہی دیتے ہوئے اس میں تاریخ ملکیت بھی بیان کر دی ہو تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہو گی وہی اولیٰ اور احق سمجھا جائے گا۔ ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کے مقابل اور مزاحم ہونے سے اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ جس میں تاریخ بیان کی گئی ہے وہ دوسرے کے مقابلہ میں مقدم نہ ہو۔ یعنی جو تاریخ بتائی گئی ہے اس وقت سے ملکیت کا پایا جانا اگرچہ یقینی ہوتا ہے پھر بھی جس میں تاریخ بیان نہ کی گئی ہو اور ملک مطلق ہو اس سے مقدم ہو جانا یقینی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ شاید وہی مقدم اور تاریخ والا مؤخر ہو۔ اس طرح تاریخ میں یہ مزاحمت پائی گئی اور مقدم اور مؤخر دونوں ہونے کا احتمال قوی ہو گیا۔ اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ کسی میں بھی تاریخ کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اور مطلق ملک پر دونوں گواہ پیش ہو گئے ہیں۔ اور ایسی صورت میں دونوں کا حکم برابر سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا موجودہ صورت میں بھی یہی حکم دیا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے دعویٰ کے یعنی ایک شخص نے مطلق ملک کا تاریخ کے ساتھ دعویٰ کیا اور دوسرے نے بغیر تاریخ کے ہی خریدنے کا دعویٰ کیا تو اس مسئلہ میں تاریخ کے ساتھ مدعی کو مقدم کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں خریداری کا کام ایک نیا کام یا فعل جدید ہوتا ہے اس لئے اس میں تاریخ کا ذکر نہ کرنے سے قریب ترین وقت کی طرف فعل منسوب ہو گا۔ اسی لئے اس فعل کو ترجیح ہو گی یعنی مقدم مانا جائے گا جس میں تاریخ بیان کر دی گئی ہو۔

(ف مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ ایک شخص کو ایک گاڑی ۱۴۰۰ھ میں اس کے باپ سے وراثت میں ملی پھر ۱۴۱۰ھ میں ایک شخص نے اسے پکڑا کر زید کے ہاتھ فروخت کر دی۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ اصل مالک کی ملکیت کے بعد اس کی خرید ہو رہی ہے۔ اس لئے اگر اصل مالک یہ دعویٰ کرے کہ یہ گاڑی ۱۴۰۰ھ مجھے وراثت میں ملی ہے اور زید کوئی تاریخ خرید بتائے بغیر کہے کہ میں نے یہ خریدی ہے تو فیصلہ اس تاریخ بتانے والے کے حق میں ہوگا کیونکہ بیع تو اس کے ایک ہی دن بعد بھی ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ خریدنے والا اسی شخص سے خریدنے کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے تو ظاہر ہے کہ شاید اس نے کسی چور یا غاصب سے ناجائز طریقہ سے خریدی ہے۔ اس لئے جس نے تاریخ بیان کی ہے اس کے حق میں حکم دیا جائے گا۔ اور خریدنے والا جس نے دعویٰ کر رکھا ہے وہ ساقط اور بے اعتبار ہو جائے گا۔ فافہم۔

توضیح:۔ اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ تاریخ کے ساتھ پیش کئے۔ اور دوسرا جو اس پر قابض ہے اس سے پہلے کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ پیش کئے۔ مسئلہ کی تفصیل اس کی تمام صورتوں کے ساتھ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام الخارج وصاحب اليد كل واحد منهما بينة على النتاج فصاحب اليد اولى لان البينة قامت على ما تدل عليه اليد فاستويا وترجحت بينة ذى اليد باليد فيقضى له، وهذا هو الصحيح خلافا لما يقوله عيسى بن ابانؒ انه تتهاتر البينتان ويترك فى يده لا على طريق القضاء، ولو تلقى كل واحد منهما الملك من رجل واقام البينة على النتاج عنده، فهو بمنزلة اقامتها على النتاج فى يد نفسه، ولو اقام احدهما البينة على الملك والآخر على النتاج فصاحب النتاج اولى ايهما كان، لان بينته قامت على اولية الملك، فلا يثبت الملك للآخر الا بالتلقى من جهته، وكذلك اذا كان الدعوى بين خارجين فبينة النتاج اولى لما ذكرنا.

ولو قضى بالنتاج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على النتاج يقضى له الا ان يعيدها ذو اليد لان الثالث لم يصر مقضيا عليه بتلك القضية، وكذا المقضى عليه بالملك المطلق اذا اقام البينة على النتاج تقبل وينقض القضاء به لانه بمنزلة النص والاول بمنزلة الاجتهاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خارج یعنی غیر قابض اور قابض دونوں نے نتاج پر گواہ مقرر کئے۔ یعنی ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میری مملوکہ چیز سے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ تو قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ گواہی ایسی چیز پر ہو رہی ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔ اس لئے گواہی کے معاملہ میں دونوں برابر ہو گئے۔ اور چونکہ قابض کا قبضہ بھی ہے اس لئے اس کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ اسی لئے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ اور عیسیٰ ابن ابانؒ نے اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ یہ دونوں گواہیاں ہی ناقابل قبول اور باطل ہوں گی۔ لہٰذا جس چیز کے بارے میں اختلاف ہے بدستور قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی۔ یعنی اس میں حاکم کے حکم کی ضرورت نہ ہوگی۔

ولو تلقى كل واحد الخ اور اگر قابض کے ساتھ کسی غیر قابض نے بھی ایک ہی شخص سے اس بچہ کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور دونوں نے ہی گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ بچہ میرے ہی پاس اور میری ہی مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ اپنے قبضہ میں اپنی مملوکہ چیز سے پیدا ہونے پر گواہ پیش کئے ہوں۔ (ف یعنی اس صورت میں بھی قابض ہی کو ترجیح ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ زید کے قبضہ ایک غلام ہے اس پر بکر نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا ہے۔ اور خالد کی ملکیت میں یہ غلام اسی کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور قابض نے اس

بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے یہ غلام شعیب سے خریدا ہے۔ اور یہ شعیب کی ملک میں شعیب کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور ان دونوں مدعیوں کے پاس عادل گواہ بھی ہیں اس لئے قابض کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔

ولو اقام احدهما الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ میری ہی چیز ہے۔ اور دوسرے نے اس بات پر کہ اس سے حاصل شدہ یعنی بچے میری ملکیت میں اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئے ہیں تو جس نے بچوں کے بارے میں گواہ پیش کئے وہی اولیٰ ہوگا۔ خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ کیونکہ اسی کے گواہوں نے اس کی ملکیت کی گواہی دی ہے۔ اس لئے دوسرے مدعی کو اسی کی جہت سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس بات کا دعویٰ کرنے والوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو تو اس بیان کی دلیل سے وہی شخص اولیٰ ہوگا جس نے نتاج کی گواہی دی ہو۔ ولو قضی بالنتاج الخ اور اگر نتاج کے سبب سے قابض کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا اس کے بعد اور کسی تیسرے شخص نے بھی ان نتاج کے لئے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اس طور سے کہ یہ نتاج میری ملکیت ہے اور میری مملوکہ سے پیدا ہوا ہے تو اسی تیسرے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں فی الحال ہے اگر دوبارہ اپنے گواہ پیش کر دے۔ کیونکہ پہلی مرتبہ جب قابض کے حق میں فیصلہ کیا گیا اس وقت یہ تیسرا شخص قاضی کے فیصلہ میں داخل نہیں ہوا یعنی اس پر کوئی حکم نہیں کیا گیا کہ اس کا دعویٰ باطل اور خارج کیا گیا ہے۔

وكذا المقضى عليه الخ اسی طرح جس پر مطلق ملک کا حکم ہو چکا۔ یعنی مطلق ملک کے دعویٰ میں مقضی علیہ ہو گیا یعنی اسے اس معاملہ سے خارج کر دیا گیا اور مدعی کے لئے حکم ہو گیا پس جب اس نے نتاج کے بارے میں گواہ پیش کر دئے تو وہ قبول ہوں گے۔ اور اسی کے ذریعہ سے پہلا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ نتاج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ (ف۔ اور ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ جب مجتہد کوئی اجتہاد کر لے اور اس کے خلاف کوئی حکم نص سے مل جائے تو اس وقت اسی نص کے موافق عمل کرنا ہوگا اور اس کا اپنا قیاس باطل ہوگا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ نتاج اور حاصلات کے بارے میں اختلاف ہو تو جس کا ان پر قبضہ موجود ہو اسی کو ترجیح ہوتی ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں ایک مرتبہ فیصلہ کے بعد تیسرے شخص نے نتاج کا اپنے ہونے کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اور اس کے قابض نے بھی دوبارہ ان نتاج کے گواہ پیش کر دئے تو پھر اسی قابض کو ترجیح ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اس جگہ مقضی علیہ بملک مطلق کی مثال یہ ہوگی کہ ایک شخص (بکر) کے قبضہ میں مثلاً ایک گائے ہے اس پر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے یعنی مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے جس کی وجہ سے قابض جو مدعی علیہ ہے کے خلاف فیصلہ ہو کر زید کو وہ گائے دیدی گئی۔ اور زید اب مقضی لہ بن گیا۔

اس کے بعد اس پہلے قابض نے گواہ پیش کر دئے کہ یہ گائے میری اپنی مملوک ہے اور میری مملوک گائے سے پیدا ہوئی ہے تو اسی بکر قابض کے حق میں فیصلہ بدل دیا جائے گا۔ اس طرح زید کے حق میں جو ایک مرتبہ فیصلہ ہوا تھا اسے باطل کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ مجتہد نے اجتہاد کر کے ایک مسئلہ کا استنباط کیا لیکن بعد میں اس کے خلاف کوئی نص حدیث مل گئی تو اس کا اپنا اجتہادی حکم باطل ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس مسئلہ میں یہ گائے (نتاج) نص کے حکم میں ہے کہ اصل مالک وہی ہوا۔ اس پر زید کا مطلق دعویٰ بغیر سبب بتائے چونکہ پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے اسے خارج و باطل قرار دیا جائے۔ یہ حکم استحسانی ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ گویا قاضی نے پہلے نص کے خلاف حکم اپنے اجتہاد سے دیا تھا اب وہ باطل ہو گیا۔ فافہم۔ ک۔ ن۔)

توضیح:۔ اگر کسی نتاج چیز کے بارے میں اس کے قابض اور غیر قابض دو مدعیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ میری مملوکہ ہے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں نے کسی ایک شخص سے اس بچہ کے مالک بننے پر گواہ پیش کئے۔ اگر ان

میں سے ایک نے مطلق دعویٰ کیا کہ یہ میری مملوکہ ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری مملوکہ اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور صرف کسی ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذلك النسج في الثياب التي لا تنسج الا مرة كغزل القطن وكذلك كل سبب في الملك لا يتكرر لانه في معنى النتاج كحلب اللبن واتخاذ الجبن واللبد والمرعزى وجز الصوف، وان كان يتكرر قضى للخارج بمنزلة الملك المطلق، وهو مثل الخزّ والبناء والغرس وزراعة الحنطة والحبوب، فان اشكل يرجع الى اهل الخبرة لانهم اعرف به فان اشكل عليهم قضى به للخارج لان القضاء ببينته هو الاصل والعدول عنه بخبر النتاج فاذا لم يعلم يرجع الى الاصل. قال وان اقام الخارج البينة على الملك المطلق وصاحب اليد البينة على الشراء منه كان صاحب اليد اولى، لان الاول وان كان يثبت اولية الملك فهذا تلقى منه وفي هذا لا تنافي فصار كما اذا اقر بالملك له ثم ادعى الشراء منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ نتاج ہی کے حکم کے مانند وہ کام بھی ہے جو صرف ایک بار ہی ہوتا ہے اس لئے ان کپڑوں کے بُننے کا حکم بھی یہی ہوگا جو صرف ایک بار ہی بنے جاتے ہوں۔ جیسے روئی سے بُنے ہوئے کپڑے۔ یعنی مذکورہ مسئلہ نتاج میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی حکم کپڑے بُننے میں اور ہر ایسے کام میں بھی ہے جو بار بار نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں کپڑا ہے اس پر کسی غیر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے۔ اور خود قابض نے بھی کہا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے اور اس کے یہ گواہ بھی موجود ہیں تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ ہوگا (اور اگر ایک نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنی ملکیت میں بُننے کا دعویٰ کیا تو اسی کے گواہ اولیٰ ہوں گے خواہ وہ قابض ہو یا نہ ہو۔ اور اگر مدعی نے کپڑے پر ملک مطلق یعنی صرف یہ کہہ کر کہ یہ میرا ہی کپڑا ہے کا دعویٰ کر کے گواہ بھی پیش کردئے اس لئے قابض کے خلاف اس کے حق میں فیصلہ بھی ہو گیا۔ اس کے بعد قابض نے بھی اپنی ملکیت میں بُننے کے گواہ پیش کردئے تو وہ پہلا حکم باطل ہو جائے گا یعنی اب قابض کے حق میں حکم ہو جائے گا کیونکہ جس طرح ایک بچہ صرف ایک بار ہی پیدا ہوتا ہے اسی طرح ایک کپڑا بھی ایک ہی بار بُنا جاتا ہے۔ اس لئے جس نے بُنا ہے وہی پہلا مالک ہوگا۔ م۔ن)۔ اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہوگا جو بار بار نہ ہوتا ہو کیونکہ ایسا سبب بھی اسی نتاج کے حکم میں ہوتا ہے جیسے دودھ دوہنا۔ پنیر بنانا۔ نمدہ بنانا۔ اُون کاتنا۔ بھیڑی کے بال کاٹنا وغیرہ۔ کہ جو شخص یہ ثابت کردے کہ یہ کام میں نے اپنی ملکیت ہی میں کیا ہے تو وہی اس کا مالک ہوگا۔

وان كان يتكرر الخ اور اگر وہ سبب بار بار ہو سکتا ہو تو جس مدعی کا قبضہ نہ ہوگا اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ جیسا کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں ہوتا ہے۔ مثلاً عمارت بنوانا۔ پودے لگانا' گیہوں یا غلوں کی کھیتی کرنا۔ کیونکہ عمارت توڑ کر یا ٹوٹ جانے پر دوبارہ بنوائی جاتی ہے۔ جیسے زراعت وغیرہ ہے کہ کاٹ کر دوبارہ لگائی اور کاٹی جاتی ہے۔ اور اگر وہ کام مشتبہ ہو یعنی اس کے متعلق اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہو جاتا ہے تو اس کے بارے میں ان لوگوں سے دریافت کرنا ہوگا جو اس کام میں ماہر اور ہوشیار ہوں اب اگر وہ بھی صاف جواب نہ دے سکیں' مشتبہ رہیں تو اس مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا جائے گا جو قابض نہ ہوگا۔ کیونکہ اصل قانون یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ صرف ان صورتوں میں اس کے خلاف ہوتا ہے جو نتاج وغیرہ سے ہو یعنی بار بار نہ ہوتا ہو۔ اور جب یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ فلاں سبب بار بار واقع ہوتا ہے یا نہیں تو اصل قانون پر عمل کرتے ہوئے حکم دیا جائے گا۔ (ف یعنی غیر قابض کے گواہوں کے بیان پر حکم ہوگا)۔ قال وان اقام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مدعی نے جس کا قبضہ نہیں ہے ملک مطلق پر (سبب بتائے بغیر) اپنے گواہ پیش کردئے یعنی یہ

کہا کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے۔ پھر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی ہے۔ اور اس بات پر اپنے گواہ بھی پیش کردئے تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ اس غیر قابض نے پہلے اپنی ملکیت کا ہونا ثابت کر دیا ہے۔ مگر اس قابض نے تو اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا بھی ثابت کر دیا ہے۔ پھر ان دونوں میں کوئی منافات اور تباین نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے قابض نے غیر کی ملکیت کا اقرار کر کے اسی سے خرید لینے کا بھی دعویٰ کیا ہو۔

توضیح۔ اگر کسی کپڑے پر کسی کا قبضہ ہے اس کے بارے میں اس قابض اور ایک غیر قابض دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے۔ اور قابض نے گواہ بھی پیش کردئے۔ اور اگر ایسا کوئی سبب جو بار بار ہوتا ہو اس پر ایک قابض اور ایک غیر قابض نے خود بنانے کی وجہ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ اگر کسی چیز کے بارے میں اشتباہ ہو کہ وہ بار بار ہوتی ہے یا نہیں اور اس کے بارے میں بھی اس طرح کا اختلاف ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان اقام كل واحد منهما البينة على الشراء من الآخر ولا تاريخ معهما تهاترت البينتان، ويترك الدار في يد ذى اليد، قال وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وعلى قول محمدؒ يقضى بالبينتين ويكون للخارج لان العمل بهما ممكن فيجعل كانه اشترى ذو اليد من الآخر وقبض ثم باع ولم يسلم، لان القبض دلالة السبق على مامر، ولا يعكس الامر لان البيع قبل القبض لا يجوز وان كان فى العقار عنده، ولهما ان الاقدام على الشراء اقرار منه بالملك للبائع، فصار كانهما قامتا على الاقرارين وفيه التهاتر بالاجماع كذا ههنا، ولان السبب يراد لحكمه وهو الملك وههنا لا يمكن القضاء لذى اليد الا بملك مستحق فبقى القضاء له بمجرد السبب وانه لا يفيده، ثم لو شهدت البينتان على نقد الثمن فالالف بالالف قصاص عندهما اذا استويا لوجود قبض مضمون من كل جانب وان لم يشهدوا على نقد الثمن فالقصاص مذهب محمدؒ للوجوب عنده، ولو شهد الفريقان بالبيع والقبض تهاترتا بالاجماع لان الجمع غير ممكن عند محمدؒ لجواز كل واحد من البيعين بخلاف الاول، وان وقتت البينتان فى العقار ولم يثبتا قبضا ووقت الخارج اسبق يقضى لصاحب اليد عندهما فيجعل كان الخارج اشترى اولا ثم باع قبل القبض من صاحب اليد وهو جائز فى العقار عندهما، وعند محمد يقضى للخارج لانه لا يصح بيعه قبل القبض فبقى على ملكه، وان اثبتا قبضا يقضى لصاحب اليد لان البيعين جائزان على القولين، واذا كان وقت صاحب اليد اسبق يقضى للخارج فى الوجهين، فيجعل كانه اشتراه ذو اليد وقبض ثم باع ولم يسلم او سلم ثم وصل اليه بسبب آخر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی ہے۔ پھر ہر ایک نے تاریخ بتائے بغیر گواہ بھی پیش کردئے تو گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ اور وہ مال قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی حسب سابق اسی قابض کے پاس رہ جائے گا۔ قال وھذا عندابی حنیفةؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہوں پر حکم ہوگا۔ اور وہ مال جس پر دونوں نے دعویٰ کیا ہے اس کے بارے میں غیر قابض کے لئے فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں پر عمل کرنا

ممکن ہے۔اس لئے یہ کہا جائے گا کہ شاید قابض نے دوسرے شخص سے خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر اسی کے پاس اسے بیچ دی لیکن اس کے حوالہ نہیں کیا کیونکہ قبضہ سبقت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے اور اس کے برعکس نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ مال عقار یعنی غیر منقولہ جائداد ہی ہو۔ امام محمدؒ کا یہی مذہب ہے۔

ولھما ان الاقدام الخ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس نے بھی اس بائع سے خریداری کا دعویٰ کیا ہے گویا اس نے یہ بات تسلیم کرلی ہے کہ حقیقت میں یہی بائع اس چیز کا اصل مالک ہے اس طرح دونوں کی گواہیاں دونوں کے اقرار پر ہوئیں۔ یعنی ہر مدعی کے گواہ نے یہ گواہی دی کہ جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے (مشہود علیہ) نے یہ اقرار کرلیا کہ یہ چیز اسی مشہود (جس کے حق میں گواہی دی ہے) کی ملکیت ہے۔ جب کہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں باطل قرار دی جاتی ہیں۔ اسی لئے یہاں بھی دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ ولان السبب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے ہی سبب کا اعتبار کیا جاتا ہے جس سے کسی حکم میں فائدہ بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس جگہ سبب خرید کا اعتبار اسی صورت میں ہوگا کہ اس سے حکم یعنی ملکیت کا فائدہ بھی ہو جب کہ یہاں قابض کے حق میں ملکیت کا حکم دینا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ قابض سے وہ نکل کر غیر قابض کی ملکیت میں آجائے۔ اس لئے سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوا۔ یعنی قابض کے لئے ملکیت کے حکم کے بغیر ہی صرف سبب کے ساتھ حکم ہوا اور اس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوا یعنی دونوں میں سے ایک کے لئے بھی حکم نہیں ہو سکتا ہے۔

ثم لو شھدت البینتان الخ۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس شئی کی قیمت (ثمن) کی ادائیگی کی گواہی دی ہو۔ یعنی یہ کہا ہو کہ ہر ایک نے ایک ہزار روپے ادا کر دئے ہیں اور دونوں ثمن ایک ہی جنس اور صفت کے بھی ہوں تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے مذہب میں ایک کا دوسرے سے بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر ایک کی طرف سے ضمانتی قبضہ پایا گیا ہے۔ اور اگر ان گواہوں نے اس بات کی گواہی نہیں دی کہ اس کا ثمن ادا کیا جاچکا ہے۔ تب صرف امام محمدؒ کے مذہب میں دو طرفہ بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں گواہوں سے ثمن ثابت ہو گیا ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلا ہونا واجب ہوگا۔ ولو شھد الفریقان الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے بیع اور اس کے ساتھ اس پر قبضہ کی بھی گواہی دی تو بالاتفاق یہ دونوں ہی گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں گواہیوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں بیع صحیح ہو گئی ہیں۔ اس طرح سے دونوں میں قبضہ بھی پایا گیا ہے۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے اس میں بیع کی تو گواہی دی تھی مگر اس پر قبضہ کر لینے کی گواہی نہیں دی تھی۔ (ف۔ الحاصل اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا جس کا قبضہ نہ ہوگا۔ اور مبسوط و جامع کبیر وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں جائز ہیں اور فیصلہ اسی کے حق میں ہوگا جس کا قبضہ ہوگا۔ اس صورت سے کہ گویا قابض نے یوں ہی نہیں بلکہ بیع کر کے مبیع سپرد کی ہے۔ الکافی۔ ع۔)

وان وقتت البینتان فی العقار الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے غیر منقولہ جائداد کی بیع کی تاریخ بیان کی لیکن اس پر قبضہ کرنے کو ثابت نہیں کیا۔ لیکن جس کا قبضہ نہیں ہے اس کے بیع کی تاریخ مقدم ہے تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور یہ صورت فرض کی جائے گی کہ گویا کہ جس کا قبضہ نہیں ہے اسی نے اسے پہلے خرید لیا پھر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسی کے ہاتھ پھر بیچ دیا جس کے قبضہ میں موجود ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقار (غیر منقولہ جائداد) کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی جائز ہو جاتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک (غیر عقار کی طرح) عقار کی بیع بھی قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے وہ بیع غیر قابض کی ملکیت ہی میں حسب سابق باقی رہ گئی۔ وان اثبتا قبضا الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے حق میں حکم ہوگا۔ کیونکہ دونوں قول کے مطابق یہ دونوں بیوع جائز ہوں گی۔ واذا کان الخ اور اگر گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ میں قابض

کی تاریخ دوسرے کی تاریخ سے پرانی ہو تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا جو قابض نہ ہو خواہ ان گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا۔ پھر اسے غیر قابض کے پاس بیچ دیا۔ مگر اسے قبضہ نہیں دیا۔ یا یہ قبضہ میں ایک بار دیدینے کے بعد دوبارہ عاریۃً یا اجارۃً یا اور کسی طرح سے اس کے پاس واپس آ گیا۔

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے کسی مال کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے گواہ بھی پیش کر دیئے مگر تاریخ کا کسی نے ذکر نہیں کیا۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس چیز کے ثمن کی ادائیگی کی بھی گواہی دی۔ اگر دونوں فریق کے گواہوں غیر منقولہ جائداد کے اس کی تاریخ کے ساتھ بیع کی گواہی دی۔ لیکن اس پر قبضہ کو ثابت نہیں کیا۔ اور غیر قابض کی تاریخ مقدم ہو۔ اسی کے ساتھ قبضہ بھی ثابت کر دیا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام احد المدعيين شاهدين والآخر اربعة فهما سواء، لان شهادة كل شاهدين علة تامة كما فى حالة الانفراد والترجيح لا يقع بكثرة العلل بل بقوة فيها على ما عرف. قال واذا كانت دار فى يد رجل ادعاها اثنان احدهما جميعها والآخر نصفها واقاما البينة فلصاحب الجميع ثلاثة ارباعها ولصاحب النصف ربعها عند ابى حنيفةؒ اعتبارا لطريق المنازعة فان صاحب النصف لا ينازع الآخر فى النصف فسلم له بلا منازع واستوت منازعتهما فى النصف الآخر فينصف بينهما، وقالا هى بينهما اثلاثا فاعتبرا طريق العول والمضاربة فصاحب الجميع يضرب بكل حقه سهمين وصاحب النصف بسهم واحد فيقسم اثلاثا، ولهذه المسألة نظائر واضداد لا يحتملها هذا المختصر، وقد ذكرناها فى الزيادات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے دو گواہ پیش کئے اور دوسرے نے چار گواہ پیش کر دیئے۔ تو بھی دونوں برابر ہوں گے۔ کیونکہ دونوں جانب کے دو دو گواہوں کی گواہی حق ثابت کرنے کے لئے پوری علت ہے۔ جیسے کہ چار گواہوں میں سے صرف دو ہی کافی ہوتے ہیں۔ اور اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ علت کی زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں دی جاتی ہے۔ بلکہ جس جگہ علت میں قوت زیادہ ہوگی اسی کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ اپنی جگہ یہ بات بتادی گئی ہے۔ قال و اذا کانت دار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو۔ اور دو آدمیوں نے اس کے بارے میں دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ایک نے پورے مکان کا اور دوسرے نے اس کے آدھے کا مالک ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو پورے مکان کے مدعی کو تین چوتھائی اور آدھے مکان کے مدعی کو کل مکان کا چوتھا حصہ دلایا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اس منازعت کے قانون کے مطابق بیان کیا گیا ہے کہ کیوں کہ جس نے پورے مکان کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کے آدھے مکان کے حصہ میں دوسرا کوئی مقابل اور مخالف نہیں ہے البتہ صرف آدھے حصہ میں دوسرا بھی شرکت کا مدعی ہے۔

لہذا ایک نصف کا یہ شخص بلا مقابلہ اور بلا اختلاف مالک ہو گیا۔ اور صرف آدھے میں اختلاف باقی رہ گیا کہ اس آدھے میں دو شخص برابر کے مدعی ہوئے۔ اس لئے یہ آدھا ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے کل کا ایک ایک چوتھائی کے حساب سے دیدیا جائے گا۔ اس طرح مجموعہ ایک کو تین چوتھائی اور دوسرے کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ قالا ھی الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ مکان ان دونوں میں دو تہائی اور تہائی کے طور پر دیا جائے گا۔ کیونکہ صاحبینؒ نے اس مسئلہ میں عول اور عفاریت کے قانون پر عمل کیا ہے۔ اس طرح سے کہ کل حق کے مدعی کو دو تہائی حصوں میں شریک کیا جائے۔ اور نصف کے مدعی کو ایک تہائی حصہ دیا جائے۔ اس مسئلہ کے نظائر اور اضداد بہت ہیں جو اس جگہ مختصر عبارت میں بیان نہیں کئے جا سکتے ہیں۔ ہم (صاحب ھدایہ) نے اپنی کتاب الزیادات میں وہ سب نظائر وغیرہ بیان کر دئے ہیں۔

توضیح:۔ اگر ایک چیز کے بارے میں دو مدعی ہوں اور ایک کے پاس دو گواہ ہوں اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں۔ اگر ایک مکان کے مالک ہونے کے بارے میں دو مدعی ہوں۔ اس طرح سے کہ ایک کا پورے مکان پر اور دوسرے کا اس کے آدھے پر دعویٰ ہو۔ اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ کے گواہ بھی پیش کر دئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولو كانت في ايديهما سلم لصاحب الجميع نصفها على وجه القضاء ونصفها لا على وجه القضاء، لانه خارج في النصف فيقضى ببينته والنصف الذى في يديه صاحبه لا يدعيه لان مدعاه النصف وهو في يده سالم له ولو لم ينصرف اليه دعواه كان ظالما بامساكه ولا قضاء بدون الدعوى فيترك في يده. قال واذا تنازعا في دابة واقام كل واحد منهما بينة انها نتجت عنده وذكرا تاريخا وسن الدابة يوافق احد التاريخين فهو اولى، لان الحال تشهد له فيترجح وان اشكل ذلك كانت بينهما، لانه سقط التوقيت فصار كانهما لم يذكرا تاريخا وان خالف سن الدابة الوقتين بطلت البينتان كذا ذكره الحاكم الشهيدؒ لانه ظهر كذب الفريقين فتترك في يد من كانت في يده. قال واذا كان العبد في يد رجل اقام رجلان عليه البينة احدهما بغصب والآخر بوديعة فهو بينهما لاستوائهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک مکان پر دو مدعیوں کا دعویٰ ہو اور وہ ان دونوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ ان میں سے ایک اس کے کل کا اور دوسرا اس کے نصف کا مدعی ہو۔ تو کل کے مدعی کو اس مکان کا نصف حکم قضاء کے طور پر اور دوسرا نصف حکم قضاء کے بغیر ہی دیا جائے گا۔ یعنی پورے مکان پر اسی کا نام جاری ہو گا۔ کیونکہ اس نصف پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اس کا قبضہ نہیں ہے اس لئے اسی کے گواہوں پر حکم ہو گا۔ اور دوسرا وہ نصف جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس پر دوسرے کا کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ تو صرف ایک نصف پر ہے جو اس کے قبضہ ہی میں ہے۔ اب اگر کل مکان کے مدعی کا دعویٰ اس سے متعلق کر دیا جائے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے تو پھر اسے اپنے اس حصہ پر جس پر وہ قابض ہے قبضہ کئے رکھنا ظلم ہو گا۔ حالانکہ اس کے اپنے کسی عمل کے بغیر اسے ظالم ثابت کرنا باطل ہے۔ پھر کسی چیز کا دعویٰ کئے بغیر از خود قاضی کا کوئی فیصلہ بھی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ جو اس کے قبضہ میں ہے کسی اختلاف اور اشتراک کے بغیر اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

قال واذاتنازعا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص کے مقبوض جانور پر دو شخصوں نے جھگڑا کر کے ہر ایک نے اپنے گواہ اس بات پر پیش کر دئے کہ یہ تو میرے پاس میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں طرف کے گواہوں نے اس کی تاریخ بھی بیان کر دی۔ اور اس جانور کی عمر بھی تخمینہ کے لحاظ سے ان دونوں کی بتائی ہوئی تاریخوں میں سے ایک کی تاریخ کے موافق بھی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ ہو گا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق اور گواہ ہے لہٰذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ وان اشکل الخ اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو تو اس جانور کی ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ملکیت میں

رکھنے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ ان کی عمر میں اشکال آجانے کی وجہ سے تاریخ بیان کرنا بے فائدہ ہو گیا اور اس کی وجہ سے ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اب یہی کہا جائے گا کہ گویا اس کی کوئی عمر اور تاریخ بیان ہی نہیں کی گئی ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کی بیان کردہ عمر کے بالکل مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ حاکم شہیدؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ کیونکہ دونوں گواہیوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ لہٰذا وہ جانور جس کے قبضہ میں ہوگا اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔ قال و اذا کان الخ اگر ایسا غلام جو ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کے پاس اس کو بطور امانت رکھا تھا اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو اس غلام کو ان دونوں کے درمیان مشترک رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کی حالت بالکل برابر ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک مکان پر دو آدمیوں کا قبضہ ہو اور ان میں سے ایک کا کل مکان کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اور دوسرے کا اس کے نصف کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک جانور ہو۔ اس پر دو شخصوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ جانور میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے جنہوں نے ان کی ملکیت کی تاریخ کے ساتھ گواہی دیدی۔ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام دوسرے دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ ایک نے کہا کہ اس نے اسے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے اس کے پاس بطور امانت رکھا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

فصل في التنازع بالايدي. قال واذا تنازعا فى دابة احدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها فالراكب اولى لان تصرفه اظهر فانه يختص بالملك وكذا اذا كان احدهما راكبا فى السرج والآخر رديفه فالراكب فى السرج اولى بخلاف ما اذا كانا راكبين حيث تكون بينهما لاستوائهما فى التصرف، وكذا اذا تنازعا فى بعير وعليه حمل لاحدهما وللآخر كوز معلق فصاحب الحمل اولى، لانه هو المتصرف وكذا اذا تنازعا فى قميص احدهما لابسه والآخر متعلق بكمّه فاللابس اولى لانه اظهرهما تصرفا ولو تنازعا فى بساط احدهما جالس عليه والآخر متعلق به فهو بينهما معناه لا على طريق القضاء لان القعود ليس بيد عليه فاستويا. قال واذا كان ثوب فى يد رجل وطرف منه فى يد آخر فهو بينهما نصفان، لان الزيادة من جنس الحجة فلا يوجب زيادة فى الاستحقاق.

فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنا

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی جانور کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو آدمیوں نے اس حالت میں اختلاف کیا کہ ایک ان میں سے اس پر سوار اور دوسرا اس کی باگ (لگام) پکڑے ہوئے ہو۔ مگر اس پر گواہ نہ ہو تو جو اس پر سوار ہوگا وہ زیادہ مستحق ہوگا۔ یعنی اس کے حق میں ملکیت کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا اس جانور پر تصرف زیادہ ہے اس لئے ایسی حالت میں سوار ہونا ملکیت کے ساتھ ہی مخصوص ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ان دو میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہو اور دوسرا زین کے باہر صرف پشت پر ہو تو جو زین پر ہوگا وہ زیادہ مستحق ہوگا۔ اور اگر دونوں ہی زین پر ہوں تو جانور کو دونوں کی ملکیت میں برابر کا شریک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ

اس وقت تصرف میں دونوں برابر ہیں۔ و کذا اذاتنازعافی بعیر الخ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے ایک اونٹ کے بارے میں اس حال میں اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر بوجھ لدا ہوا ہے اور دوسرے کا اس پر پانی کا کوزہ ہے تو بوجھ والا اس کا زیادہ مستحق ہوگا۔ کیونکہ اسی کا اس پر تصرف ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے ایک قمیص کے بارے میں اختلاف کیا اس حال میں کہ ایک شخص اسے پہنے ہوئے ہے اور دوسرا شخص اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے۔ تو وہی زیادہ مستحق ہوا جو اسے پہنے ہوئے ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا تصرف زیادہ ہے۔

ولو تنازعا الخ اور اگر دونوں نے کسی ایسے فرش کے بارے میں اختلاف کیا کہ اُن میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ یعنی ان ہی دونوں کے قبضہ میں وہ فرش چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ قاضی ان دونوں کے درمیان اس کے مشترک ہونے کا حکم دے گا کیونکہ کسی فرش پر بیٹھنا یا اس کو پکڑے رہنے سے اس پر قبضہ نہیں ہو جاتا ہے۔ اس لئے دونوں کا حال یکساں ہوا۔ (ف پس جب کہ ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس فرش پر قبضہ ثابت نہیں ہوا تو قاضی کسی کی بھی ملکیت کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ ایسا فیصلہ کرے گا کہ وہ دونوں کے مصرف میں رہے)۔

قال و اذا کان الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں کا اختلاف ایسے کپڑے کی ملکیت کے بارے میں ہو کہ وہ ایک شخص کے قبضہ میں ہو مگر اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ اُن دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے دیا جائے گا۔ کیونکہ جس کے ہاتھ میں چادر کا ایک حصہ ہے تو اتنا ہونا بھی ملکیت کی ایک دلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے اس پر کسی کا بھی حق زیادہ نہ ہوا۔ (ف معلوم ہونا چاہیئے کہ اس پوری فصل کے تمام مسائل میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ اس لئے ظاہری گرفت میں کمی و بیشی کے فرق کا کوئی اعتبار نہ ہوا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ علت کی زیادتی سے ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو وہ شخص جس کے دو گواہ ہوں اور وہ شخص جس کے چار گواہ ہوں دونوں ہی دعویٰ کے ثابت کرنے میں برابر ہوں گے۔ بلکہ دلیل کی قوت سے ترجیح ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک کے ایسے چار گواہ ہوں جن کو لوگ نہ جانتے ہوں یعنی ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں لوگ واقف نہ ہوں اور دوسرے کے صرف دو ہی گواہ ہوں مگر وہ عادل ہونے میں مشہور ہوں تو ان دونوں کو ہی ان چاروں کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔

توضیح:۔ فصل۔ قبضہ کے ذریعہ اختلاف کرنا۔ اگر ایک سواری پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہو اور دونوں ہی اس کی مالکیت کے مدعی ہوں۔ اور کسی کے پاس گواہ بھی نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا صرف پیٹھ پر ہو۔ یا دونوں ہی زین پر ہوں۔ اسی طرح اگر ایک شخص کا سامان ایک اونٹ پر لدا ہوا ہو اور دوسرے کا صرف پانی کا پیالہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک شخص ایک فرش پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اسے پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک شخص ایک قمیص پہنے ہوئے ہو اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے۔ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا كان الصبى فى يد رجل وهو يعبر عن نفسه فقال انا حر فالقول قوله لانه فى يد نفسه، ولو قال انا عبد لفلان فهو عبد للذى فى يده لانه اقر بانه لا يدَ له حيث اقر بالرق وان كان لا يعبر عن نفسه فهو عبد للذى

هو في يده لانه لا يد له على نفسه لما كان لا يعبر عنها وهو بمنزلة متاع بخلاف ما اذا كان يعبر فلو كبر وادعى الحرية لا يكون القول قوله لانه ظهر الرق عليه في حال صغره. قال واذا كان الحائط لرجل عليه جذوع او متصل ببنائه وللآخر عليه هراوى فهو لصاحب الجذوع والاتصال والهراوى ليست بشيء لان صاحب الجذوع صاحب استعمال والآخر صاحب تعلق فصار كدابة تنازعا فيها ولاحدهما عليها حمل وللآخر كوز معلق والمراد بالاتصال مداخلة لبن جداره فيه ولبن هذا في جداره، وقد يسمى اتصال تربيع، وهذا شاهد ظاهر لصاحبه لان بعض بنائه على بعض هذا الحائط، وقوله الهراوى ليست بشيء يدل على انه لا اعتبار للهراوى اصلا، وكذا البوارى لان الحائط لا يبنى لهما اصلا حتى لو تنازعا في حائط ولاحدهما عليه هراوى وليس للآخر عليه شيء فهو بينهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کوئی بچہ کسی کے قبضہ میں ہو جو اپنے متعلق باتیں بتا سکتا ہو۔اس بچہ نے لوگوں کے درمیان کہا کہ میں تو آزاد ہوں (کسی کا غلام نہیں ہوں) تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔(آزاد ہوگا) کیونکہ وہ خود اپنا مالک اور اپنی ذات کے قبضہ میں ہے۔اس لئے اس قابض کے قبضہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ولو قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں (اس قابض کا نہیں بلکہ) فلاں شخص کا غلام ہوں تو وہ اسی قابض کا غلام مانا جائے گا۔کیونکہ اس وقت اس نے یہ اقرار کرلیا ہے کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے۔اس لئے کہ اس نے اپنی غلامی کا اقرار کرلیا ہے۔وان کان لایعتبر الخ اور اگر وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو اپنے متعلق باتیں نہ بتا سکتا ہو تو وہ اسی قابض کا غلام کہلائے گا۔کیونکہ اس بچہ کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتا ہے۔لہٰذا وہ مال واسباب کے حکم میں ہوا۔بخلاف ایسے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بتا سکتا ہو۔کہ وہ اپنے قبضہ میں ہوتا ہے۔اب اس وقت کا بالکل ناسمجھ بچہ جسے غلام مان لیا گیا ہے اگر اپنے بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کربیٹھے تب بھی اس کی اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔کیونکہ اس کی کم عمری میں ایک مرتبہ اس پر غلامی طاری ہوچکی ہے۔

قال و اذا کان الحائط الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی ایک دیوار ہو جس پر دھنیاں یا شہتیر رکھی ہوں۔یا وہ دیوار اس زید کی عمارت سے متصل قائم ہو اور بکر کی اس پر لکڑیاں رکھی ہوئی ہوں یعنی ایسے تختے جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی شہتیر اس پر رکھی ہوئی ہے۔یا اس کی عمارت اس دیوار سے متصل ہے کیونکہ لکڑیاں اور تختے وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔لان صاحب الجذوع الخ کیونکہ اس دیوار کا مالک جس پر شہتیر موجود ہے اس کا استعمال کرنے والا ہی ہے۔اس کے علاوہ دوسرا شخص جس کے تختے وغیرہ ہیں اس کا اس دیوار سے صرف ایک قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے ایک سواری کے جانور کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر پورا سامان لدا ہوا ہے اور دوسرے کا صرف ایک پیالہ اس سے لٹکا ہوا ہے۔کہ یہ جانور اسی کے نام کا قرار دیا جاتا ہے جس کا اس پر بوجھ ہے۔اور متن میں جو یہ فرمایا ہے کہ یہ دیوار اس کی عمارت سے ملی ہوئی ہے۔اس میں ملنے سے مراد یہ ہے کہ اس دیوار کی اینٹیں اس عمارت میں چنی اور جڑی ہوئی ہوں اسی طرح اس عمارت کی اینٹیں بھی اس دیوار میں چنی اور جڑی ہوئی ہوں۔اس طرح سے ملی ہوئی ہونے کو اتصال تربیع بھی کہا جاتا ہے۔ایسا اتصال عمارت کے مالک کے حق میں ظاہری گواہ ہوتا ہے۔کیونکہ اس مالک کی کچھ عمارت اس دیوار کے جزو میں داخل ہے۔پھر یہ جو فرمایا کہ تختوں کا کچھ بھی تعلق نہیں ہے تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تختہ کے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔یہی حکم بوریہ اور چٹائی کا بھی ہوتا ہے۔یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ رکھا ہوا ہو تو اس کا بھی کچھ اعتبار نہ ہوگا۔کیونکہ وہ دیوار تختہ یا بوریہ کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔اسی بناء پر اگر ایک دیوار کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کے تختے اس پر رکھے ہوئے ہوں اور دوسرے کا کچھ نہ ہو تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔

توضیح:۔اگر ایسا بچہ جو کسی کے قبضہ میں ہو۔اور اپنے متعلق باتیں بتاسکتا ہو۔وہ کہتا ہو کہ میں آزاد ہوں۔یا یہ کہ میں اس شخص کا نہیں بلکہ فلاں دوسرے شخص کا غلام ہوں۔یا باتیں نہ بتاسکتا ہو۔اگر یہ بچہ بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کرے۔اگر زید کی ایک ایسی دیوار پر جس پر شہتیر رکھی ہوئی ہو۔اور بکر کے اس پر ایسے تختے رکھے ہوں جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔دلائل ائمہ

الهراوی، جمع الهرویه، ہاء کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ اس کے بارے میں شرح وقایہ نے بتایا ہے کہ وہ تختے اور لکڑیاں جو عمارت کے تنوں پر یا شہتیروں پر رکھی جاتی ہیں۔

ولو کان لکل واحد منهما علیه جذوع ثلاثة فهو بینهما لاستوائهما ولا معتبر بالاکثر منها بعد الثلاثة، وان کان جذوع احدهما اقل من ثلاثة فهو لصاحب الثلاثة وللآخر موضع جذعه فی روایة، وفی روایة لکل واحد منهما ما تحت خشبه ثم قیل ما بین الخشب الی الخشب بینهما وقیل علی قدر خشبهما، والقیاس ان یکون بینهما نصفین، لانه لا معتبر بالکثرة فی نفس الحجة، ووجه الثانی ان الاستعمال من کل واحد بقدر خشبته، وجه الاول ان الحائط یبنی لوضع کثیر الجذوع دون الواحد والمثنی فکان الظاهر شاهدا لصاحب الکثیر الا انه یبقی له حق الوضع لان الظاهر لیس بحجة فی استحقاق یده.

ترجمہ:۔اور اگر مذکورہ صورت میں دو مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس دیوار پر تین تین شہتیریں ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں برابر اور مشترک ہوگی۔کیونکہ اس وقت دونوں کا عمل اور تصرف اس پر برابر ہے۔پھر تین سے اور بھی کسی کی جتنی بھی شہتیریں زیادہ ہوجائیں تو اس کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔(ف۔یعنی تین شہتیریں ہوجانے سے مکمل قبضہ کا مستحق ہوجاتا ہے۔اس بناء پر اگر ایک کی تین اور دوسرے کی پانچ چھ یا زیادہ بھی ہوجائیں تو بھی استحقاق اور دعویٰ میں دونوں مدعی برابر کے سمجھے جائیں گے۔وان اکان جذوع احدهما الخ اور اگر ان مدعیوں میں سے ایک کی شہتیریں تین سے کم (ایک یا دو) ہوں اور دوسرے کی تین ہوں تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی تین شہتیریں ہوں گی۔اور دوسرے کو صرف اتنی جگہ ملے گی جس میں وہ شہتیریں رکھی جاسکیں۔یہ روایت مبسوط کی کتاب الاقرار کی ہے۔اور کتاب الدعویٰ کی روایت میں دونوں ہی مدعیوں کے لئے ان کی لکڑیوں کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔پھر اس روایت کے موافق یہ بات کہی گئی ہے کہ دو شہتیروں کے درمیان جتنی بھی جگہ ہوگی وہ دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوگی۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ ہر ایک کو اس کی شہتیر کے مقدار کے برابر ملے گی۔یہ حکم استحسانی ہے۔

والقیاس ان یکون الخ کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسی دیوار دونوں مدعیوں کے درمیان برابر کی ملکیت بتائی جائے۔کیونکہ جو چیز اصل میں حجت ہورہی ہو اس کے زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس دیوار سے ان میں سے ہر ایک شخص صرف اتنا ہی استعمال میں لاتا ہے جو اس کی شہتیروں کے نیچے آتی ہے۔اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دیوار تو بوقت ضرورت بہت سی شہتیروں کے رکھنے کے لئے بنائی جاتی ہے۔صرف دو چار ہی کے لئے نہیں بنائی جاتی ہے۔اس طرح ظاہری حالت اسی بات کی گواہ ہورہی ہے کہ جس کی شہتیریں زیادہ ہوں گی دیوار اسی کی ہوگی۔البتہ جس کی شہتیریں صرف ایک دو ہی ہوں اس کو بھی اس دیوار پر ان کے رکھنے کا پورا پورا حق ہوگا۔کیونکہ ظاہری حالت ایسی حجت اور دلیل نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا حق حاصل ہوجائے۔(ف۔یعنی زیادہ کے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ جس کی صرف ایک یا دو ہی شہتیریں ہوں ان کو

وہاں سے نکال دے)۔

توضیح:۔اگر کسی دیوار پر دو مدعی ہوں اور اس دیوار پر ان دونوں کی تین تین یا کچھ زیادہ شہتیریں ہوں۔اگر ان دو میں سے ایک کی صرف ایک یا دو اور دوسرے کی تین یا ان سے زائد شہتیریں ہوں۔تفصیل مسائل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل۔

ولو كان لاحدهما جذوع وللآخر اتصال فالاول اولى ويروى ان الثانى اولى، وجه الاول ان لصاحب الجذوع التصرف ولصاحب الاتصال اليد والتصرف اقوى، ووجه الثانى ان الحائطين بالاتصال يصيران كبناء واحد ومن ضرورة القضاء له ببعضه القضاء بكله، ثم يبقى للآخر حق وضع جذوعه، لما قلنا، وهذه رواية الطحاوى وصححها الجرجانى، قال واذا كانت دار منها فى يد رجل عشرة ابيات وفى يد آخر بيت فالساحة بينهما نصفان، لاستوائهما فى استعمالها وهو المرور فيها، قال واذا ادعى الرجلان ارضا يعنى يدعى كل واحد منهما انها فى يده لم يقض انها فى يد واحد منهما حتى يقيما البينة انها فى ايديهما لان اليد فيها غير مشاهدة لتعذر احضارها وما غاب عن علم القاضى فالبينة تثبته، وان اقام احدهما البينة جعلت فى يده لقيام الحجة، لان اليد حق مقصود وان اقاما البينة جعلت فى ايديهما لما بينا فلا تُستحق لاحدهما بغير حجة، وان كان احدهما قد لَبَّن فى الارض او بنى او حفر فهى فى يده، لوجود التصرف والاستعمال فيها.

ترجمہ:۔اور اگر دونوں میں سے صرف ایک ہی کی شہتیریں دیوار پر رکھی ہوئی ہوں۔اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو (اس کی اینٹیں دوسرے کی دیوار میں پچی ہوئی ہوں) تو شہتیروں والا استحقاق میں اولیٰ ہوگا یعنی اسی کے حق میں ملکیت کا حکم ہوگا۔اور دوسری روایت یہ ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار زیادہ متصل ہوگی وہی زیادہ مستحق ہوگا۔وجه الاول الخ۔ان میں سے پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ شہتیروں والے کو اس دیوار میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔اور جس کی عمارت متصل ہے اس کو صرف قبضہ حاصل ہے۔حالانکہ تصرف کرنے والا زیادہ قوی ہوتا ہے بنسبت اس شخص کے جس کا اس پر صرف قبضہ ہو۔ووجه الثانى الخ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دیواروں کے متصل ہونے کی وجہ سے وہ دو ہوکر بھی ایک ہوگئی ہیں۔اور اس حصہ کو دوسری دیوار کا حصہ قرار دینے کا مطلب یقیناً یہ ہوتا ہے کہ پوری عمارت ہی اسی کی ہوگئی ہے۔یعنی جب دونوں دیواریں ایک عمارت کے حکم میں ہوگئیں تو جب ایک دیوار اس کی مملوک ہوئی تو اس عمارت کا دوسرا حصہ بھی بلاشبہ اسی کی ملکیت ہوئی۔البتہ شہتیر والے کو اپنے شہتیر اس پر رکھنے کا پورا حق ہوگا۔کیونکہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اسے ایسی ملکیت کا حق حاصل ہوجائے کہ دوسرے کی شہتیروں کو نکال پھینکے۔اور طحاویؒ نے اسی دوسری روایت کو ترجیح دی ہے۔اور فقیہ جرجانیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔

قال و اذا كانت دار الخ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں۔ان میں سے دس ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک دوسرے کے قبضہ میں ہو تو ان کے درمیان کا صحن دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ مشترک ہوگا۔کیونکہ وہی صحن ان دونوں کی آمد و رفت کا راستہ ہے۔لہٰذا دونوں کو اس کے استعمال کا پورا حق ہوگا۔قال و اذا ادعى الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک زمین کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو ان میں سے کسی ایک کے بھی قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔یہاں تک کہ دونوں ہی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردیں۔کہ وہ ہمارے قبضہ میں ہے۔کیونکہ زمین کی صورت میں قبضہ ہونا ظاہری طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ اسی صورت میں اسے کمرہ یا بیٹھک کے کام میں لانا ممکن نہیں ہوتا ہے۔اور جو چیز ایسی ہو کہ وہ قاضی کے علم سے غائب ہو اسے لوگوں کی گواہی ہی ثابت

کرتی ہے۔

وان اقام احدھما الخ اب اگر ان دونوں میں صرف ایک شخص اس بات پر گواہ پیش کردے کہ وہ میرے قبضہ میں ہے۔ تو اسی کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے چیز پر قبضہ پانا بھی ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے گواہ پیش کردئے تو اس پر دونوں کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت بھی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے دونوں میں صرف کسی ایک کے لئے ملکیت کا حق نہیں دیا جائے گا۔ وان کان احدھما الخ اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں کچھ اینٹوں کی چنائی کردی یا اس میں عمارت بنالی یا کنواں کھدوادیا تو اسی کا قبضہ مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے سے استعمال کا تصرف (یعنی اسی کے زیر استعمال ہوتا ہے) پایا جاتا ہے۔ (ف اس لئے لازمی طور پر اسی کا قبضہ ثابت ہو گیا۔ جیسے جانور میں اس سواری کا پایا جانا یا کپڑے میں پہننا تصرف ہوا کرتا ہے۔ ک۔)

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے صرف ایک کی شہتیریں دیوار پر ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو۔ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک کمرہ دوسرے کے قبضہ میں ہو۔ اور صرف ایک شخص نے گواہ پیش کئے۔ یا ایک نے کچھ اینٹوں کی وہاں چنائی کردی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

باب دعوى النسب

قال واذا باع جارية فجاءت بولد فادعاه البائع فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من يوم باع فهو ابن للبائع وامه ام ولد له، وفي القياس وهو قول زفرؒ والشافعيؒ دعوته باطلة لان البيع اعتراف منه بانه عبد فكان في دعواه مناقضا ولا نسب بدون الدعوى، وجه الاستحسان ان اتصال العلوق بملكه شهادة ظاهرة على كونه منه لان الظاهر عدم الزناء ومبنى النسب على الخفاء فيعفى فيه التناقض واذا صحت الدعوة استندت الى وقت العلوق فتبين انه باع ام ولده فيفسخ البيع لان بيع ام الولد لا يجوز ويرد الثمن لانه قبضه بغير حق وان ادعاه المشترى مع دعوة البائع او بعده فدعوة البائع اولى لانها اسبق لاستنادها الى وقت العلوق وهذه دعوة استيلاد، وان جاءت به لاكثر من سنتين من وقت البيع لم يصح دعوة البائع لانه لم يوجد اتصال العلوق بملكه تيقنا وهو الشاهد والحجة الا اذا صدقه المشترى فيثبت النسب ويحمل على الاستيلاد بالنكاح ولا يبطل البيع لانا تيقنا ان العلوق لم يكن في ملكه فلا يثبت حقيقة العتق ولا حقه وهذه دعوة تحرير وغير المالك ليس من اهله، وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر من وقت البيع ولاقل من سنتين لم تقبل دعوة البائع فيه الا ان يصدقه المشترى، لانه احتمل ان لا يكون العلوق في ملكه فلم توجد الحجة فلابد من تصديقه واذا صدقه يثبت النسب ويبطل البيع والولد حر والام ام ولد له كما في المسألة الاولى لتصادقهما واحتمال العلوق في الملك.

باب۔ دعویٰ نسب کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنی ایک باندی فروخت کی پھر اسے وہاں بچہ پیدا ہو گیا۔ جس کے بارے میں اس بائع نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرے نسب سے ہے۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر فروخت کے دن سے بچہ کی پیدائش تک چھ ماہ سے بھی کم میں ہی یہ بچہ پیدا ہو گیا ہے تو بچہ اسی بائع کا بیٹا ہوا۔ اور اس کی ماں یعنی یہ باندی اسی بائع کی ام ولد ہو گئی۔ اس طرح یہ بیع

باطل ہو گئی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا دعویٰ کرنا ہی باطل ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ باطل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا اس باندی کو بیچنے کا ارادہ کرنا ہی اس بات کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا غلام ہے۔ اسی لئے تو بیچنا جائز ہوا۔ (ورنہ حرام ہوتا)۔ اس کے بعد وہ اس سے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے میں مناقض ہو گیا۔ اور مناقض کا دعویٰ باطل ہوتا ہے۔ حالانکہ دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن ہمارے نزدیک اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان ہی کو مقبول کہا جاتا ہے۔ استحسان کو قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری اور قوی دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ اپنی ماں کے رحم میں اسی وقت سے ہے جب کہ وہ اپنے مالک (بائع) کی ملکیت میں اسی کے پاس تھی۔ اس لئے کہ ایک مسلمان کی شان سے خواہ وہ مرد ہو یا عورت سے اسی بات کی توقع کی جاتی ہے کہ اس نے زنا نہیں کیا ہوگا۔ اور جائز طریقہ سے نسب کی بنیاد رکھنا یعنی حمل قرار پانا پوشیدہ معاملہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں اختلاف اور تناقض ہو سکتا ہے اسی لئے یہ تناقض معاف ہوتا ہے۔ یعنی بائع کو اس کی بیع کے وقت یہ معلوم نہ ہو سکا تھا کہ اس کے پیٹ میں حمل قرار پا چکا ہے۔ اسی لئے اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور اب اس کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ کرنا صحیح ہوا۔ اور جب دعویٰ کرنا صحیح ہو گیا تو یہ دعویٰ اس وقت سے ماننا ہوگا جس وقت سے کہ حمل قرار پایا ہے۔ اس بناء پر یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے غلطی سے اپنی ام ولد فروخت کر دی تھی۔ لہٰذا یہ بیع فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ ام ولد کی بیع باطل ہوتی ہے۔ اس عرصہ میں اگر بائع نے مشتری سے اس کا ثمن لیا ہو تو اسے واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس نے ناحق ثمن وصول کیا ہے۔

وان ادعاہ الخ اور اگر خریدار نے بھی اس بیچنے والے کے دعویٰ کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچہ کے نسب کا اپنی طرف ہونے کا دعویٰ کیا کہ وہ میرا بچہ ہے۔ تو بائع کا دعویٰ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ اسی کا دعویٰ مقدم ہے۔ کیونکہ اگرچہ بظاہر دعویٰ ابھی کا ہے مگر حقیقت میں اس کی نسبت قرار حمل کے وقت سے ہو گی۔ اور یہ دعویٰ استیلاد ہے۔ (ف اگرچہ یہ دعویٰ استیلاد پہلے ہی ہونا چاہئے تھا۔ مگر دعویٰ میں قوت ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اس وقت یعنی فی الحال بھی مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ وان جاءت بہ الخ اور اگر بیع کے وقت سے دو سال گذر جانے پر اس نے اس بچہ کا اپنے لئے دعویٰ کیا تو اس کا یہ دعویٰ نسب صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اتنا طویل زمانہ گذر جانے کی وجہ سے یقین کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جا سکتی ہے کہ یہ قرار حمل اسی وقت ہوا تھا جب کہ یہ اس باندی کا مالک تھا۔ حالانکہ اس کے لئے ثبوت نسب کی یہی بات شہادت اور دلیل تھی۔ (ف یعنی ہمیں جب اس بات کا یقین نہیں رہا کہ قرار حمل اتنے زمانہ سے ہے۔ تو اس کے حق میں حجت نہیں رہی اور اسی لئے اس کا دعویٰ نسب صحیح نہ ہوا)۔

الا اذا صدقہ الخ البتہ اگر اس کا خریدار خود ہی بائع کے دعویٰ نسب کی تصدیق کر دے تو اس بائع سے یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ بائع کا اس عورت سے نکاح کر لینے سے قرار حمل ہوا ہے تاکہ اس کو زنا اور حرام کاری کا الزام نہ لگے۔ اور بیع بھی اپنی جگہ باقی رہ جائے یعنی باطل نہ ہو۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہو چکا ہے اس بچہ کا قرار حمل اس وقت کا نہیں ہے جب کہ یہ عورت اس کی باندی تھی۔ ایسا کہنے سے یہ بچہ یقینی طور پر پیدائشی آزاد نہ ہوگا۔ اور اس کی ماں (ام ولد ہو کر) آزادی کی مستحق نہ ہو گی۔ یعنی حقیقت میں یہ بچہ اس خریدار کا غلام ہوگا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد نہ ہو گی۔ اس دعویٰ کا نام دعویٰ تحریر (آزادی دلانے کا دعویٰ) ہوگا۔ پھر مالک کے سوا کسی دوسرے کو ایسا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اس خریدار یعنی نئے مالک کی تصدیق کی ضرورت ہوئی۔ اور بعد میں وہ بائع اس خریدار کو اس بچہ کی قیمت دیدے گا۔ اس طرح یہ بچہ قیمتہً آزاد ہو جائے گا۔

وان جاءت بہ لاکثر الخ اور اگر بیع کے وقت سے چھ ماہ سے زیادہ لیکن دو برس سے کم کی مدت میں اسے بچہ پیدا ہوا تو بائع کا اس بچہ کے بارے میں نسب کا دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ ہاں اس صورت میں بھی اگر اس کا خریدار اس کی تصدیق کر دے کہ یہ بچہ اسی کا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس کا قرار حمل بائع کی ملکیت میں نہ ہوا ہو۔ تو اس احتمال کے پائے

جانے کی وجہ سے حجت پوری نہ ہو گی۔ اسی بناء پر اس خریدار کی تصدیق بھی ضروری ہو گی۔ اب اگر مشتری نے اس کی تصدیق کر دی تب اس کا نسب صحیح ہو جائے گا۔ اور بیع باطل ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد ہو گی جیسے پہلے مسئلہ میں گذرا ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اس بات کا احتمال موجود تھا کہ بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہی اس کا قرار حمل ہوا ہو۔

توضیح:۔ باب۔ دعوی نسب۔ اگر کسی نے اپنی باندی فروخت کی۔ پھر چھ مہینے گزرنے کے بعد۔ یا اس سے پہلے۔ یا اس کے چھ ماہ بعد اور دو برس کے درمیان۔ یا دو برس کے بعد۔ یا بائع کے دعویٰ کے ساتھ خریدار نے بھی دعویٰ نسب کر دیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان مات الولد فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر لم يثبت الاستيلاد فى الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه استيلاد الام، وان ماتت الام فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر يثبت النسب فى الولد واخذه البائع، لان الولد هو الاصل فى النسب فلا يضره فوات التبع وانما كان الولد اصلا لانها تضاف اليه يقال ام الولد ويستفيد الحرية من جهته لقوله عليه السلام اعتقها ولدها والثابت لها حق الحرية وله حقيقتها والادنى يتبع الاعلى ويرد الثمن فى قول ابى حنيفةؒ وقالا يرد حصة الولد ولا يرد حصة الام لانه تبين انه باع ام ولده وماليتها غير متقومة عنده فى العقد والغصب فلا يضمنها المشترى وعنده متقومة فيضمنها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار کے پاس چھ ماہ کے اندر باندی کو بچہ پیدا ہوا اور وہ مر گیا اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی ام ولد نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ ماں کا ام ولد ہونا اس کے بچہ کی آزادی کے تابع ہے۔ اور بچہ کا نسب اس کے مر جانے سے ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ اب اس کے نسب ثابت ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کے بعد اس کی ماں بھی ام ولد ثابت نہ ہو گی۔ (ف کیونکہ اس مسئلہ میں بچہ اصل اور ماں تابع ہوتی ہے۔ پس جب اصل (بچہ) میں نسب ثابت نہ ہوا تو تابع (ماں) میں بھی ثابت نہ ہو گا)۔ وان ماتت الام الخ اور اگر بچہ کی ماں کے مر جانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہو گیا تھا۔ تب اس بچہ میں بائع کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ بائع اس بچہ کو مشتری سے لے لے گا۔ کیونکہ نسب کے بارے میں بچہ ہی اصل ہوتا ہے۔ اس لئے تابع (ماں) کے مر جانے سے اس کا کوئی نقصان نہ ہو گا۔ (اور اس پر کوئی اثر نہ ہو گا)۔ معلوم ہونا چاہئے کہ بچہ کو اصل کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ماں کی نسبت بچہ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لئے اسے ام الولد یعنی بچہ کی ماں کہا جاتا ہے۔ اور ولد الام یعنی ماں کا بچہ نہیں کہا جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ باندی کو جو شرافت مل رہی ہے وہ اسی بچہ کی وجہ سے ہے۔ یہاں تک کہ ماں اس بچہ کی وجہ سے آزاد ہو جاتی ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اعتقها ولدها یعنی باندی کو اس کے بچہ ہی نے آزاد کیا ہے۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ ماں کو آزادی کا حق ملتا ہے۔ لیکن بچہ کے لئے حقیقۃً آزادی ہے۔ یعنی بچہ اپنی ماں سے اعلیٰ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے۔ (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ باندی کا جو بچہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے ہو وہ اپنے باپ کی طرح اصلی آزاد ہوتا ہے۔ اور اسی کے طفیل میں اس کی ماں کو آزادی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس حد تک کہ وہ باندی اب فروخت بھی نہیں کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔ پھر وہ اپنے مولیٰ کے مرتے ہی آزاد ہو جاتی۔ یعنی اپنے مالک کے مرنے پر

اس کی آزادی موقوف نہیں رہتی ہے بلکہ وہ تو فوراً ہی آزاد ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کو فوراً آزادی نہیں دی جاتی ہے تاکہ مولیٰ کے حق میں مملوک ہونے کی وجہ سے وہ حلال رہے۔ اس طرح بچہ کا تعلق قائم رہا۔ اور اگر فی الفور اسے آزادی حاصل ہو جاتی تو مولیٰ کو اس سے پورا نکاح کرنا پڑتا۔ پھر ممکن ہے کہ وہ اس سے نکاح کرنے کو پسند نہ کرتی یا اس کے مولیٰ کے پاس اس کو مہر ادا کرنے کے لئے کچھ سامان نہ ہو۔ ایسی صورتوں میں اس بچہ کی پرورش میں پریشانیاں ہوتیں۔ اسی لئے شریعت نے صرف مولیٰ کی حیات تک بدستور اس کے مولیٰ کے لئے اسے حلال رکھا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ اپنے بچہ کی حقیقی آزادی کے تابع ہے۔ اور اس نے اپنی آزادی اسی بچہ کی طرف سے پائی ہے۔ یہاں تک کے رسول اللہ ﷺ نے صاف الفاظ میں بچہ کو آزاد کرنے والا فرمادیا ہے۔ کیونکہ وہی اس کی آزادی کا سبب اور ذریعہ بنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں آپ کے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی والدہ یعنی حضرت ماریہ قبطیہؓ کا جو آپ ﷺ کی مملوکہ باندی تھیں تذکرہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اُن کے لڑکے یعنی ابراہیم نے ان کو آزاد کر دیا ہے۔ یعنی ابراہیم کی پیدائش سے وہ آزاد ہو گئی ہیں۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ الحاصل جب بچہ کی ماں کی وفات کے بعد اس بچہ کا نسب ثابت ہو گیا تو بائع اسے اپنے مشتری سے لے لیگا۔

ویرد الثمن الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر یہ لازم ہو گیا ہے کہ اس باندی کے عوض جو کچھ بھی رقم لی تھی وہ سب واپس کر دے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس بچہ کی جو کچھ رقم ہو سکتی ہو وہ واپس کر دے۔ اور ماں کے حصہ کی رقم جو کچھ بھی ہو واپس نہ کرے۔ اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔ کہ وہ غیر متقوم ہے۔ نہ بیع کرنے کی صورت میں اور نہ غصب کرنے کی صورت میں۔ لہٰذا مشتری اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ یعنی یہ مشتری اس بائع سے اپنی دی ہوئی پوری رقم وصول کرے گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ ام ولد کی مالیت قیمتی ہے اس لئے اس کے مر جانے کی صورت میں یہ مشتری اس کا ضامن ہوگا۔ (ف۔ یعنی ام ولد کو باندی فرض کر کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے۔ لیکن جو رقم اس کی لگائی گئی تھی وہ اب اس باندی اور اس کے بچہ دونوں کے مقابلہ میں ہوگی مثلاً دس دینار کو اس نے باندی خریدی اور اب اس کی بازاری قیمت کا اندازہ کرنے سے پندرہ دینار ہو سکتے ہیں۔ پھر اس بچہ کو ایک غلام فرض کرنے سے دس دینار کا اندازہ کیا گیا تو یہ دس دینار ان دونوں کے مقابلہ اس طرح تقسیم ہوں گے کہ چھ دینار باندی کے مقابلہ میں اور چار دینار بچہ کے مقابلہ میں پڑے۔ پر چونکہ مشتری نے وہ بچہ بائع کو واپس کر دیا ہے اس لئے بائع وہ چار دینار اس مشتری کو واپس کر دے۔ اور چونکہ ام ولد مشتری کے پاس مر چکی ہے اس لئے اب بائع سے وہ چھ دینار ختم کر دئے گئے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مرنے سے ایک آزاد کی طرح کچھ بھی ختم نہیں ہوگا۔ یعنی بائع پر لازم ہوگا کہ وصول کی ہوئی پوری رقم واپس کر دے۔ م۔ ش۔)۔

توضیح:۔ اگر چھ مہینے کے اندر خریدار کے پاس باندی کو بچہ پیدا ہوا پھر وہ مر گیا۔ اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر بچہ کی ماں کے مر جانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ وقت بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی بچہ پیدا ہوا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وفی الجامع الصغیر واذا حبلت الجاریة فی ملك رجل فباعها فولدت فی ید المشتری فادعی البائع الولد وقد اعتق المشتری الام فهو ابنه ویرد علیه بحصته من الثمن ولو کان المشتری اعتق الولد فدعوته باطلة وجه الفرق ان الاصل فی هذا الباب الولد والام تابعة له علی مامر وفی الوجه الاول قام المانع من الدعوة والاستیلاد وهو العتق فی التبع وهو الام فلا یمتنع ثبوته فی الاصل وهو الولد ولیس من ضروراته کما فی ولد

المغرور فانه حر وامه امة لمولاها وكما في المستولدة بالنكاح وفي الفصل الثاني قام المانع بالاصل وهو الولد فيمتنع ثبوته فيه وفي التبع وانما كان الاعتاق مانعا لانه لا يحتمل النقض كحق استحقاق النسب وحق الاستيلاد فاستويا من هذا الوجه والثابت من المشتري حقيقة الاعتاق، والثابت في الام حق الحرية وفي الولد للبائع حق الدعوة والحق لا يعارض الحقيقة، والتدبير بمنزلة الاعتاق لانه لا يحتمل النقض وقد ثبت به بعض آثار الحرية، وقوله في الفصل الاول يرد عليه بحصته من الثمن قولهما وعنده بكل الثمن هو الصحيح كما ذكرنا في فصل الموت.

ترجمہ:۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی کو قرار حمل ہوا پھر اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور مشتری کے پاس جانے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ (یعنی بیع کے وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہوا) پھر بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا اور اسی عرصہ میں اس مشتری نے اس باندی کو آزاد بھی کر دیا تو وہ بائع کا بیٹا ہو گا۔ اور بائع مجموعی رقم میں سے اس کا حصہ واپس کرے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچہ کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کے نسب کا دعویٰ باطل ہو گا۔ وجه الفرق الخ۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نسب کے دعویٰ کے مسئلہ میں بچہ اصل اور اس کی ماں اس کے تابع ہوتی ہے۔ تو پہلی صورت میں نسب اور استیلاد کے دعویٰ سے جو چیز روکنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی ہے جو کہ تابع ہے اس لئے یہ اصل یعنی بچہ میں مؤثر نہ ہو گی۔ اس لئے بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر یہ بات ضروری نہیں ہے کہ اگر بچہ کی آزادی کسی طرح ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی ام الولد ہونے والی آزادی ثابت ہو جائے۔

كما في ولد المغرور الخ جیسا کہ وہ مرد جس کو دھوکہ دیا گیا ہو۔ اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہتی ہے **كمافي المستولدة الخ** اور جیسے کہ کسی باندی سے نکاح کے بعد اولاد ہوتی ہو۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی باندی نے کسی آزاد مرد سے جا کر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تم مجھ سے نکاح کر لو اس بناء پر اس مرد نے اس سے نکاح کر لیا اور اولاد بھی ہو گئی۔ اس کے بعد باندی کے مالک نے قاضی کے پاس آکر ثابت کر دیا کہ یہ میری باندی ہے۔ اس لئے وہ باندی اس کے مولیٰ کو لوٹا دی جائے گی۔ اور اس کے بچے کی قیمت کی ادائیگی کے بعد آزاد ہوں گے۔ اسی طرح اولاد کا نسب تو ثابت ہوا اگرچہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو سکی۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر اس سے اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو گا۔ اگرچہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو گی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہے گی۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے وقت یہ شرط بھی لگا دی گئی ہو کہ جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی۔ تو یہ شرط بھی صحیح ہو گی اور اولاد آزاد بھی ہو گی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ بچہ کے نسب کے ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی ماں بھی ام الولد یا آزاد ہو جائے۔ اس لئے اگر ماں کو بھی آزاد کر دیا ہو یہاں تک کہ وہ ام الولد نہ ہو سکے تو بھی بچہ میں نسب ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ تو پہلی صورت تھی کہ ماں کے آزاد ہونے کے بعد بچہ کا نسب ثابت کیا گیا۔ م۔ اور دوسری صورت میں جبکہ آزاد کر دیا گیا ہو تو آزادی جو ثبوت نسب سے مانع ہے وہ بچہ میں موجود ہے جو اصل ہے تو اس سے نسب ثابت ہونا اصل یعنی بچہ میں ممنوع ہو گیا۔ اور تابع یعنی اس کی ماں میں بھی ممنوع ہو گیا۔ یعنی جب بچہ سے نسب ثابت نہ ہوا تو اس کی ماں بھی ام ولد نہ ہو گی۔

وانما كان الاعتاق مانعا الخ معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو اس لئے روکتا ہے کہ آزادی ایسی صفت ہے جو باطل نہیں کی جا سکتی ہے اور نہ باطل ہوتی ہے جیسے کہ نسب کا استحقاق اور استیلاد کا حق ہے تو مشتری کی طرف سے آزاد کیا جانا اور بائع کی طرف سے استحقاق اور استیلاد کا حق ہونا اس مسئلہ میں برابر ہیں یعنی کوئی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے پھر اس جگہ اعتاق کو حق اعتاق پر ترجیح ہو گی کیونکہ مشتری کی طرف سے حقیقی اعتاق موجود ہے۔ مگر بائع کی طرف سے باندی میں صرف حق اعتاق ہے۔ اور بچہ میں نسب کے دعویٰ کا حق ثابت ہوا۔ حالانکہ آزادی اور نسب کے حق کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں

ہو سکتا ہے کیونکہ وہ حقیقی آزادی جو حاصل ہو وہ حق آزادی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔اس لئے مشتری کا تصرف باقی رہا۔
بخلاف الاعتاق الخ معلوم ہوا کہ مشتری کا اس غلام کو مدبر بنا دینا اس کے آزاد کر دینے کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بھی باطل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔اور مدبر بنا دینے سے بھی آزادی کے کچھ آثار ظاہر ہو جاتے ہیں۔وہ اس طرح سے کہ اگر مشتری نے بچہ کو مدبر بنا دیا تو بھی بائع کے نسب کا دعویٰ ثابت نہ ہو گا۔اور امام محمدؒ نے پہلی صورت میں جب کہ مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا اس کے بعد بائع نے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ بائع اس بچہ کی جو قیمت لگ سکتی ہو مشتری کو واپس کر دے تو اس حصہ کے واپس کرنے کا قول صاحبینؒ کا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری اصل رقم واپس کرے گا۔یہی قول صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔(ف۔یہ حکم جو ذکر کیا گیا ایسے تصرف کے بارے میں ہے جو باطل نہیں ہو سکتا ہو۔جیسے کسی کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا وغیرہ۔اور اگر ایسا کوئی تصرف ہو جو باطل اور فسخ ہونے کے قابل ہو تو اس کا حکم آئندہ ذکر کیا جا رہا ہے)۔

توضیح:۔اگر ایک شخص کی ملکیت میں اس کی باندی حاملہ ہوئی۔اور اسے فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس جا کر بیچنے سے چھ ماہ کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا۔اس کے بعد اس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا۔اس عرصہ میں مشتری نے اس باندی کو آزاد کر دیا۔یا اس بچہ کو آزاد کر دیا۔تفصیل مسئلہ۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال ومن باع عبدا ولد عنده وباعه المشترى من آخر ثم ادعاه البائع الاول فهو ابنه ويبطل البيع، لان البيع يحتمل النقض وماله من حق الدعوة لا يحتمله فينتقض البيع لاجله، وكذا اذا كاتب الولد او رهنه او آجره او كاتب الام او رهنها او زوجها ثم كانت الدعوة لان هذه العوارض تحتمل النقض فينتقض ذلك كله وتصح الدعوة بخلاف الاعتاق والتدبير على مامر وبخلاف ما اذا ادعاه المشترى اولا ثم ادعاه البائع حيث لا يثبت النسب من البائع لان النسب الثابت من المشترى لا يحتمل النقض فصار كاعتاقه. قال ومن ادعى نسب احد التوأمين ثبت نسبهما منه، لانهما من ماء واحد فمن ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الآخر، وهذا لان التوأمين ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر فلا يتصور علوق الثانى حادثا لانه لا حبل لاقل من ستة اشهر، وفى الجامع الصغير اذا كان في يده غلامان توأمان وُلدا عنده فباع احدهما واعتقه المشترى ثم ادعى البائع الذى فى يده فهما ابناه وبطل عتق المشترى لانه لما ثبت نسب الولد الذى عنده لمصادفة العلوق والدعوة ملكه اذ المسألة مفروضة فيه ثبت به حرية الاصل فيثبت نسب الآخر وحرية الاصل فيه ضرورة لانهما توأمان فتبين ان عتق المشترى وشراءه لاقى حر الاصل فبطل بخلاف ما اذا كان الولد واحدا لان هناك يبطل العتق فيه مقصوداً لحق دعوة البائع وههنا ثبت تبعا لحريته فيه حرية الاصل فافترقا، ولو لم يكن اصل العلوق فى ملكه ثبت نسب الولد الذى عنده ولا ينقض البيع فيما باع لان هذه دعوة تحرير لانعدام شاهد الاتصال فيقتصر على محل ولايته.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔پھر مشتری نے اسے دوسرے شخص کے پاس بیچدیا۔اس کے بعد پہلے بائع نے اُس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا۔اور بیع ختم ہو جائے گی۔لان البیع یحتمل الخ کیونکہ بیع ایسا معاملہ ہے جو باطل اور ختم ہو سکتا ہے۔لیکن بائع کو دعویٰ نسب کا جو حق ہوتا ہے وہ ختم نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے حق دعویٰ کی وجہ سے بیع ختم اور باطل کر دی جائے گی۔اسی طرح اگر مشتری نے بچہ کو مکاتب

بنادیا ہو یا کسی کے پاس بطور رہن رکھ دیا ہو یا اسے کسی کے پاس بطور اجارہ اور کرایہ کے رکھ دیا ہو۔ یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا یا اسے رہن کے طور پر رکھا یا اس کے ساتھ کسی دوسرے کی شادی کر دی ہو۔ جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے بعد بائع نے اس بچہ پر نسب کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی ایسے سارے تصرفات باطل کر دئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب ایسے عوارض ہیں جو ختم کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے سب ختم کر دئے جائیں گے۔ پھر بائع کے نسب کا دعویٰ صحیح ہو جائے گا۔

بخلاف الاعتاق الخ بر خلاف آزاد کرنے اور مکاتب بنانے کے کہ یہ باطل نہیں ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مدعی نے پہلے اس کے نسب کا دعویٰ کیا اس کے بعد بائع نے دعویٰ کیا تو اس بائع سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ مشتری سے ایک بار جو نسب ثابت ہو چکا ہے وہ ختم ہونے والا نہیں ہے تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے اس نے خود اسے آزاد کر دیا ہو۔ **قال ومن ادعی نسب الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جڑواں دو بچوں میں سے ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تو لامحالہ دوسرے بچہ کا نسب بھی اسی سے ثابت ہو جائے گا۔

لانھما من الخ کیونکہ دونوں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں پس جب ان میں سے ایک کے نسب کو مان لیا تو لامحالہ دوسرا بھی اسی کے نسب سے ماننا ہو گا۔ یہ دعویٰ ہم نے اس لئے کیا کہ جڑواں بچے تو وہی کہلاتے ہیں جو ایک ساتھ دو پیدا ہوتے ہوں یعنی دونوں کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم کا فرق ہو۔ اس میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ پہلے بچہ کے پیدا ہو جانے کے بعد دوسرے بچہ کا قرار حمل ہوا ہو۔ کیونکہ ایک حمل کا وقت چھ ماہ سے کم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے لامحالہ یہ ماننا ہو گا کہ دونوں کا قرار حمل ایک ہی نطفہ سے ہوا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جڑواں دو غلام ہوں جو اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوئے ہوں۔ اور ان میں سے ایک کو اس نے بیچ دیا اور خریدار نے بعد میں اسے آزاد کر دیا پھر اس بائع نے اس غلام کے بارے میں جو اس کی ملکیت میں ابھی بھی موجود ہے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ دوسرا ابھی اسی کا بیٹا ہو گا یعنی دونوں اسی کے بیٹے ہو جائیں گے۔ اور خریدار کا اسے خریدنا پھر اسے آزاد کرنا باطل ہو گا کیونکہ جب دونوں میں سے اس ایک غلام کا نسب ثابت ہو گیا جو مالک کے پاس اب بھی موجود ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اسی کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اور نسب کا دعویٰ بھی اسی کی ملکیت میں ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ قرار حمل اور ولادت دونوں کام اس کی ملکیت میں ہوئے ہیں۔ پھر جب اس نے اپنے نطفہ سے ہونے کا اقرار کیا تو اس سے بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہو گئی پس یقیناً دوسرے بچہ کا بھی اسی سے نسب اور اصلی آزادی ثابت ہو گئی۔ کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں اس طرح حاصل یہ ہوا کہ اس مشتری نے اصلی آزاد شخص کو خریدا پھر آزاد کیا۔ حالانکہ اصلی آزاد کو خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے آزاد کرنا بھی باطل ہے۔ یعنی حقیقت میں اس مشتری کی طرف سے آزادی نہیں دی گئی۔

بخلاف ما اذا کان الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی بچہ ہوتا تو اس مشتری کا اسے آزاد کرنا باطل نہ ہوتا کیونکہ اس میں بائع کی طرف سے نسب کے دعویٰ کی وجہ سے قصداً عتق باطل ہوتا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں جڑواں ہونے کی صورت میں اصل آزادی کی وجہ سے مشتری کی طرف آزاد کرنے کو باطل کہنا تبعاً ثابت ہوا ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ **ولو لم یکن الخ** اور اگر اس مسئلہ میں قرار حمل ہونا اصل میں بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے نہ ہو تو جو غلام بائع کے پاس رہ گیا ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور جسے اس نے فروخت کر دیا ہے اس کی بیع باطل نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا نام دعویٰ استیلاد نہیں ہے بلکہ دعویٰ تحریر ہے۔ کیونکہ قرار حمل ہونا اور نسب کا دعویٰ کرنا ایک ساتھ دونوں اس کی ملکیت میں نہیں ہوئے۔ بلکہ صرف نسب کا دعویٰ اس کی ملکیت میں ہے اس لئے اس کا دعویٰ بھی اس کی ملکیت ہی تک رہے گا۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جو غلام اس کی ملکیت میں اب بھی موجود ہے اُسی کا نسب ثابت ہو گا مگر دوسرے کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت میں چلا گیا ہے۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔ پھر مشتری نے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا یا مشتری نے اسے مکاتب بنادیا یا کسی کے پاس رہن رکھ دیا۔ اس کے بعد پہلے بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر ایک شخص نے جڑواں بچوں میں سے صرف ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبى فى يد رجل فقال هو ابن عبدى فلان الغائب ثم قال هو ابنى لم يكن ابنه ابدا وان جحد العبد ان يكون ابنه، وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا اذا جحد العبد فهو ابن المولى وعلى هذا الخلاف اذا قال هو ابن فلان ولد على فراشه ثم ادعاه لنفسه لهما ان الاقرار يرتد برد العبد فصار كان لم يكن الاقرار والاقرار بالنسب يرتد بالرد وان كان لا يحتمل النقض، الا ترى انه يعمل فيه الاكراه والهزل، فصار كما اذا اقر المشترى على البائع باعتاق المشترى فكذبه البائع ثم قال انا اعتقه يتحول الولاء اليه بخلاف ما اذا صدقه لانه يدعى بعد ذلك نسبا ثابتا من الغير، وبخلاف ما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه فيصير كولد الملاعنة لا يثبت نسبه من غير الملاعن لان له ان يكذب نفسه، ولابى حنيفةؒ ان النسب لا يحتمل النقض بعد ثبوته والاقرار بمثله لا يرتد بالرد فبقى فيمتنع دعوته كمن شهد على رجل بنسب صغير فردت شهادته لتهمة ثم ادعاه لنفسه وهذا لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه حتى لو صدقه بعد التكذيب يثبت النسب منه وكذا تعلق به حق الولد فلا يرتد برد المقر له، ومسألة الولاء على هذا الخلاف ولو سلم فالولاء قد يبطل باعتراض الاقوى كجرّ الولاء من جانب الام الى قوم الاب وقد اعترض على الولاء الموقوف ما هو اقوى وهو دعوى المشترى فبطل به بخلاف النسب على مامر وهذا يصلح مخرجا على اصله فيمن يبيع الولد ويخاف عليه الدعوة بعد ذلك فيقطع دعواه باقراره بالنسب لغيره.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو اس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے۔ یعنی سفر کو گیا ہوا ہے پھر اس کے بعد اس قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ کسی طرح بھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر چہ اس کا وہ غلام اس بچہ کو اپنا بیٹا ہونے سے انکار کر دے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقالا اذا جحد الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام انکار کر دے تو وہ بچہ اپنے مولیٰ کا بیٹا ہو گا۔ وعلی هذا الخلاف الخ اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے کہ اسی سے پیدا ہوا ہے۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس میں بھی ائمہ کا اسی طرح اختلاف ہو گا۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کبھی اس کا بیٹا نہ ہو گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک اگر فلاں شخص انکار کر دے تو وہ قابض ہی کا بیٹا ہو گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا۔ تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اقرار نہیں ہوا تھا۔

والاقرار بالنسب الخ اور نسب کے اقرار کا انکار کر دینے سے انکار ہو جاتا ہے۔ اگر چہ ایسی چیز نہیں ہے جو باطل ہو سکتی ہو۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جبر اور ہنسی مذاق اپنا عمل کرتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر ایک شخص پر اس بات کے لئے زبردستی کی گئی کہ وہ اپنے غلام کے بارے میں اپنا بیٹا مان لینے کا اقرار کر لے۔ تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ہنسی مذاق میں یہ کہدیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہیں ہو گا۔ فصار كما الخ تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع کے خلاف یہ اقرار کیا کہ اس نے مبیع کو بیع سے پہلے آزاد کر دیا تھا مگر بائع نے کہا کہ یہ تو جھوٹا ہے۔ اس کے بعد مشتری نے کہا کہ میں نے اسے

آزاد کیا ہے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا اور اس غلام کی ولاء اسی مشتری کو ملے گی۔

بخلاف ما الخ بخلاف اس کے اگر بچہ کے قابض کے غلام نے مولی کے قول کی تصدیق کر دی یعنی یہ کہدیا کہ ہاں یہ میرا بیٹا ہے۔ تو پھر مولی کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کے اقرار کے بعد اس کا مولی ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے جو اس کے غیر سے ثابت ہے یعنی خود بھی اس کا اقرار کر چکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مولی کے غلام نے اپنے مولی کے قول کی نہ تصدیق کی اور نہ ہی تکذیب کی تو اس صورت میں بھی مولی کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام کی تصدیق کرنے کی بناء پر اس بچہ کے نسب سے غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی اگر غلام اس کی تصدیق کرے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ تو یہ بچہ ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوا کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس لعان کرنے والے مرد کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی کو جھوٹا بتلادے اور یہ کہدے کہ میں نے پہلے بالکل جھوٹ کہا تھا۔ (ف۔ یعنی جب لعان کرنے والے نے خود سے جھوٹ بولنے کا اقرار کر لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اپنی اہلیہ کو زنا کرنے کی تہمت لگانے میں جھوٹ کہا تھا یا غلطی کی تھی تو اس بچہ سے لعان کرنے والے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسا معاملہ ہے کہ ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور جو اقرار اس جیسا ہو وہ بھی رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اقرار کرنے والے کا نسب کا دعویٰ کرنا ممنوع ہو گیا۔ جیسے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص کے متعلق ایک چھوٹے بچہ کے نسب کی گواہی دی مگر کسی تہمت کی وجہ سے اس کی یہ گواہی رد کر دی گئی اس کے بعد اس نے خود ہی اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غیر شخص سے اس کے نسب کا اقرار اس کے رد کر دینے کے باوجود رد نہیں ہوا ہے)۔ **وھذا لانه تعلق الخ** اس میں اقرار کے مردود نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے جس کے لئے اقرار کیا ہے (مقرلہ) کے حق کا اس لحاظ سے تعلق ہو گیا ہے کہ شاید وہ اقرار کرنے والے کے قول کی تصدیق کر دے۔ یہاں تک کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق کرلے تو جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس کا (مقرلہ) سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح ایسے اقرار کر لینے کی وجہ سے بچہ کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا صرف مقرلہ کے رد کرنے کی وجہ سے رد نہ ہوگا۔

ومسئلة الولاء الخ اور ولاء کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی مشتری نے بائع کی طرف سے آزاد کر دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد اسے خود ہی آزاد کر دیا تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس کی ولاء مشتری کے حصہ میں منتقل ہو جائے گی۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ولاء کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو ولاء نہیں ملے گی۔ اور اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس میں ان فقہاء کا آپس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ولاء اور نسب کے مسائل میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز ہے جو زیادہ قوی صورت پیش آنے سے ایک کے ولاء کا حق دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور پہلا حق باطل ہو جاتا ہے جیسے ماں کی طرف سے ولاء کا حق باپ ہونے والا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ولاء موقوف یعنی وہ ولاء جو بائع کی طرف سے تھی اس سے زیادہ قوی یعنی مشتری کا دعویٰ ہو جانے کی وجہ سے وہ موقوف ولاء باطل ہو گئی۔ بخلاف نسب کے مسئلہ کے کہ وہ تو کبھی بھی باطل نہیں ہوتا ہے۔

وھذا یصلح الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس بات میں اصل ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام بچہ کو بیچنا چاہا مگر اسے اس بات کا خوف بھی ہے کہ فروخت کے بعد دوسرا کوئی شخص اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ کر دے تو وہ اس سے بچنے کے لئے کسی دوسرے سے اس بچہ کے نسب کا اقرار کر کے اس کے امکانی دعویٰ کو ختم کر دے۔ (ف حق ولاء کو کھینچ لینے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی۔ اس کے بعد اس عورت نے زید کے غلام سے اپنا

نکاح کرلیا جس سے اولاد بھی ہوگئی۔ تو اس وقت تک اولاد کی ولاء کا حق اس کی ماں کے تابع ہو کر اس کے آزاد کرنے والے کو ملتا ہے۔ لیکن اگر اس کا باپ یعنی زید کا غلام بھی آزاد کردیا جائے تو اب بچہ کی ولاء کا حق اس سے منتقل ہو کر باپ کے آزاد کرنے والے کو مل جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمزور حق ولاء پر قوی حق ولاء آجائے تو وہ اس کمزور حق کو باطل کر کے اپنی طرف لے جاتا ہے۔ اس سے پہلا حق ولاء باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن نسب کا تعلق کبھی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے۔ (ولاء موقوف):۔ سے مراد وہ ہے جو بائع کی جانب سے ہو اور ولاء موقوف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ توقف میں رہتا ہے۔

یہاں تک کہ اگر ایک بار اس نے انکار کردینے کے بعد اقرار کرلیا تب توقف ختم ہو کر یقینی حالت آجاتی ہے۔ یعنی مشتری کے دعویٰ سے ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمادیا کہ نسب کا اقرار کر لینے کے بعد یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام بچہ بیچا مگر اسے یہ خوف ہوا کہ شاید مشتری اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کر بیٹھے تو اسے آزاد مان لینے کی وجہ سے اس کی بیع کے باطل ہونے کا الزام آجائے گا تو اس احتمال اور خوف کو ختم کر لینے کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ اس بائع نے بچہ کا نسب غیر کی طرف کردیا جس سے بیع کا معاہدہ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص اس نسبت کو قبول کرلے یا نہ کرے۔ یا اس سے بالکل انکار کردے یا خاموش رہ جائے بہر حال اس اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی بڑھ کر حیلہ جو تمام اقوال پر حاوی ہو سکتا ہے کہ بائع یہ اقرار کرلے کہ یہ غلام بچہ فلاں مردہ کا ہے تو کبھی بھی اس کی طرف سے اس کے جھٹلانے کا خوف نہیں ہوگا۔ لہٰذا امام اعظمؒ کے قول کے علاوہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی ان کے بعد اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو جس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بچہ ہے جو غائب ہے۔ اس کے بعد اس نے کہا کہ یہ میرا ہی بیٹا ہے۔ یا کسی بچہ کے قابض نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا بیٹا ہے پھر کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو میرا ہی بیٹا ہے۔ نسب کا ایک بار اقرار کر لینے کے بعد اس کا انکار کردینا۔ ولاء اور نسب کے مسائل میں اختلاف کی صورت۔ حق ولاء کو اپنی طرف کھینچ لینے کی صورت۔ ولاء موقوف کی صورت۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبی فی يد مسلم ونصرانی فقال النصرانی هو ابنی وقال المسلم هو عبدی فهو ابن النصرانی وهو حر لان الاسلام مرجح فيستدعی تعارضا ولا تعارض لان نظر الصبی فی هذا اوفر له، لانه ينال شرف الحرية حالا وشرف الاسلام مآلا، اذ دلائل الوحدانية ظاهرة وفی عكسه الحكم بالاسلام تبعا وحرمانه عن الحرية لانه ليس فی وسعه اكتسابها ولو كانت دعوتهما دعوة البنوة فالمسلم اولى ترجيحا للاسلام وهو اوفر النظرين. قال واذا ادعت امرأة صبيا انه ابنها لم يجز دعواها حتى تشهد امرأة على الولادة ومعنى المسألة ان يكون المرأة ذات زوج لانها تدعی تحميل النسب على الغير فلا تصدق الا بحجة بخلاف الرجل لانه يحمل نفسه النسب ثم شهادة القابلة كافية فيها لان الحاجة الى تعيين الولد اما النسب يثبت بالفراش القائم وقد صح ان النبی عليه السلام قبل شهادة القابلة على الولادة ولو كانت معتدة فلابد من حجة تامة عند ابی حنيفة وقد مر فی الطلاق وان لم تكن منكوحة ولا معتدة قالوا يثبت النسب منها بقولها لان فيه الزاما على نفسها دون غيرها، وان كان لها زوج وزعمت انه ابنها منه وصدقها الزوج فهو ابنهما وان لم تشهد امرأة لانه التزم نسبه فاغنی

ذلك عن الحجة، وان كان الصبى فى ايديهما و زعم الزوج انه ابنه من غيرها وزعمت انه ابنها من غيره فهو ابنهما لان الظاهر ان الولد منهما لقيام ايديهما او لقيام الفراش بينهما ثم كل واحد منهما يريد ابطال حق صاحبه فلا يصدق عليه، وهو نظير ثوب فى يد رجلين يقول كل واحد منهما هو بينى وبين رجل آخر غير صاحبه يكون الثوب بينهما الا ان هناك يدخل المقر له فى نصيب المقر لان المحل يحتمل الشركة وههنا لا يدخل لان النسب لا يحتملها.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو۔اور اس کے بارے میں نصرانی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلم نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو وہ نصرانی کا بیٹا کہا جائے گا۔اور آزاد ہو گا۔کیونکہ ہر موقع میں اسلام کو ترجیح دی جاتی ہے۔لیکن مرجح کہنے کے لئے کسی قسم کا دو چیزوں میں تعارض ہونا چاہئے جب کہ موجودہ مسئلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اس بچہ کو نصرانی کا بیٹا اور آزاد بنا دینے میں بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اس طرح سے کہ وہ فی الحال اور فی الفور آزادی کی شرافت پالے گا۔اور انجام کار اسلام کی شرافت سے مشرف ہو جائے گا۔کیونکہ اللہ کی وحدانیت کے دلائل بے شمار اور واضح ہیں۔اور اگر بچہ کو اس کے برعکس فرض کر لیا جائے یعنی ایک مسلمان کا غلام کہا جائے تو فی الحال وہ اپنے مولیٰ کے تابع ہو کر اسلام کے حکم میں داخل ہو گا۔مگر آزادی کی نعمت سے محروم رہے گا۔اور بعد میں بھی آزادی حاصل کرنا اس کے اپنے اختیار میں بھی نہیں ہو گا۔ولو كانت دعوتهما الخ اور اگر مسلمان اور نصرانی دونوں نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو مسلمان کو ترجیح ہو گا۔کیونکہ اس میں اسلام کو ترجیح دی جارہی ہے۔اور اسی صورت میں بچہ کے حق میں بھی نظر شفقت زیادہ ہے۔

قال و اذا ادعت امرأة الخ اور اگر ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس کا دعویٰ اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ ایک عورت اس کی ولادت پر گواہی دے کہ اسی نے اسے جنا ہے۔مگر اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ دعویٰ کرنے والی عورت شوہر والی ہو اور وہ شوہر اس بچہ کے نسب کا انکار کرتا ہو۔کیونکہ اس وقت اس کے دعویٰ کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس بچہ کے نسب کو اپنے شوہر کی طرف منسوب کر لے۔اس لئے دلیل کے بغیر عورت کے حق میں اس کی تصدیق نہ ہو گی بخلاف مرد کے کیونکہ وہ تو اس کے نسب کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔پھر یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ عورت کے معاملہ میں ایک دائی جنائی کی گواہی ہی کافی ہو جائے گی۔کیونکہ اس وقت گواہی کی ضرورت صرف اسی بچہ کو متعین کرنے کی ہے یعنی یہ بتائے گی کہ اسی عورت سے یہ بچہ پیدا ہوا ہے۔اور بچہ کا نسب تو اس کے فراش (زوجیت) میں ہونے سے ہی ثابت ہو جائے گا۔جو ابھی موجود ہے۔اور یہی واقعہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور صحیح ہے کہ آپ ﷺ نے صرف دائی جنائی کی گواہی قبول فرمائی ہے۔(ف۔جیسا کہ حضرت حذیفہؓ نے روایت کی ہے۔الزیلعی)۔

ولو كانت معتدة الخ اور اگر وہ عورت معتدہ ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت گذار رہی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کے لئے یہ بات ضروری ہو گی کہ اپنی پوری حجت پیش کر دے۔یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے ثبوت النسب کی بحث میں گذر چکا ہے۔اور اگر یہ عورت کوئی عدت نہ گذار رہی ہو یا وہ نکاح کی حالت میں نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ عورت سے بچہ کا نسب صرف اسی عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں عورت نے صرف خود پر کچھ لازم کیا ہے۔کسی دوسرے پر نہیں۔(ف:اس لئے اس مسئلہ میں صرف اسی عورت کا قول کافی ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے نسب کو شوہر پر لازم نہیں کیا ہے)۔وان كان لها الخ۔اور اگر اس عورت کا شوہر ہو اور اس نے دعویٰ کیا کہ میرا یہ لڑکا اسی شوہر سے ہے۔اور شوہر نے بھی اس کے اس دعویٰ کی تصدیق کر دی تو وہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا۔اگرچہ دوسری کوئی بھی عورت اس پر گواہ نہ ہو۔کیونکہ شوہر نے خود بھی اسے تسلیم کر لیا ہے اس لئے مزید دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

وان كان الصبى الخ اور اگر وہ بچہ میاں اور بیوی دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر

اس بیوی سے نہیں بلکہ میری دوسری بیوی سے ہے اور عورت یہ دعویٰ کرتی ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر اس شوہر سے نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے ہے تو وہ لڑکا ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا ہی اس پر قبضہ موجود ہے۔ یا اس وجہ سے کہ ان دونوں میں نکاحی تعلقات باقی ہیں۔ اس کے علاوہ ان میں سے ہر ایک یہی چاہتا کہ صرف میرا حق باقی رہے اور دوسرے کے حق کو مٹا دے۔ اس لئے کسی کے قول کی دوسرے کے قول کے مقابلہ میں تصدیق نہ ہوگی۔ اس مسئلہ کی نظیر کی صورت یہ ہوگی کہ ایک تھان دو آدمیوں کے قبضہ میں ہو اور ان میں سے ہر ایک شخص یہی کہتا ہو کہ اس کپڑے میں میرے ساتھ ایک دوسرا بھی شریک ہے مگر وہ اس حاضر و موجود کے سوا ہے۔ تو اس میں بھی یہی حکم ہوتا ہے کہ یہ تھان ان ہی دونوں موجود شخصوں میں مشترک ہوگا۔ البتہ ان دونوں مسئلوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ تھان کے مسئلہ میں جس شخص کے بارے میں جس نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ اسی کے قبضہ مخصوص میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ کپڑا ایسی چیز ہے جس میں کئی افراد کی شرکت ہو سکتی ہے۔ مگر دعویٰ نسب کے بارے میں جس مرد کے بارے میں عورت نے دعویٰ کیا یا جس عورت کے بارے میں مرد نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ شریک نسب نہ ہو سکے گا۔ اس لئے کہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جس میں دوسرے کی شرکت کی گنجائش ہو۔

توضیح:۔ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو لیکن نصرانی کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور مسلمان کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا غلام ہے۔ اور اگر دونوں نے ہی اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اگر دعویٰ کرنے والی معتدہ ہو۔ اگر عورت شوہر والی ہو اس نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے مگر اس شوہر کے علاوہ دوسرے شخص سے۔ اور شوہر کا بھی دعویٰ ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ مگر دوسری بیوی سے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشترى جارية فولدت ولدا عنده فاستحقها رجل غرم الاب قيمة الولد يوم يخاصم، لانه ولد المغرور فان المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه ثم تستحق وولد المغرور حر بالقيمة باجماع الصحابة ولان النظر من الجانبين واجب فيجعل الولد حر الاصل فى حق ابيه رقيقا فى حق مدعيه نظرا لهما، ثم الولد حاصل فى يده من غير صنعه فلا يضمنه الا بالمنع كما فى ولد المغصوبة فلهذا تعتبر قيمة الولد يوم الخصومة لانه يوم المنع، ولو مات الولد لا شىء على الاب لانعدام المنع، وكذا لو ترك مالا لان الارث ليس ببدل عنه والمال لابيه لانه حر الاصل فى حقه فيرثه ولو قتله الاب يغرم قيمته لوجود المنع وكذا لو قتله غيره فاخذ ديته لان سلامة بدله كسلامته له ومنع بدله كمنعه فيغرم قيمته كما اذا كان حيا ويرجع بقيمة الولد على بائعه لانه ضمن له سلامته كما يرجع بثمنه بخلاف العقر لانه لزمه لاستيفاء منافعها فلا يرجع به على البائع والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر اسی خریدار سے اسی کے پاس رہتے ہوئے باندی کو بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے آکر اس باندی پر اپنی ملکیت اور اپنا حق ثابت کر دیا تو یہ مشتری (بچہ کا باپ) اس حقدار کو بچہ کی وہ قیمت تاوان دے گا جو اس سے معاملہ کے دن بازار میں تھی۔ لانہ ولد المغرور الخ پس مشتری اپنے بچہ کی قیمت بطور تاوان اس لئے دے گا کہ یہ ولد المغرور ہے (یعنی یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے خریداری میں دھوکہ کھایا ہے) اور قاعدہ یہ ہے کہ جس

شخص نے ایسا دھوکہ کھایا ہو اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے لیکن اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ اور یہ مشتری بھی مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا ہے اس طرح سے کہ مغرور اصطلاحی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی عورت کو اپنی باندی یا منکوحہ سمجھتے ہوئے اس سے ہمبستری کرے پھر اس ہمبستری سے اس کو بچہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بعد کوئی شخص آکر اس عورت پر اپنا حق ثابت کر کے اپنے ساتھ لے جائے۔ اور ایسے مغرور شخص کا بچہ آزاد ہوتا ہے مگر اس کی قیمت دے کر۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے اسی پر اجماع کیا ہے اور یہ حکم اس وجہ سے بھی ہے کہ اس بچہ میں عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے۔ اس میں بچہ کے باپ کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو پیدائشی اور اصل آزاد مان لیا جاتا ہے۔ اور ماں کے مالک کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو غلام بھی مانا جاتا ہے تاکہ دونوں فریق کا پورا لحاظ ہو جائے۔ یعنی بچہ کو اس کی قیمت دے کر آزاد مان لیا جاتا ہے۔

ثم الولد حاصل الخ پھر معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ بچہ اپنے باپ کے پاس کسی ظلم وزیادتی کے بغیر ہی آیا ہے پھر بھی اس بچہ کی قیمت کا یہ باپ اس لئے ضامن بنایا جاتا ہے کہ اپنے بچہ کی اس قیمت کا اعتبار ہوگا جو خصومت کے دن ہوگی۔ کیونکہ اسی دن اس باپ نے مستحق کے پاس جانے سے روکا ہے۔ **ولو مات الولد الخ**۔ اور اگر خصومت کی نوبت آنے سے پہلے ہی بچہ مر گیا تو اس کے باپ (مشتری) پر کچھ بھی تاوان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے ابھی روکنا نہیں پایا گیا ہے۔ (اس لئے کہ مطالبہ نہیں پایا گیا ہے)۔ **وکذا لو ترک الخ** اسی طرح اگر اس بچہ نے کچھ مال چھوڑا ہو تو بھی باپ ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ بچہ کی میراث بچہ کا عوض نہیں ہے۔ اور میراث کا یہ مال اس کے باپ کو ملے گا۔ کیونکہ اس کے باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی اور پیدائشی آزاد ہے۔ اس لئے باپ اس مال کا وارث ہوگا۔ اور اگر باپ نے اسے قتل کر دیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ بیٹے کو اس کے مستحق کے پاس بھیجنے میں روکنا پایا گیا۔ اسی طرح اگر اس کے باپ کے سوا کسی دوسرے نے اسے قتل کر دیا ہو۔ اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ باپ کو اس کا عوض ملنا خود بچہ ملنے کے برابر ہے۔ اور باپ کا دیت کو روکنا بچہ کے روکنے کے برابر ہے۔ لہذا یہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ جیسے کہ بچہ کے زندہ رہنے کی صورت میں باپ ضامن ہوتا تھا۔

ویرجع بقیمة الولد الخ اور بچہ کی جتنی بھی قیمت اس نے اس کے مستحق کو بطور تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس مانگ لے گا۔ یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کر کے اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا۔ کیونکہ بائع نے اس مشتری کے لئے اس بیع کے عیب سے سالم رہنے کی ضمانت کر لی تھی۔ پس بچہ کا تاوان اس سے واپس مانگ لے گا۔ جیسے کہ اس کی ماں کا ثمن واپس لے گا۔ بخلاف عقر کے یعنی اس باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہو واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہوا اسے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ باندی سے منافع حاصل کر لینے کی وجہ سے اسے جو مال دینا پڑا تھا اسے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی۔ پھر اسی خریدار کے پاس رہتے ہوئے اسی سے بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے اس باندی پر اپنی ملکیت ثابت کر کے اس پر اپنا حق ثابت کر دیا۔ ولد المغرور کی تعریف اور اس کا حکم۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

﴿کتاب الاقرار﴾

قال واذا اقر الحر العاقل البالغ بحق لزمه اقراره مجهولا کان ما اقر به او معلوما، اعلم ان الاقرار اخبار عن ثبوت الحق، وانه ملزمٌ لوقوعه دلالة، الاترى کيف الزم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ماعزا الرجم باقراره وتلك المرأة باعترافها، وهو حجة قاصرة لقصور ولاية المقر عن غيره فيقتصر عليه، وشرط الحرية

ليصح اقراره مطلقا فان العبد الماذون له وان كان ملحقا بالحر في حق الاقرار لكن المحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ويصح بالحدود والقصاص لان اقراره عهد موجبا لتعلق الدين برقبته وهي مال المولى فلا يصدق عليه بخلاف الماذون له لانه مسلّط عليه من جهته وبخلاف الحد والدم لانه يبقى على اصل الحرية في ذلك حتى لا يصح اقرار المولى على العبد فيه، ولابد من البلوغ والعقل لان اقرار الصبي والمجنون غير لازم لانعدام اهلية الالتزام الا اذا كان الصبي ماذونا له لانه ملحق بالبالغ بحكم الاذن، وجهالة المقر به لا يمنع صحة الاقرار لان الحق قد يلزمه مجهولا بان اتلف ما لا يدرى قيمته او يجرح جراحة لا يعلم ارشها او تبقى عليه باقية حساب لا يحيط به علمه والاقرار اخبار عن ثبوت الحق فيصح به بخلاف الجهالة في المقرله لان المجهول لا يصلح مستحقاً ويقال له بين المجهول لان التجهيل من جهته فصار كما اذا اعتق احد عبديه فان لم يبين اجبره القاضي على البيان لانه لزمه الخروج عما لزمه بصحيح اقراره وذلك بالبيان.

کتاب :۔ اقرار کرنے کا بیان

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی آزاد عاقل اور بالغ نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کر لیا تو وہ حق اس شخص پر لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ حق مجہول ہو یا معلوم ہو۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اقرار کے معنی ہیں۔ کسی حق کو اپنے اوپر ثابت ہونے کی خبر دینا۔ اور یہ اقرار آدمی پر لازم کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اقرار اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی گئی وہ واقع ہو چکی ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کے اپنے بارے میں زنا کا اقرار کر لینے کی وجہ سے ان پر رجم (سنگسار کرنے کو) لازم کر دیا تھا۔ اور اس زانیہ عورت پر بھی اس کے اقرار زنا کی وجہ سے رجم لازم کر دیا تھا۔ جیسا کہ بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ **وهو قاصرة الخ** پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی ایسا اقرار صرف اس کے کرنے والے ہی تک منحصر رہتا ہے اور دوسرے پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اقرار کرنے والے کا اختیار دوسرے سے قاصر رہتا ہے لہٰذا اسکا اقرار صرف اسی کی ذات تک رہتا ہے۔ اور آزادی کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال ہو یا غیر مال ہو سب کو شامل ہو۔ کیونکہ غلاموں میں سے اگرچہ ماذون غلام اقرار کے مسئلہ میں آزاد لوگوں میں شامل ہوتا ہے مگر مجور غلام (جس کے کاروبار کرنے پر دوبارہ پابندی عائد کر دی گئی ہو) کا مالی اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اور حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ اس مجور غلام کا اقرار بھی لازم کرنے والا معلوم ہوا۔ اس حالت میں اگر اس کا مالی اقرار بھی صحیح مان لیا جائے تو اس پر قرضہ لازم رہے گا۔ حالانکہ وہ خود ہی اپنے مالک کا مال ہے اس طرح اس کے اقرار سے اس کے مولیٰ پر قرض کی زیادتی ہو گی۔ لہٰذا اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہو گی۔ بخلاف ماذون غلام کے کہ اس کا اقرار اس لئے صحیح مان لیا جاتا ہے کہ وہ تو اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے مال کے تصرف میں لگا ہوا ہے۔

وبخلاف الحد والدم الخ۔ اور بخلاف حدود و قصاص کے کہ ان باتوں میں اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے کیونکہ مجور غلام کو بھی ان باتوں میں اصلی آزادی باقی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ ان حدود و قصاص میں مولیٰ کا اقرار بھی اس کے غلام پر لازم اور صحیح نہیں ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئیے کہ مذکورہ شرطوں میں عاقل و بالغ ہونا ضروری شرط ہے کیونکہ بچہ اور دیوانہ کا اقرار لازمی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں میں اقرار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر سکیں۔ لیکن اگر نابالغ کو اس کے ذمہ داروں نے تجارت کی اجازت دی ہو تب اس کا اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ جس نابالغ کو تجارت کی اجازت ہو جاتی ہے وہ بالغوں کے حکم میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ **وجهالة المقربه الخ** معلوم ہونا چاہئیے کہ مقر نے جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو تو بھی اس اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ آدمی کبھی مجہول اور نا معلوم حق کا بھی اقرار کر لیتا

ہے۔ مثلاً کسی کے ایسے مال کو ضائع کر دیا جس کی قیمت معلوم نہ ہو۔ یا کسی کو ایسا زخمی کر دیا جس کے زخم کا جرمانہ معلوم نہ ہو یا کسی پر اس کے معاملات کے حساب میں کچھ باقی رہ گیا ہو جسے وہ نہیں جانتا ہو پس جیسے کہ مجہول حق کا بیان لازم ہو جاتا ہے اسی طرح مجہول حق کا اقرار بھی جائز ہوتا ہے۔ اور حق کے ثابت ہونے کی خبر دینے ہی کو اقرار کرنا کہا جاتا ہے۔ اس لئے یہ اقرار مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے۔

بخلاف الجهالة في المقرله الخ بخلاف اس کے اگر وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو خود مجہول ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص مجہول یعنی نامعلوم ہو وہ مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی کے لئے مجہول یا غیر متعین چیز کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہوگا۔ **ويقال له الخ** اور اس اقرار کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ تم اب اس چیز کو واضح اور متعین کر دو کیونکہ اسی نے مجہول کیا ہے تو یہ صورت ایسی ہو جائے گی جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کے متعلق کہا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے۔ (ف کہ اس وقت اس سے کہا جائے گا کہ تم ہی اس ایک شخص کو متعین بھی کر دو کہ جسے تم آزاد کرنا چاہتے ہو۔ **فان لم يبين الخ** اب اگر اقرار کرنے والے نے بیان نہیں کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ اس کے صحیح اقرار کرنے کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی ہے اس کی ذمہ داری سے نکل جانا بھی اسی پر لازم آتا ہے۔ اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کر دے۔ (ف۔ چنانچہ قاضی اسی حق لازم کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا)۔

توضیح:۔ کتاب الاقرار

ایسے شخص کے حق کا اقرار اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اقرار کے معنی۔ اس کی تفصیل۔ حکم، حدود و قصاص کے اقرار کا حکم۔ مقربہ اور مقرلہ میں جہالت کا حکم۔ تفصیل۔ دلائل

قال فان قال لفلان علي شيء لزمه ان يبين ماله قيمة لانه اخبر عن الوجوب في ذمته وما لا قيمة له لا يجب فيها فاذا بين غير ذلك يكون رجوعا، قال والقول قوله مع يمينه ان ادعى المقر له اكثر من ذلك لانه هو المنكر فيه وكذا اذا قال لفلان علي حق لما بينا، وكذا لو قال غصبت منه شيئا ويجب ان يبين ما هو مال يجري فيه التمانع تعويلا على العادة، ولو قال لفلان علي مال فالمرجع اليه في بيانه لانه هو مجمل ويقبل قوله في القليل والكثير، لان كل ذلك مال فانه اسم لما يتمول به الا انه لا يصدق في اقل من درهم لانه لايعد مالا عرفا، ولو قال مال عظيم لم يصدق في اقل من مائتي درهم، لانه اقر بمال موصوف فلا يجوز الغاء الوصف والنصاب مال عظيم حتي اعتبر صاحبه غنيا به والغني عظيم عند الناس، وعند ابي حنيفةؒ انه لا يصدق في اقل من عشرة دراهم وهي نصاب السرقة، لانه عظيم حيث يقطع به اليد المحترمة وعنه مثل جواب الكتاب، وهذا اذا قال من الدراهم اما اذا قال من الدنانير فالتقدير فيها بالعشرين وفي الابل بخمس وعشرين لانه ادنى نصاب يجب فيه من جنسه وفي غير مال الزكوة بقيمة النصاب

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ تو اس پر لازم ہوگا کہ ایسی چیز سے اپنی بات کی وضاحت کرے جس کی کچھ مالیت اور قیمت ہو۔ کیونکہ اس نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ مجھ پر کچھ باقی ہے یعنی اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی ہے۔ اور ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اس وقت اگر وہ ایسی چیز کا اقرار کرے جس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے تو اس سے اس کا اپنے اقرار سے پھر جانا لازم آئے گا۔ (ف مثلاً اس نے کہا کہ میں نے ایک مٹھی مٹی کا یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تھا تو قبول نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد مردہ یا سور یا شراب تھی تو ماوراء النہر کے مشائخ کے نزدیک یہ جواب قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ان چیزوں کی کچھ قیمت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک

پیسہ مراد ہے تو قبول نہ ہوگا۔ قال و القول قوله الخ اور اقرار کرنے والے نے جس کے حق کا اقرار کیا (مقرلہ) اس نے اس مقدار سے زیادہ کا دعویٰ کر دیا جتنا کا مقر نے اقرار کیا تھا تو مقر ہی کا قول معتبر ہوگا لیکن قسم کھانے کے بعد کیونکہ یہی مقرلہ کی مقدار کا انکار کرنے والا ہے۔

و کذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق لازم ہے تو بھی ایسی ہی چیز کو بیان کرنا لازم ہوگا جس کی کچھ قیمت بھی ہو۔ و کذا لو قال غصبته الخ اسی طرح اگر یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے کچھ چیز غصب کر لی ہے تو بھی بیان کرنا واجب ہے۔ تو اس صورت میں بھی کوئی ایسی چیز بیان کرنی اس پر ضروری ہوگی جو مالیت والی ہو۔ اور اس کے لین دین میں روک ٹوک ہوتی ہو۔ جو عادت سے معلوم ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ عادت اور معاملات میں غصب کرنا ایسی ہی چیز کے کرنے کو کہا جاتا ہے جو قیمتی مال ہو اور اس کے دینے میں کچھ رکاوٹ ہوتی ہو)۔ ولو قال لفلان علی مال الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے تو اس اجمال کو دور کرنے کی ذمہ داری بھی اسی کی ہوگی کیونکہ اسی نے مجمل جملہ کہا ہے۔ پھر وہ تھوڑا مال بتائے یا زیادہ بتائے بہر صورت اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ کم ہو یا زیادہ سبھی مال کہلاتا ہے۔ کیونکہ مال ایسی ہی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے انسان دولتمندی حاصل کرتا ہے۔ لیکن ایک درہم سے کم بتانے سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوام میں اسے مال نہیں کہا جاتا ہے۔

ولو قال مال عظیم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر عظیم مال باقی ہے تو دو سو درہم سے کم کہنے کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کا خود اقرار کیا ہے جو عظیم صفت والا ہو۔ اس لئے اس وصف کو بے اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور چونکہ دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آجاتی ہے یعنی وہ نصاب زکوٰۃ ہے اس لئے یہ عظیم مال کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم کا مال ہو وہ غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور ایسا شخص لوگوں میں غنی اور عظیم سمجھا جاتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے کہ دس درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقدار نصاب سرقہ ہے۔ اس بناء پر یہ عظیم ہے کہ اتنے مال کی چوری کرنے پر چور کا محترم ہاتھ کاٹا جاتا ہے (اس سے کم میں نہیں) اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت اسی کتاب کے جواب کے مطابق ہے۔ یعنی دو سو درہم سے کم ہونے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس نے لفظ دراہم منہ سے نکالا ہو۔ اما اذا قال الخ کیونکہ اگر اس نے الدنانیر کا لفظ کہا یعنی دیناروں میں سے مال عظیم ہے تو اس میں کم از کم بیس دیناروں کا اندازہ کیا جائے گا۔ وفی الابل الخ اور اگر اس نے من الابل یعنی اونٹوں میں سے مال عظیم کہا تو پچیس اونٹ بیان کرنے سے اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ یہی تعداد کم از کم نصاب کا ہے جس پر اسی جنس یعنی اونٹ کا بچہ ہی لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے زکوٰۃ کے مالوں کے سوا کوئی دوسرا مال بیان کیا ہو تو اس میں ایک نصاب کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ یا کچھ حق باقی ہے۔ یا اس کی کچھ چیز غصب کر لی ہے۔ یا فلاں شخص کا مال ہے۔ یا مال عظیم ہے۔ یا دنانیر ہیں۔ یا اونٹ ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال اموال عظام فالتقدیر بثلاثة نصب من جنس ما سماه اعتبار الادنى الجمع، ولو قال دراهم كثيرة لم يصدق في اقل من عشرة، وهذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما لم يصدق في اقل من مائتين لان صاحب النصاب مكثر حتى وجب عليه مواساة غيره بخلاف ما دونه، وله ان العشرة اقصى ما ينتهي اليه اسم الجمع يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر درهما فيكون هو الاكثر من حيث اللفظ فينصرف اليه، ولو قال دراهم فهي ثلاثة لانها اقل

الجمع الصحيح الا ان يبين اكثر منها لان اللفظ يحتمله وينصرف الى الوزن المعتاد، ولو قال كذا كذا درهما لم يصدق في اقل من احد عشر درهما، لانه ذكر عددين مبهمين ليس بينهما حرف العطف واقل ذلك من المفسر احد عشر ولو قال كذا وكذا لم يصدق في اقل من احد وعشرين لانه ذكر عددين مبهمين بينهما حرف العطف واقل ذالك من

المفسر احد وعشرون فيحمل كل وجه على نظيره ولو قال كذا درهما فهو درهم لانه تفسير للمبهم، ولو ثلث كذا بغير واو فاحد عشر لانه لا نظير له سواه، وان ثلث بالواو فمائة واحد وعشرون، وان ربع يزاد عليها الف لان ذلك نظيره.

ترجمہ:۔اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر اموال عظیم ہیں تو اس نے جس جنس کے اموال بیان کئے ہوں مثلاً درہم و دینار یا اونٹ وغیرہ تو اسی جنس کے تین نصاب کا اندازہ کیا جائے گا کیونکہ کم از کم جمع سے تین مراد لیا جاتا ہے۔اور اگر اردو میں یوں کہا ہو کہ بڑے مال ہوں تو وہی نصاب لازم ہوں گے اور فارسی میں کہنے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ اس میں دو کا عدد بھی جمع کا ہوتا ہے۔م۔ ولوقال دراهم كثيرة الخ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں تو دس درہم سے کم میں اس کی بات نہیں مانی جائیگی۔امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔ لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دوسو درہم سے کم میں تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ جس کے پاس نصاب کے برابر مال ہو اس کے پاس مال کثیر ہوتا ہے۔اسی بناء پر اس پر لازم آجاتا ہے کہ اپنے دوسرے حقداروں کی بھی خبر گیری کرے۔ بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم ہو تو وہ مال زیادہ نہیں کہلاتا ہے۔اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع کا سب سے زیادہ عدد دس ہی ہوتا ہے۔اسی لئے دس درہم کہا جاتا ہے اور اس کے بعد گیارہ کے عدد کو احد عشر کہا جاتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کے اعتبار سے آخری حد دس ہی ہے۔لہٰذا مسئلہ میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔(ف۔ لیکن اردو زبان میں اس دلیل کو پیش کرنا مشکل بات ہے۔ کیونکہ دس کے بعد دس اور ایک نہیں بولتے ہیں بلکہ دس کے بعد گیارہ اور بارہ کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دس کا عدد آخری نہیں ہے اس بناء پر بظاہر صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہونا چاہئے

ولوقال دراهم الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم لازم ہیں تو اس سے تین درہم مراد ہوں گے۔ کیونکہ جمع صحیح کا کم سے کم عدد تین ہی ہے۔ لیکن اگر وہ تین سے زیادہ کا لفظ بھی بڑھادے تو صحیح مانا جائے گا۔ کیونکہ لفظ تو اس سے بھی زیادہ کا احتمال رکھتا ہے۔اور درہموں میں وہی وزن مراد ہوگا جو اس علاقہ میں رائج ہو۔(ف۔ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ کیونکہ اردو یا فارسی میں تو وہی درہم اور رائج سکہ کا اعتبار ہوگا۔ولو قال كذا كذا الخ اور اگر اقرار کرنے والے نے عربی زبان میں کہا: له عليّ كذا كذادرهما یعنی اس کے مجھ پر اتنے اتنے درہم ہیں تو گیارہ درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس اقرار کرنے والے نے دو مبہم ایسے عدد بیان کئے ہیں جن کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔اور ایسے عددوں میں کم سے کم گیارہ کا عدد ہے۔(ف کیونکہ جو اعداد مرکب اور حرف عطف کے بغیر ہوں تو ان میں کم سے کم احد عشر یعنی گیارہ کا عدد ہے۔

ولوقال كذاو كذ الخ اور اگر کسی نے یوں کہا کہ فلاں کے مجھ پر اتنے اور اتنے درہم ہیں یا کوئی اور چیز بیان کی تو اکیس سے کم میں تصدیق نہوگی کیونکہ اس نے ایسے دو مبہم عدد ذکر کئے جن کا درمیان حرف عطف بھی ہے اور جن عددوں سے اس کی تفسیر بیان کی جائے ان میں کم سے کم عدد اکیس ہے تو ہر وجہ کو اس کی اپنی نظیر پر محمول کریں گے۔اور اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ عليّ كذا درهما یعنی مجھ پر اتنا درہم ہے تو وہ صرف ایک ہی درہم ہوگا۔ کیونکہ یہ عدد اس مبہم عدد کی تفسیر ہے۔اور اگر اس نے تین مرتبہ كذا . كذا بغیر واو کے بیان کیا تو صرف گیارہ درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ احد عشر کے سوا اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔اور اگر اس نے تین مرتبہ كذا و كذا و كذا درهما واو کے ساتھ کہا تو ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے۔ بشرطیکہ عربی زبان میں کہا ہو۔اور اگر اس نے چار مرتبہ كذا و كذا و كذا و كذا درهما واو کے ساتھ کہا تو ایک ہزار و

ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے کیونکہ یہی عدد اس کی نظیر ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اموال عظیم ہیں (عربی یا اردو میں)۔اور اگر کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں۔اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم ہیں۔اور اگر عربی میں یوں کہا له علیّ کذا. کذا درهما۔یا یوں کہا کذا و کذا درهمًا (واو عطف کے ساتھ)۔اور اگر کذا کذا کذا درہما تین بار کہا یا چار بار کہا۔واو عطف کے ساتھ۔تفصیل مسائل۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل۔

قال وان قال له علي او قبلي فقد اقر بالدين لان علي صيغة ايجاب وقبلي ينبيء عن الضمان على مامر في الكفالة، ولو قال المقر هو وديعة ووصل صُدق لان اللفظ يحتمله مجازا حيث يكون المضمون حفظه والمال محله فيصدق موصولا لا مفصولا قال وفي بعض نسخ المختصر في قوله قِبَلي انه اقرار بالامانة لان اللفظ ينتظمها حتى صار قوله لاحق لي قبل فلان ابراءً عن الدين والامانة جميعا والامانة اقلها، والاول اصح، ولو قال عندي او معي او في بيتي او كيسي او في صندوقي فهو اقرار بامانة في يده لان كل ذلك اقرار بكون الشيء في يده وذلك يتنوع الى مضمون وامانة فيثبت اقلهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کسی مقر نے یوں کہا له عليّ یا له قِبَلي۔یعنی اس کا مجھ پر ہے یا اس کا میری جانب ہے تو اس طرح کہہ کر اس نے قرضہ کا اپنے اوپر اقرار کر لیا۔یعنی اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ مجھ پر زید کے سو درہم ہیں یا یوں کہا کہ میری جانب ہیں تو لفظ "مجھ پر" یا "میری جانب" کہنے سے اپنے قرض دار ہونے کا اقرار ہوتا ہے۔کیونکہ (مجھ پر) کا لفظ اپنے اوپر کسی کو واجب کرنے ہی کے لئے بولا جاتا ہے۔اسی طرح (میری جانب) بھی ایسا لفظ ہے کہ کسی کا اس سے ضامن ہونا معلوم ہوتا ہے۔جیسا کہ کفالت کے باب میں شروع میں بیان کیا جاچکا ہے۔اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ وہ میرے پاس ودیعت ہے اور اس لفظ کو اپنے کلام میں ملا دیا جب بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔یعنی مثلاً کہا کہ زید کے مجھ پر سو درہم یا میری جانب ہیں اور وہ ودیعت کے طور پر ہیں تو بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔کیونکہ پہلا کلام اس کا بھی مجازاً احتمال رکھتا ہے۔کیونکہ حفاظت ودیعت کا ضامن ہوتا ہے۔اور مال حفاظت کا محل ہوتا ہے۔پس جب دونوں کو ملا کر ودیعت کہدے تو اس کی تصدیق ہوگی۔اور اگر علیحدہ علیحدہ بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ ہوگی۔

اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ اگر اس نے یوں کہا کہ میری جانب ہے تو اس سے امانت کا اقرار ہوگا۔کیونکہ یہ لفظ امانت اور قرضہ دونوں میں مستعمل ہے۔یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ شخص قرضہ اور امانت دونوں سے بَری ہے۔پس جب کہ لفظ میری جانب کہنے میں قرضہ اور امانت دونوں کا احتمال ہوا حالانکہ ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی یقینی بات پر اقرار محمول ہوگا۔لیکن پہلا قول صحیح ہے۔یعنی میری جانب کہنے سے قرضہ ہی مراد ہوگا۔اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے پاس ہیں یا میرے ساتھ ہیں یا میرے گھر میں یا میرے بیگ اور تھیلی میں یا میرے صندوق میں ہیں تو اس سے اس کے قبضہ میں ہونے کا اقرار ہوگا۔کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے فلاں کے روپے میرے ذمہ ہونے کا اقرار ہے۔اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی ضمانت کے طور پر ہو یا امانت کے طور پر پس ان دونوں میں سے جس میں کمتر ذمہ داری ہوگی وہ ثابت ہوگی۔کیونکہ وہی یقینی صورت ہوگی۔کہ اس سے کم نہیں ہو سکتی ہے۔جو کہ امانت ہے۔اسی لئے امانت کا حکم ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا له علیّ یا له قِبلی۔ اگر اس کے بعد اس نے کہا کہ وہ ودیعت کے طور پر ہیں۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کی جانب میرا کچھ نہیں ہے۔ اگر کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے گھر میں یا میرے صندوق میں ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

ولو قال له رجل لی علیك الف فقال اتّزنها او انتقدها او اجّلنی بها او قضیتکها فهو اقرار لان الهاء فی الاول والثانی کنایة عن المذکور فی الدعوی فکانه قال اتزن الالف التی لك علی حتی لو لم یذکر حرف الکنایة لا یکون اقرارًا لعدم انصرافه الی المذکور والتاجیل انما یکون فی حق واجب والقضاء یتلو الوجوب ودعوی الابراء کالقضاء لما بینا وکذا دعوی الصدقة والهبة لان التملیك یقضی سابقة الوجوب وکذا لو قال احلتك بها علی فلان لانه تحویل الدین قال ومن اقر بدین مؤجل فصدقه المقر له فی الدین وکذبه فی التاجیل لزمه الدین حالا لانه اقر علی نفسه بمال وادعی حقا لنفسه فیه فصار کما اذا اقر بعبد فی یده وادعی الاجارة بخلاف الاقرار بالدراهم السود، لانه صفة فیه، وقد مرت المسالة فی الکفالة. قال ویستحلف المقر له علی الاجل لانه منکر حقا علیه والیمین علی المنکر.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا کہ تم ان کو تول لو۔ یا نقد پر کرلو۔ یا مجھے ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ان کو ادا کر دیا ہے۔ تو اس سے قرضہ کا اقرار سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر جملہ میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع وہی ہزار درہم ہیں جن کا دعویٰ میں ذکر ہوا ہے۔ اس طرح گویا اس نے یوں کہا کہ تمہارے وہ ہزار درہم جو مجھ پر باقی ہیں ان کو تول لو۔ یہاں تک کہ اگر اس نے وہ ضمیر ذکر نہیں کی تو یہ اقرار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس دعویٰ میں جو مال مذکور ہے اس کی طرف مرجع نہ ہوگا۔ لیکن مہلت دینا تو ایسے ہی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہوتا ہے۔ اور ادا کر دینا تو یہ واجب ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور اگر بکر نے بَری کرنے کا دعویٰ کیا تو ایسا ہوگا جیسے کہ ادا کرنے کا دعویٰ کیا۔ کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی بری کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر بکر نے دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے صدقہ میں دئے یا ہبہ کیے ہیں تو بھی واجب ہونے کا اقرار ہے۔ کیونکہ وہ پہلے واجب ہوئے تب اس نے قرض دار کو مالک بنایا۔ اسی طرح اگر بکر نے کہا کہ میں نے اس تمہارے مال کو فلاں شخص مثلاً زید کے حوالہ کر دیا یا اس کے ذمہ کر دیا ہے۔ تو بھی اس سے قرضہ کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ایک ذمہ سے دوسرے کے ذمہ منتقل کرنے کے معنی میں ہے۔

قال ومن اقرّ الخ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا تب جس کے نام کا اقرار کیا ہے اس نے قرضہ کے بارے میں اس کی بات کی تصدیق کی لیکن اس کی میعاد کے بارے میں اس کی تکذیب کر دی تو اس اقرار کرنے والے پر وہ قرضہ فی الحال لازم ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا ہے۔ پھر اس میں اپنی ذات کے لئے ایک حق کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ قرضہ تو ایسا ہے جو میعادی ہے یعنی کسی خاص وقت پر ادائیگی لازم ہوگی۔ لہٰذا اس دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ تو صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی نے یوں کہا ہو کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی ملکیت ہے۔ اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرے پاس اجارہ کے طور پر ہے۔ تو یہ اقرار اس پر لازم ہو جائے گا لیکن اجارہ کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی۔ بخلاف اس کے اگر کسی شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے سیاہ درہم ہیں۔ یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سو درہم لازم ہیں مگر وہ سفید نہیں ہیں بلکہ سیاہ ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ سیاہ ہونا درہموں کی ایک قسم یا ایک صفت ہے۔ یہ مسئلہ باب الکفالۃ میں گذر چکا ہے۔ قال ویستحلف الخ اور جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے (مقرلہ) کے انکار کرنے پر اس سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ وہ خود پر ایک حق سے انکار کرتا ہے۔ اور جو انکار کرتا ہے اس پر قسم لازم آتی ہے۔

توضیح:۔اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا انہیں گن لو یا ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ادا کردئے ہیں۔ یا اس نے بَری ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے وہ صدقہ کے طور پر دئے یا ہبہ کئے تھے۔ اگر کسی نے خود پر میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا۔ مگر اس مقرلہ نے اس کے قرضہ کی تو تصدیق کردی مگر میعادی ہونے کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

وان قال له علی مائة ودرهم لزمه كلها دراهم ولو قال مائة وثوب لزمه ثوب واحد والمرجع فی تفسير المائة اليه، وهو القياس فی الاول وبه قال الشافعیؒ لان المائة مبهمة والدرهم معطوف عليها بالواو العاطفة لا تفسير لها فبقيت المائة علی ابهامها كما فی الفصل الثانی وجه الاستحسان وهو الفرق انهم استثقلوا تكرار الدرهم فی كل عدد واكتفوا بذكره عقيب العددين وهذا فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وذلك فی الدراهم والدنانير والمكيل والموزون واما الثياب فلا يكال ولا يوزن فلا يكثر وجوبها فبقی علی الحقيقة، وكذا اذا قال مائة وثوبان لما بينا، بخلاف ما اذا قال مائة وثلثة اثواب لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا اذ الاثواب لو تذكر بحرف العطف فانصرف اليهما لاستوائهما فی الحاجة الی تفسير فكان كلها ثيابا.

ترجمہ:۔اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے سو اور ایک درہم ہے۔ تو اس پر یہ پورے کے پورے درہم یعنی ایک سو ایک درہم لازم ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سو اور ایک کپڑا ہے تو اس پر صرف ایک کپڑا لازم آئے گا۔ پھر سو کے عدد کی تفسیر اسے کرنے کو کہا جائے گا کہ کون سی چیز ایک سو لازم ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ یہاں پر ایک سو کا عدد مبہم ہے اس کے بعد واو عطف ہونے سے وہ معطوف علیہ ہے۔ اور اس کی تفسیر نہیں ہے۔ لہٰذا سو کا عدد اپنے ابہام پر باقی رہ جائے گا۔ جیسے کہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف۔ لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے۔ م۔ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ جس سے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق بھی معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے ہر عدد کے بعد لفظ درہم کے بولنے کو ثقیل سمجھا ہے۔ اور دونوں عددوں کے بعد صرف ایک بار ذکر کرنے کو کافی سمجھا ہے۔ اور یہ صرف اسی صورت میں ہے جس کا استعمال بہت ہو۔ اور استعمال بہت ہونے کی صورت اسی وقت میں ہوتی ہے کہ اسباب کثیرہ ہونے کی وجہ سے واجب ہونا بہ کثرت ہو۔ اور یہ بات درہم و دینار اور کیلی و وزنی چیزوں میں ہوتی ہے۔ لیکن کپڑے اور ایسی چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو یہ چیزیں لوگوں کے ذمہ میں زیادہ واجب نہیں ہوتی ہیں۔

اس لئے ان مواقع میں یہ چیزیں عام اور حقیقی بول چال پر ہی محمول ہوتی رہینگی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ سو اور دو کپڑے ہیں تو بھی مذکورہ دلیل کی بناء پر یہی حکم باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا ایک سو اور تین کپڑے ہیں کیونکہ کہنے والے نے ان الفاظ سے پہلے دو مبہم عدد بیان کئے اس کے بعد ان کی تفسیر بھی بیان کردی۔ کیونکہ لفظ جمع کے ساتھ کپڑے کا ذکر حرف عطف کے ساتھ نہیں ہے اس تفسیر کو دونوں عددوں کے ساتھ متعلق کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں عددوں کو ہی ایک تفسیر کی ضرورت ہے۔ لہٰذا وہ سارے کے سارے ہی کپڑے مانے جائینگے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ان مسائل کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ اگر کہنے والے نے اپنا جملہ عربی زبان میں ادا کیا ہے مثلاً ماۃ و درھم تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اس میں ماۃ کی تفسیر درہم کے سوا کوئی دوسری چیز ہو۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بول چال میں کبھی ایسی چیزیں بھی آجاتی ہیں جن کی ضرورت اکثر

و بیشتر ہوتی رہتی ہے اس لئے ان میں ماۃ کے ساتھ بار بار درہم کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس سے احتراز ہی کیا جاتا ہے اور مثلاً ایک ہی مرتبہ ماۃ ودرھم بول دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ لفظ درہم کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہی حکم ہے کہ سب درہم ہیں۔ بخلاف ماۃ اور ثوب کہنے کے اس میں ثوب یعنی کپڑا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کا استعمال زبان پر بہت زیادہ ہوتا ہو۔

پس اگر سو کپڑے ہوئے تو ماۃ ثوب و ثوب کہدیا جاتا ہے۔ لہٰذا ماۃ سے اس کی مراد کچھ اور چیز ہے۔ یہ اس وقت کہ جو مذکور ہے وہ سب کی تفسیر ہونے میں اصل زبان کے خلاف ہو۔ اور اگر ایسا ہو مثلاً یوں کہا کہ ماۃ و ثلثۃ اثواب۔ یعنی اثواب لفظ جمع ہو تو یہ ثلثۃ کے لئے مع ماۃ کے تفسیر ہو سکتی ہے۔ پس یہ سب کی تفسیر ہوگی۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل عربی زبان کے مطابق ہے کہ اس میں اسی طرح کا استعمال ہوتا ہے۔ بخلاف اردو زبان میں بول چال کے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو ایک روپیہ ہے تو اس سے مراد ہوگی کہ وہ تمام کے تمام روپے ہی ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو اس وقت اس سو کی اسے تفسیر بیان کرنی ہوگی۔ اور ایک سو تین کپڑے کہنے میں بھی یہی حکم ہے۔ الحاصل اگر صرف عطف ہے تو علیحدہ شئی ہے۔ اور اگر عطف کے بغیر ہے تو اس سے عین اول ہی سمجھا جائے گا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کے سو اور ایک درہم ہے۔ یا یوں کہا کہ مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے۔ یا ایک سو اور دو کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین کپڑے ہیں اور اگر یہی باتیں عربی زبان میں کہی گئی ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بتمر فی قوصرة لزمه التمر والقوصرة وفسره فی الاصل بقوله غصبت تمرا فی قوصرة ووجهه ان القوصرة وعاء وظرف له وغصب الشیء وهو مظروف لا یتحقق بدون الظرف فیلزمانه، وكذا الطعام فی السفینة والحنطة فی الجُوالق بخلاف ما اذا قال غصبت من قوصرة لان كلمة من للانتزاع فیكون اقرار بغصب المنزوع. قال ومن اقر بدابة فی اصطبل لزمه الدابة خاصة لان الاصطبل غیر مضمون بالغصب عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وعلی قیاس قول محمدؒ یضمنهما، ومثله الطعام فی البیت. قال ومن اقر لغیره بخاتم لزمه الحلقة والفص لان اسم الخاتم یشمل الكل ومن اقر له بسیف فله النصل والجفن والحمائل لان الاسم ینطوی علی الكل ومن اقر بحجلة فله العیدان والكسوة لاطلاق الاسم علی الكل عرفا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا ایک تھیلے میں ہونے کا اقرار کیا تو اس پر اس کے تھیلے کے ساتھ چھوہارے بھی لازم ہوں گے۔ اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ اقرار کرنے والے نے کہا ہے کہ میں نے زنبیل میں رکھے ہوئے غصب کئے ہیں۔ اس طرح تفسیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زنبیل ان چھواروں کے لئے ظرف ہو رہا ہے۔ اور جو چیز کسی ظرف میں ہو اس کو اس کے ظرف کے بغیر غصب نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا وہ چھوارے اس زنبیل کے ساتھ ہی لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر کشتی میں غلہ اور گون یا خیر جین میں گیہوں کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے زنبیل میں سے خرمہ غصب کئے تو اس کی زنبیل لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ زنبیل مِیں سے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں سے نکالا ہے۔ اس لئے اس میں سے جو چیز نکالی گئی ہے صرف اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا۔

قال ومن اقرّ بدابة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اصطبل میں سے گھوڑا وغیرہ کے نکالنے کا اقرار کیا تو فقط وہی جانور یا گھوڑا اس پر لازم ہوگا۔ کیونکہ امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصطبل کو غصب کر لینے سے اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا ہے یعنی اس کا غصب ہی ممکن نہیں ہوتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرنے سے لازم آتا ہے کہ غاصب ان

گھوڑوں کے ساتھ اصطبل کا بھی ضامن ہو جائے۔ اسی طرح اگر کوٹھری یا کمرہ میں غلہ غصب کرنے کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ قال ومن اقرّ لغیرہ الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ انگوٹھی کا حلقہ اور اسکا نگینہ دونوں چیزیں لازم آجائینگی۔ کیونکہ انگوٹھی بولنے سے یہ دونوں چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ ومن اقر له بسیف الخ اور اگر دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک تلوار کا اقرار کیا تو اس اقرار کرنے والے پر اصل تلوار (پھل) اس کی نیام اور اس کا پرتلہ (حمائل) سب لازم آجائے گا۔ کیونکہ یہ نام یعنی لفظ سیف میں یہ سب چیزیں داخل ہوتی ہیں۔ ومن اقر بحجلة الخ اور اگر کسی نے کسی کے چھپر کھٹ کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ اس کے مالک کی مسہری کی لکڑی اور اس کا پردہ وغیرہ سب لازم آئے گا۔ کیونکہ عرف عام میں لفظ حجلتہ میں یہ ساری چیزیں شامل ہوتی ہیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا مع اس کے تھیلے میں ہونے کا ذکر کیا۔ اگر کسی نے کسی کے اصطبل میں سے گھوڑا نکال لینے کا اقرار کیا۔ یا گھوڑے کو اس کی کوٹھری میں غصب کرنے کا اقرار کیا۔ اگر اپنے ذمہ کسی کی انگوٹھی ہونے کا اقرار کیا۔ یا تلوار ہونے کا یا چھپر کھٹ ہونے کا اقرار کیا۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ع۔ گون خرجین۔ گدھوں یا بیلوں وغیرہ پر غلہ وغیرہ بھرنے کا تھیلا۔ جو ٹاٹ یا بکری وغیرہ کے بالوں کو یا رسیوں سے بنا ہوا ہوتا ہے (فیروز اللغات) انوار الحق قاسمی۔

وان قال غصبت ثوبا في منديل لزماه جميعا، لانه ظرف لان الثوب يلف فيه وكذا لو قال عليّ ثوب في ثوب لانه ظرف بخلاف قوله درهم في درهم حيث يلزمه واحد لانه ضرب لا ظرف. وان قال ثوب في عشرة اثواب لم يلزمه الا ثوب واحد عند ابي يوسفؒ وقال محمدؒ لزمه احد عشر ثوبا، لان النفيس من الثياب قد يلف في عشرة اثواب فامكن حمله على الظرف، ولابي يوسفؒ ان حرف في يستعمل في البين والوسط ايضا، قال الله تعالى ﴿فادخلي في عبادي﴾ اي بين عبادي فوقع الشك والاصل براء ة الذمم على ان كل ثوب موعىً، وليس بوعاء فتعذر حمله على الظرف فتعين الاول محملا.. ولو قال لفلان علي خمسة في خمسة يريد الضرب والحساب لزمه خمسة، لان الضرب لا يكثر المال، وقال الحسنؒ يلزمه خمسة وعشرون وقد ذكرناه في الطلاق، ولو قال اردت خمسة مع خمسة لزمه عشرة لان اللفظ يحتمله، ولو قال له علي من درهم الى عشرة او قال ما بين درهم الى عشرة لزمه تسعة عند ابي حنيفةؒ فيلزمه الابتداء وما بعده وتسقط الغاية، وقالا يلزمه العشرة كلها فيدخل الغايتان، وقال زفر يلزمه ثمانية ولا يدخل الغايتان ولو قال له من داري ما بين هذا الحائط الى هذا الحائط فله ما بينهما وليس له من الحائطين شيء وقد مرت الدلائل في الطلاق..

ترجمہ:۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رومال میں غصب کیا ہے تو دونوں چیزیں اس پر لازم ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال یہ رومال ہی اس کا ظرف ہو رہا ہے۔ کیونکہ اس میں کپڑا لپیٹا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یوں کہا کہ میرے اوپر ایک کپڑے میں لپیٹا ہوا تھان ہے۔ تو بھی وہ تھان مع کپڑے کے لازم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ درہم در درہم ہے تو ایک ہی درہم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ضرب کا حساب ہے اور ایک درہم دوسرے درہم کا کبھی ظرف نہیں ہوتا ہے۔ وان قال ثوب في عشرة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ذمہ صرف ایک ہی کپڑا لازم آئے گا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ الکافی)۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم آئینگے۔ کیونکہ کبھی بہت متبرک یا عمدہ قیمتی کپڑے کو اس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے۔ اس طرح ان دس کپڑوں کو اس ایک کپڑے کے

لئے ظرف کہنا ممکن ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ (لفظ میں) کا استعمال درمیان اور بیچ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالٰی میں ہے۔

فادخلی فی عبادی یعنی میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ۔ اس طرح ایک شک پیدا ہو گیا ہے کہ شاید یہاں مراد یہ ہو کہ ایک ایسا کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ ذمہ سے بری رہے۔ لہٰذا جب تک کسی خاص دلیل سے ثابت نہ ہو جائے تب تک وہ دس کپڑوں کے لازم ہونے سے بَری رہے گا۔ اس کے علاوہ یہ کپڑا ظرف نہ ہو کر مظروف ہی ہو گا۔ اس لئے ظرف پر محمول کرنا محال ہو گا۔ لہٰذا صرف معنی اول (یعنی فی درمیان کے معنی میں ہونا) ہی متعین ہو گئے۔ (ف۔ یعنی دس کپڑوں میں سے ایک ہی کپڑا نکالا ہے)۔ ولو قال لفلان علیّ خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر پنج در پنج ہیں اس طرح سے اس کے کہنے کا مطلب ضرب اور حساب کا ہو تو صرف پانچ ہی لازم ہوں گے۔ کیونکہ حساب میں ضرب کرنے سے مال کی زیادتی ہرگز نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اجزاء کی زیادتی ہو جاتی ہے۔ یعنی مال کے اتنے ٹکڑے ہو جائینگے۔ لیکن اصل میں زیادتی نہ ہو گی۔ اور حسن بن زیادؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر پچیس لازم آئینگے۔ اس بحث کو ہم کتاب الطلاق میں پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔

ولو قال اردت خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد یہ تھی کہ پانچ مع پانچ کے ہیں تو اس پر دس لازم ہوں گے۔ کیونکہ لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے۔ ولو قال له علی من درهم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا یوں کہا کہ ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے یعنی پہلا اور اس کے بعد کے سوائے آخری کے سب یعنی نو لازم ہوں گے۔ آخری لازم نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے اس طرح اس میں ابتدا اور انتہاء دونوں داخل ہوں گے۔ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر آٹھ درہم لازم ہوں گے۔ یعنی ابتداء اور انتہاء دونوں خارج ہوں گے۔ ولو قال له من داری الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تو ان دونوں دیواروں کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب اس شخص کا ہو گا۔ لیکن ان دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ اس کے دلائل کتاب الطلاق کے باب ایقاع الطلاق میں گذر چکے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رومال میں غصب کیا ہے۔ یا میرے اوپر کپڑے میں لپٹا ہوا تھان ہے۔ یا مجھ پر درہم در درہم ہے۔ یا ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ یا مجھ پر پنج در پنج ہیں اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ کے ہیں۔ یا یہ کہ مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں۔ یا میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل. قال ومن قال لحمل فلانة علی الف درهم فان قال اوصی له فلان او مات ابوه فورثه فالاقرار صحیح، لانه اقر بسبب صالح لثبوت الملك له، ثم اذا جاء ت به حیا فی مدة یعلم انه کان قائما وقت الاقرار لزمه، وان جاء ت به میتا فالمال للموصی والمورث حتی یقسم بین ورثته، لانه اقرار فی الحقیقة لهما وانما ینتقل الی الجنین بعد الولادة ولم ینتقل ولو جائت بولدین حیین فالمال بینهما ولو قال المقر باعنی او اقرضنی لم یلزمه شیء، لانه بین سببا مستحیلا. قال فان ابهم الاقرار لم یصح عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ یصح، لان الاقرار من الحجج، فیجب اعماله وقد امکن بالحمل علی السبب الصالح ولابی یوسفؒ ان الاقرار مطلقه ینصرف الی الاقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد الماذون واحد المتفاوضین علیه فیصیر کملا اذا

صرح به. قال ومن اقر بحمل جارية او حمل شاة لرجل صح اقراره ولزمه لان له وجها صحيحا وهو الوصية به من جهة غيره فحمل عليه. قال ومن اقر بشرط الخيار بطل الشرط لان الخيار للفسخ والاخبار لا يحتمله ولزمه المال لوجود الصيغة الملزمة ولم ينعدم بهذا الشرط الباطل وما في معناه

ترجمہ:۔ فصل۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں۔ اب اگر اس نے یوں کہا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے واسطے وصیت کی ہے یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا جس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ تو اس اقرار کو صحیح کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس حمل کے لئے ملکیت ثابت ہونے کا ایک صالح اور صحیح سبب بیان کیا ہے۔ ثم اذا جائت الخ پھر اگر اس اقرار کے بعد اسی عورت نے اس بچہ کو اتنی مدت کے بعد زندہ جنا جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اس اقرار کے وقت یہ بچہ پیٹ میں موجود تھا۔ تو اس مقر نے جو کچھ بھی اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ اس کے پیٹ سے مردہ پیدا ہوا تو یہ مال وصیت کرنے والے کا یا مورث کا ہو جائے گا۔ اس بناء پر وہ مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس اقرار کرنے والے کا یہ اقرار حقیقت میں وصیت کرنے والے یا مورث کے لئے ہے۔ البتہ اس کی وصیت اس بچہ اور حمل کی طرف اس کی پیدائش کے ساتھ ہی منتقل ہو جائے گی۔ لیکن اسی صورت میں کہ وہ زندہ پیدا ہوا ہو اور اگر مردہ ہی پیدا ہوا تو اس کی طرف وصیت منتقل نہ ہوگی۔

ولو جائت بولدين الخ اور اگر اس عورت کو زندہ دو بچے پیدا ہو جائیں تو وہ مال ان دونوں بچوں میں مشترک ہو گا کیونکہ حمل کا لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس مال کو خود اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کا یہ سبب بیان کیا ہو کہ اس حمل (پیٹ کے بچہ) نے میرے ہاتھ کوئی چیز بیچی ہے۔ یا مجھے کچھ قرض کے طور پر دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا کیونکہ اس نے ایسا سبب بیان کیا ہے جو محال ہے۔ (ف۔ یعنی یہ بات محال ہے کہ پیٹ کا ایسا بچہ کسی کے ہاتھ کوئی چیز بیچ دے یا اسے کچھ قرض میں دے۔ قال فان ابهم الاقرار الخ اب اگر اس حمل (پیٹ کے بچہ) کے اقرار کو مہمل رکھا یعنی کوئی صحیح یا محال اور نا ممکن سبب بیان نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح نہ ہو گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ اقرار کرنا خود بھی ایک صحیح حجت ہے اس لئے اس پر عمل کرانا واجب ہو گا۔ جب کہ اس جگہ عمل کرانے کی ممکن صورت یہی ہے کہ اسے کسی صحیح سبب پر محمول کر دیا جائے۔ یعنی یہ کہدیا جائے کہ میراث یا وصیت کے طور پر لازم ہوا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار سبب بیان کئے بغیر ہوا سے ایسے اقرار کے مانند سمجھ لیا جاتا ہے جو تجارت کی وجہ سے کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس حمل کا یہ حق کاروباری وجہ سے مجھ پر لازم ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت ہو (عبد ماذون) اقرار کیا۔ یا متفاوضین میں سے کسی نے یہ اقرار کیا ہو تو ان کا مطلق اقرار اسی بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ کسی کاروباری سبب سے واجب ہوا ہے۔ تو ایسے مبہم اقرار کرنے کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے از خود اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اس حمل کا یہ مال مجھ پر کسی کاروباری وجہ سے لازم ہوا ہے۔ (ف۔ اور چونکہ اس قسم کا صراحۃً اقرار کرنا بالکل باطل ہے لہذا یہ مبہم اقرار بھی باطل ہوگا۔

قال ومن اقر بحمل الخ۔ اگر کسی نے اپنے باندی یا بکری کے پیٹ کے بچہ کے بارے میں کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس وصیت کے ہونے کا مثلاً اس کے وارث نے اقرار کر لیا تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا پھر اس اقرار کرنے والے پر اس پر عمل کرنا لازم ہو گا۔ کیونکہ اس اقرار کی صحیح وجہ موجود ہے۔ یعنی یہ کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہے تو اس اقرار کو صحیح وجہ پر محمول کیا جائے گا۔ (ف۔ مثلاً اقرار کرنے والے کو زید نے اپنی باندی دی جو دوسرے شخص سے حاملہ ہو اور اس سے کہا کہ اس کا بچہ فلاں کے لئے ہے۔ جس کے لئے اس نے اقرار کیا ہے تو یہ اقرار جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر زید کو گابھن بکری دی۔ اور اس بچہ کی اس شخص کے لئے وصیت کر دی جس کے لئے زید نے اقرار کیا ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا۔ پس جب زید نے اس کے بعد اس

شخص کے لئے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے لئے میرے پاس باندی کا یا بکری کا بچہ ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا۔اور جس بچہ کا اقرار کیا ہے اس شخص کو اسے دینا لازم ہوگا۔اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سبب بیان کئے بغیر اقرار میں بھی صحیح وجہ نکل سکتی ہو تو بھی اقرار صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام محمدؒ کا مذہب ہے۔

قال ومن اقرّ بشرط الخیار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شرط خیار کا اقرار کیا تو وہ شرط باطل ہوگی۔(ف۔اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے لئے قرضہ یا غصب یا ایسی امانت کا اقرار کیا جسے اس نے ضائع کردیا ہے اس شرط پر کہ مجھے اپنے اقرار میں تین دنوں تک اختیار ہے تو یہ اقرار جائز ہے لیکن یہ شرط باطل ہوگی۔ کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ میرے اوپر فلاں شخص کا قرضہ یا غصب ہے۔یا میں نے اس کی رکھی ہوئی امانت ضائع کردی ہے۔تو وہ چیز اس شخص پر لازم ہوجائیگی۔لان الخیار الخ کیونکہ شرط خیار لگانے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ جب چاہے اسے فسخ کردے۔اور اقرار اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ اسے فسخ کیا جاسکے۔اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے اس کا صیغہ لازم کرنے والا ہے۔اور جو شرط لگائی ہے اس باطل شرط کی وجہ سے الزام باطل نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ فصل۔اگر کسی نے کہا کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کا ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں کیونکہ فلاں شخص نے اس حمل کے لئے وصیت کی ہے۔یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔اس کے بعد اس عورت کو کچھ دنوں بعد ایک یا دو زندہ بچے پیدا ہوگئے۔یا مردہ بچہ پیدا ہوا۔اگر کسی نے اپنی باندی یا بکری کے حمل کو مہمل رکھا۔اگر کسی نے باندی یا بکری کے حمل کو کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس پر قابض شخص نے اس وصیت کا اقرار کرلیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

باب الاستثناء

قال ومن استثنى متصلا باقراره صح الاستثناء ولزمه الباقي لان الاستثناء مع الجماعة عبارة عن الباقي ولكن لابد من الاتصال وسواء استثنى الاقل او الاكثر فان استثنى الجميع لزمه الاقرار وبطل الاستثناء لانه تكلم بالحاصل بعد الثنياء ولا حاصل بعده فيكون رجوعا وقد مر الوجه في الطلاق.

ترجمہ:۔باب۔استثناء اور اس کے معنی کے بیان میں ہے۔قال ومن استثنى الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے اقرار کے ساتھ استثناء کرلیا تو اس کا ایسا استثناء صحیح ہوگا۔اور اس کے ذمہ اس مستثنیٰ چیز کے علاوہ چیزیں باقی رہ جائیں گی۔لان الاستثناء الخ کیونکہ استثناء بھی باقی جملہ کا حصہ ہوگیا یعنی استثناء سے مراد ہے اس پورے جملہ میں سے جو حصہ باقی رہ گیا ہے۔(ف۔یعنی جب کلام میں استثناء ملادیا گیا تو اب مل کر جو کچھ باقی رہا وہی اس عبارت کا مقصود اور مفاد ہے)۔ولکن لابد الخ لیکن اسے پہلے حصہ سے ملا کر بیان کرنا ضروری ہوگا۔(ف ورنہ اس سے علیحدہ کرکے استثناء صحیح نہ ہوگا۔اس کا حاصل یہ ہوا کہ کسی سے جب یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہم کے۔تو اس کہنے کے دو احتمال ہوسکتے ہیں اوّل یہ کہ اس پر دس درہم لازم ہوجائیں پھر ان میں سے پانچ درہم مستثنیٰ ہوجائیں۔اور دوم احتمال یہ ہے کہ دس میں سے پانچ نکال کر صرف باقی پانچ پر حکم کا ثبوت ہو۔اور یہی احتمال صحیح ہے کیونکہ جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو سوائے دو طلاق کے تین طلاقیں ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم پر پہلے تین طلاقیں ہوگئیں بعد میں ان میں سے دو طلاقیں نکل گئیں۔کیونکہ جیسے ہی تین طلاقیں عورت کو دیدی گئیں وہ اب مغلظہ اور بائنہ ہوگئی۔ہر قسم کا تعلق بالکل ختم ہوگیا۔اب ان میں سے دو کو نکالنے کا کوئی فائدہ نہیں

ہوتا ہے۔اس لئے مذکورہ جملہ کا مطلب شروع سے یہ ہوگا کہ تین طلاقوں میں سے دو طلاقوں کو نکال کر جتنی رہ گئی یعنی ایک طلاق وہی تم کو دی گئی ہے۔ لہذا اسے صرف ایک ہی طلاق ہوگی۔اس طرح دس درہم سوائے پانچ درہم کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ دس درہم میں سے پانچ درہم نکال لینے کے بعد جو باقی رہے یعنی مجھ پر اب صرف پانچ درہم ہی باقی رہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ سب ملا کر جو باقی بچا اس سے حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

وسواء استثنی الخ اور استثناء تھوڑے کا ہو یا زیادہ کا حکم میں سب برابر ہے۔اب اگر کسی نے تمام کا استثناء کر دیا تو اس کا مطلب سب کا اقرار کرنا ہوگا۔اور جو کچھ استثناء کیا ہے سب باطل ہو جائے گا۔(ف مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر سوائے دس کے دس لازم ہیں تو دس میں دس استثناء کرنے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے حالانکہ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوتا ہے۔**لانہ تکلم الخ** کیونکہ استثناء نام ہے مستثنیٰ کے بعد جو باقی رہ جائے اسے بولنا۔(ف۔یعنی کچھ نہ کچھ باقی رہنا ضروری ہے)اور یہاں کل کا استثناء کر دینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔(ف۔لہذا یہ استثناء نہیں ہوا۔بلکہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہو جائے گا۔(ف اور کسی طرح استثناء نہیں ہوگا)۔**وقد مرالوجہ الخ** اور طلاق کے بیان میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔(ف۔الحاصل جب کل سے کل کا استثناء کیا گیا ہو تو استثناء صحیح نہیں ہوا لہذا اقرار باقی رہ گیا۔کیونکہ استثناء صحیح ہونے سے ہی اقرار سے پھرنے کے معنی ہوں گے۔جب کہ اس شخص کا اقرار سے پھرنا جائز نہیں ہے تو اس لئے اقرار صحیح ہوا اسی وجہ سے اس سے انکار کرنا باطل ہو گیا۔اس لئے یہ حکم دیا ہے کہ اس کا اقرار صحیح اور استثناء باطل ہوگا۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر سو درہم سے دس درہم یا پچاس من گیہوں سے بیس من گیہوں یا دس دینار سے پانچ دینار استثناء کئے تو ان سب میں یہ استثناء اس کے مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوا اس لئے اس کا حکم ظاہر ہے۔جو بیان ہوا۔اور اگر مذکور جنس کے ماسوا دوسری جنس سے استثناء کرے تو اسے بیان کرنا چاہئے اسی کو آئندہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

> توضیح:۔باب۔استثناء اور اس کے ہم معنی کا بیان۔اگر کسی نے کسی کا اقرار کر کے اس سے کچھ استثناء بھی کر لیا۔اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہموں کے یا دس درہموں کے۔یا تم کو سوائے دو طلاقوں کے تین طلاقیں ہیں۔اگر کسی نے اپنے اقرار سے کل کا استثنیٰ کر دیا۔تفصیل استثناء۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

(ف اگر کسی نے کسی کا کچھ اپنے ذمہ اقرار کیا۔پھر اس میں سے کچھ استثناء کر لیا۔پس اگر اس نے اپنے اقرار کے ساتھ متصلاً اس استثناء کو بیان کیا تو ایسا استثناء بالاتفاق جائز ہوگا۔اور اگر علیحدہ کر کے۔یا ٹھہر کر استثناء کیا تو ماسوا حضرت ابن عباسؓ کے سب کے نزدیک باطل ہوتا ہے۔کیونکہ استثناء سے سارا کلام بدل جاتا ہے۔اب اگر علیحدہ کر کے استثناء کرنا جائز ہو تو ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ اس وقت تک اس نے جس سے جو کچھ بھی معاہدہ کیا ہو جب چاہے اسے بدل ڈالے۔حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔پھر اس استثناء کے علاوہ شرط وغیرہ پر ایسی چیز جو کلام کو بدل دے وہ سب بھی اسی استثناء کے معنی میں ہے۔فی الحال اس باب میں استثناء کا بیان ہے۔اور ایسی چیز کا بھی بیان ہے جو استثناء کی طرح کلام کو متغیر کر دیتی ہے۔م۔)

ولو قال له علی مائة درهم الا دینارا او الا قفیز حنطة لزمه مائة درهم الا قیمة الدینار او القفیز وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف ولو قال له علی مائة درهم الا ثوبا لم یصح الاستثناء. وقال محمد لا یصح فیهما وقال الشافعی یصح فیهما لمحمد ان الاستثناء مالولاه لدخل تحت اللفظ، وهذا لا یتحقق فی خلاف الجنس وللشافعی انهما اتحدا جنسا من حیث المالیة، ولهما ان المجانسة فی الاول ثابتة من حیث الثمنیة وهذا فی الدینار ظاهر والمکیل والموزون اوصافهما اثمان اما الثوب فلیس بثمن اصلا، ولهذا لا یجب بمطلق عقد

المعاوضة وما يكون ثمنا صلح مقدرا للدراهم فصار بقدره مستثنى من الدراهم وما لا يكون ثمنا لا يصلح مقدرا فبقي المستثنى من الدراهم مجهولا فلا يصح..

ترجمہ :۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کہنے والے نے کہا کہ مجھ پر تمہارے سو درہم ہیں ایک دینار کے سوایا سو درہم میں ایک قفیز گیہوں کے سوا۔(ف۔اس لئے سو درہم سے ایک دینار نکال لینے کے بعد جو باقی رہا وہ لازم ہونا چاہئے۔یا سو درہم سے ایک قفیز گیہوں نکالنے کے بعد جو رہا وہ باقی رہنا چاہئے۔اسی لئے فرمایا لزمه مأة درهم الخ کہ اب اس کے ذمہ ایک دینار کی قیمت یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت کے سوا سو درہم سے جو باقی رہا وہ اس کے ذمہ باقی رہنا چاہئے۔(ف۔یعنی ایک دینار کی یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت درہموں سے لگا کر سو درہم سے نکال کر جتنے رہ جائیں مثلاً یوں فرض کیا جائے کہ ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوں تو سو میں سے دس درہم نکالنے کے بعد نوے درہم باقی رہ جائیں گے۔اسی طرح اگر ایک قفیز گیہوں کی قیمت بیس درہم ہوں تو سو درہموں سے بیس نکال دینے کے بعد اسی درہم رہ جائیں گے تو یہی اسی درہم اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گے۔وهٰذا عندابى حنيفةؒ الخ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔(ف۔یعنی دینار و قفیز کے استثناء میں استثناء سے مراد قیمت کا ہونا صحیح ہے۔اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔

ولو قال الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ایک تھان کے سوا ہیں تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے۔(یعنی خواہ دینار و قفیز کا استثناء ہو یا کپڑے کا استثناء ہو کسی بھی صورت میں استثناء صحیح نہیں ہے۔بلکہ سو درہم کا اقرار ہی صحیح ہے۔اور کسی استثناء کے بغیر پورے سو درہم ہی اس پر لازم ہوں گے)۔وقال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے۔(ف یعنی سو درہم سے تھان کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم رہتا ہے جیسے سو درہم سے ایک دینار اور ایک قفیز گیہوں کی قیمت نکال کر کے باقی لازم ہے۔لمحمدؒ الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایک ایسا عمل ہے کہ اگر یہ نہ کیا جاتا تو اس کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہوتا۔(ف مثلاً سو درہم سوائے دس درہم کے کہ اگر سوائے دس درہم کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دس درہم بھی سو میں داخل ہوتے۔اس لئے استثناء کا کام صرف ایک جنس میں صحیح ہوگا۔وهٰذا الخ لیکن کسی دوسرے جنس میں داخل نہیں ہوسکتے ہیں۔(ف کیونکہ جب سوائے ایک دینار کے سو درہم کہا گیا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان سو درہموں کے لفظ میں شامل نہ ہوتا۔اس طرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہوسکتا تھا اس لئے استثناء بھی صحیح نہ ہوا۔

وللشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں مالیت کے اعتبار ایک ہی جنس کے ہیں۔(ف لہٰذا سو درہم سے ایک دینار کو نکال لینا اس بناء پر صحیح ہے کہ سو درہم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ کی گئی ہے۔اسی طرح ایک قفیز گیہوں کی مالیت یا ایک تھان کی مالیت مستثنیٰ ہے۔یعنی مالیت کے اعتبار سے اس کا استثناء صحیح ہے۔ولهما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں یعنی مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا ثمنیت کے اعتبار سے ایک جنس ہونا ثابت ہے۔(ف یعنی سو درہم کے ساتھ ایک دینار یا ایک قفیز گندم (گیہوں) اس اعتبار سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہوسکتے ہیں۔اور یہ حکم دینار کے بارے میں ظاہر ہے۔والمكيل الخ اور ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیزوں (مکیلی اور موزونی) میں ان کے اوصاف میں ثمنیت ہے۔(ف۔مثلاً گیہوں یا تو وصف بیان کرنے سے معلوم ہوں گے یا معین ہوں گے۔پس جب معین ہوں گے تو وہ مبیع ہوں گے۔اور جب ان کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لیا تو وہ غیر معین ذمہ میں واجب ہوں گے۔جیسے دینار کہ جب ذمہ میں واجب ہوتے ہیں تو غیر معین ذمہ میں واجب ہوتے ہیں۔اور درہم اور دینار کی طرح مکیل اور موزون ہیں۔اس طرح ثمن ہونے میں ایک جنس ہوتے ہیں)۔

اما الثوب الخ لیکن کپڑے کے تھان میں تو کسی طرح سے بھی ثمنیت نہیں ہے۔(ف۔کیونکہ کپڑا جس طرح ظاہر میں

ثمن نہیں ہے اسی طرح جب وہ ذمہ میں واجب ہوتا ہے تو بھی اس میں ثمنیت نہیں ہوگی۔ ولھٰذا الخ اسی لئے مطلق عقد معاوضہ (ایسے لین دین والے عقد معاوضہ میں جو مطلق ہورہا ہو) میں واجب نہیں ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر تھان کا عوض مطلق ہو تو وہ واجب نہیں ہوتا ہے۔البتہ بیع سلم ہونے کی صورت میں مخصوص طور سے ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ وما یکون الخ اور جو چیز ثمن بن سکتی ہو اس کا درہموں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ مال اتنے درہم یا روپیہ کا ہے) لہٰذا کل درہموں سے اتنے ہی درہم مستثنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔(ف۔ مثلاً دینار کا درہموں سے جیسے دس درہموں کا ایک دینار سے اندازہ کیا گیا یا ایک قفیز گیہوں کا درہموں سے اندازہ کیا گیا پھر سو درہموں سے اس اندازہ کو مستثنیٰ کردیا گیا)۔ وما لا یکون الخ اور جو چیز ثمن نہیں ہوسکتی ہے جیسے تھان تو اس کا اندازہ درہموں سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اس کو درہموں کے اندازہ وحساب میں نہیں لاسکتے ہیں اس لئے مستثنیٰ منہ یعنی درہموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے۔استثناء بھی صحیح نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم واجب ہیں سوائے ایک دینار۔ یا ایک قفیز گیہوں کے یا ایک تھان کپڑے کے۔ تفصیل مسائل۔ مسائل میں وجہ فرق۔ حکم اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بحق وقال ان شاء الله متصلا باقراره لا يلزمه الاقرار، لان الاستثناء بمشية الله اما ابطال او تعليق فان كان الاول فقد ابطل وان كان الثاني فكذلك اما لان الاقرار لا يحتمل التعليق بالشرط، او لانه شرط لا يوقف عليه كما ذكرنا في الطلاق بخلاف ما اذا قال لفلان على مائة درهم اذا مت او اذا جاء رأس الشهر، او اذا افطر الناس، لانه في معنى بيان المدة فيكون تاجيلا لا تعليقا حتى لو كذبه المقر له في الاجل يكون المال حالا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے۔اگر کسی نے کسی حق کا اقرار کیا اور اقرار سے متصل انشاء اللہ تعالیٰ کہدیا۔ تو وہ اقرار اس پر لازم نہ ہوگا۔(ف مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ تو اس اقرار سے کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ لان الاستثناء الخ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت ومرضی کے لفظ سے استثناء کرنا دوحال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس استثناء سے ما قبل کو باطل کردینا ہی مقصود ہو یا اس سے تعلیق کرنا مقصود ہوگا۔اب اگر پہلی صورت ہو یعنی اپنی بات کو باطل کردینا ہو تو فیصلہ ظاہر ہے کہ اس نے خود ہی اپنی بات کہہ کر ختم کردی۔اور اگر اس مشیت سے تعلیق مقصود ہو تو بھی اس کا پہلا اقرار ختم ہوجائے گا۔(ف۔ یعنی اگر اقرار کے بعد انشاء اللہ کہدیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ حق مجھ پر لازم ہوتا یعنی یہ مجھ پر لازم نہیں ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا ہے۔اس طرح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنے کہے ہوئے کو خود ہی مٹادیا ہے۔یا وہ خود مٹ گیا ہے۔یہ قول امام ابویوسفؒ کا ہے۔ مگر امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جملہ تعلیق کا ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھ پر یہ حق لازم ہے۔ جیسے کہ اگر تم گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔اب اگر اس جملہ سے تعلیق ہی مقصود ہو تو بھی وہ اقرار انشاء اللہ سے معلق کردینے سے باطل ہے۔اما لان الاقرار الخ خواہ اس وجہ سے کہ اقرار ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتا ہو۔(ف یعنی وہ کسی شرط پر معلق ہوکر موجود نہیں ہوسکتا ہے۔

او لانه شرط الخ یا اس وجہ سے کہ مرضی مولیٰ اور مشیت الٰہی عزوجل کی شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ جو ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔لہٰذا یہ بھی باطل ہوئی جیسا کہ ہم نے طلاق کی بحث میں یہ بات وضاحت کے ساتھ بیان کردی ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر تعلیق کا ہونا معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر واجب ہوں گے جب میں مرجاؤں۔یا یوں کہا کہ

جب چاند رات آئے گی۔یا یہ کہا کہ جب سارے مسلمان روزہ سے فارغ ہو جائیں۔یعنی عید کے دن۔(ف تو ایسی مدت کو بیان کرنا صحیح ہوگا)۔کیونکہ یہ تو واقعۃً مدت کے بیان کرنے کے معنی میں ہے۔اس لئے حقیقت میں تاجیل یعنی صرف وقت بیان کرنا ہے اور یہ تعلیق نہیں ہے۔(ف۔یعنی گویا جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے(مقرلہ) کی طرف سے اس مال کے ادا کرنے کی اتنی مہلت پانے کا دعویٰ کرنا ہے۔حتی لو کذبه الخ چنانچہ اگر اس مقرلہ نے اس میعاد یا مہلت پانے کے بارے میں اس کو جھٹلا دیا کہ ایسی کوئی شرط یا وعدہ نہیں ہے تو اقرار شدہ مال فی الحال اس پر لازم ہو جائے گا۔(ف اور وہ مہلت اسے نہیں ملے گی۔یعنی اگر اس مقرلہ نے کہدیا کہ اتنا مال تم پر واجب ہے۔مگر جس وعدہ یا مہلت کا تم نے ذکر کیا ہے وہ جھوٹ ہے۔اس وجہ سے اس نے اپنے طور پر جن چیزوں اور جتنی لازم ہونے کا اقرار کر لیا ہے فی الفور اور نقد اتنا اس پر ادا کرنا لازم ہوگا۔اور مدت اور مہلت کا دعویٰ غلط ہوگا۔معلوم ہونا چاہئے کہ عربی زبان میں لفظ دار زمین کے صرف ٹکڑے کو ہی کہا جاتا ہے خواہ اس میں کوئی تعمیر موجود ہو یا نہ ہو۔

توضیح:۔اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر اس کے فوراً بعد ہی انشاء اللہ کہدیا۔یا یہ کہدیا کہ جب میں مر جاؤں۔یا جب چاند رات آئے گی۔لفظ دار کے معنی۔تفصیل مسائل۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال ومن اقر بدار واستثنى بناء ها لنفسه فللمقر له الدار والبناء لان البناء داخل في هذا الاقرار معنى لا لفظا، والاستثناء تصرف في الملفوظ، والفص في الخاتم والنخلة في البستان نظير البناء في الدار لانه يدخل فيه تبعا لا لفظا بخلاف ما اذا قال الا ثلثها او الا بيتا منها لانه داخل فيه لفظا ولو قال بناء هذه الدار لي والعَرصة لفلان فهو كما قال لان العرصة عبارة عن البقعة دون البناء فكانه قال بياض هذه الارض لفلان دون البناء بخلاف ما اذا قال مكان العرصة ارضا حيث يكون البناء للمقرله لان الاقرار بالارض اقرار بالبناء كالاقرار بالدار۔

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ دوسرے کے دار کا اقرار کیا۔اور اس کے ساتھ ہی اس کی عمارت کو اپنے لئے مستثنیٰ کر دیا تو جس کے لئے اقرار کیا ہے اسی کے حق میں اس کی زمین اور اس کی پوری عمارت کا حکم ہوگا۔(ف مثلاً یوں کہا کہ یہ دار فلاں شخص کا ہے البتہ اس کی عمارت میری ہے تو یہ زمین اور اس پر بنی ہوئی عمارت سب اس شخص(مقرلہ) کی ہوگی۔لان البناء الخ کیونکہ اس نے اس زمین کا دوسرے کے لئے اقرار کر لیا تو معنی کے اعتبار سے از خود اس کی تمام بنی ہوئی عمارتیں اس میں داخل ہو گئیں اگرچہ لفظی اعتبار سے اس میں داخل نہیں تھیں۔(ف۔کیونکہ لفظ دار اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے زمین اور اس میں بنی ہوئی عمارتوں کا نام نہیں ہے بلکہ صرف زمین کو دار کہا جاتا ہے البتہ اگر اس میں بنی ہوئی عمارت بھی ہو تو وہ بھی اس میں شامل ہو جاتی ہے۔اس لئے لفظ دار اپنے لفظ کے اعتبار سے اس عمارت کو شامل نہیں ہے اسی لئے اسے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

والاستثناء الخ حالانکہ استثناء سے صرف ظاہری لفظوں میں تصرف ہوتا ہے۔(ف اس بناء پر جب لفظ دار اپنے ظاہر کے اعتبار سے عمارت کو شامل نہیں ہے تو اس میں بنی عمارت کا استثناء بھی صحیح نہ ہوگا۔پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو لفظ مستثنیٰ نہ ہو رہا ہو وہ اپنے ظاہری لفظ کے اعتبار سے جن چیزوں کو شامل ہو رہا ہوگا اگر ان ہی میں سے کسی چیز کا استثناء کیا جائے تو یہ مستثنیٰ صحیح ہوگا۔لیکن اگر کوئی چیز صرف معنی کے اعتبار سے اس میں شامل ہو رہی ہو تو وہ چیز استثناء کے وقت اس سے مستثنیٰ نہ ہوگی۔والفص فی الخاتم الخ اور لفظ دار میں سے عمارت کو استثناء کرنے کی نظیر ایک انگوٹھی میں سے اس کے نگینہ کو مستثنیٰ کرنا ہے۔یا لفظ بُستان میں سے اس میں کھڑے ہوئے درختوں کو استثناء کرنا ہے کہ انگوٹھی میں جڑے ہوئے نگینہ کو اور بستان میں اس کے لگے ہوئے

درختوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا یہاں پر استثناء کیا جارہا ہے وہ تو مستثنیٰ منہ میں از خود تبعاداخل ہے۔ مگر لفظاًداخل نہیں ہے۔(ف مثلاً کسی نے یہ کہاکہ فلاں شخص کی ایک انگوٹھی میرے ذمہ ہے۔ سوائے اس کے نگینہ کے کہ وہ میرا ہے تو ایسا استثناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ نگینہ تو اس انگوٹھی میں شامل ہے ورنہ لفظ کے اعتبار سے تو صرف اس کا حلقہ ہے۔اسی طرح اگر یہ کہاکہ یہ بُستان(باغ) فلاں شخص کا ہے سوائے اس کے درختوں کے کہ وہ میرے ہیں تو یہ استثناء بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کے درخت اس میں تبعاًداخل ہیں تو جس طرح لفظ دار میں سے اس کی عمارت کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دار کا لفظ ظاہر کے اعتبار سے صرف زمین کانام ہے مگر اس کی عمارت اس میں تبعاداخل ہے۔

بخلاف ما اذا قال الخ اس کے برخلاف اگر اس طرح کہاکہ اس دار کی تہائی کے یا ایک کمرہ کے سوا۔(ف۔ یعنی مثلاً یوں کہاکہ یہ دار زمین کا ٹکڑا) فلاں شخص کا ہے اس کی تہائی کے سوایا اس میں سے ایک کمرہ کے سواکہ یہ میری ملکیت ہے کہ ان صورتوں میں اس کا استثناء صحیح ہے۔ کیونکہ جس کا استثناء کیا ہے وہ اس مستثنیٰ منہ (دار) کے لفظ میں داخل ہے۔(ف۔ یعنی یہ لفظ دار ان تمام چیزوں کو شامل ہے۔ پس جب اس دار میں سے ہی تہائی یا ایک کمرہ کو مستثنیٰ کیا تو ایسا کرنے سے ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو اس مستثنیٰ منہ (دار) میں داخل ہے لہٰذا ایسا استثناء صحیح ہے۔م۔ **ولو قال الخ** اور اگر اس نے کہاکہ اس دار کی عمارت میری ہے لیکن اس کا صحن فلاں شخص کا ہے تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا کیونکہ صحن (عرصہ) ایسی خالی زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی تعمیر نہ ہو۔ تو گویا اس طرح اس کے کہنے کا مطلب یہ ہواکہ فلاں شخص کی یہ زمین تعمیر کے بغیر ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس نے بجائے عرصہ کے صرف زمین کا لفظ کہا یعنی یہ زمین فلاں شخص کی ہے تو اس میں بنی ہوئی عمارت بھی اسی کی ہوگی جس کے لئے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ زمین کے اقرار کرنے کا مطلب اس میں بنی ہوئی عمارت کا بھی اقرار کرنا ہوتا ہے۔ جیساکہ لفظ دار سے اقرار کرنے میں اس کی عمارت بھی داخل ہوتی ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے دار ہونے کا اقرار کیا۔ایک مستثنیٰ منہ سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کسی کے لئے خاتم کا اقرار کرکے اس میں سے اس کے فص (نگینہ) کو مستثنیٰ کرنا۔اور بُستان میں سے اس کے درخت کو مستثنیٰ کرنا۔ کسی کے لئے ایک دار کا اقرار کرکے اس میں سے ایک بیت کو یا اس میں سے ایک ثلث کو مستثنیٰ کرنا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

ولو قال له علی الف درهم من ثمن عبد اشتريته منه ولم اقبضه فان ذكر عبدا بعينه قيل للمقر له ان شئت فسلّم العبد وخُذ الالف، والا فلا شيء لك، قال هذا على وجوه احدها هذا، وهو ان يصدقه ويسلم العبد، وجوابه ما ذكرنا، لان الثابت بتصادقهما كالثابت معاينة، والثانى ان يقول المقر له العبد عبدك ما بعتكه وانما بعتك عبدا غير هذا، وفيه المال لازم على المقر، لاقراره عند سلامة العبد له، وقد سلم فلا يبالى باختلاف السبب بعد حصول المقصود، والثالث ان يقول العبد عبدى ما بعتك، وحكمه ان لا يلزم المقر شيء، لانه ما اقرّ بالمال الا عوضا عن العبد، فلا يلزمه دونه، ولو قال مع ذلك انما بعتك غيره يتحالفان لان المقر يدعى تسليم من عيّنه والآخر ينكر، والمقر له يدعى عليه الالف ببيع غيره، والآخر ينكر، فاذا تحالفا بطل المال، وهذا اذا ذكر عبدا بعينه، وان قال من ثمن عبد ولم يعينه لزمه الالف ولا يصدق فى قوله ما قبضت عند ابى حنيفة وصل ام فصل، لانه رجوع فانه اقر بوجوب المال رجوعا الى كلمة علىّ، وانكاره القبضَ فى غير المعين ينافى

الوجوب اصلا، لان الجهالة مقارنة كانت او طارئة بان اشترى عبدا ثم نسياه عند الاختلاط بامثاله توجب هلاك المبيع، فيمتنع وجوب نقد الثمن، واذا كان كذلك كان رجوعا فلا يصح وان كان موصولا، وقال ابويوسف ومحمد ان وصل صدق ولم يلزمه شيء وان فصل لم يصدق اذا انكر المقر له ان يكون ذلك من ثمن عبد، وان اقر انه باعه متاعا فالقول قول المقر، ووجه ذلك انه اقر بوجوب المال عليه وبين سببا وهو البيع فان وافقه الطالب في السبب وبه لا يتاكد الوجوب الا بالقبض والمقر ينكره فيكون القول قوله، وان كذبه في السبب كان هذا من المقر بيانا مغيرا لان صدر كلامه للوجوب مطلقا، وآخره يحتمل انتفاءه على اعتبار عدم القبض والمغير يصح موصولا لا مفصولا، ولو قال ابتعت منه عينا الا اني لم اقبضه فالقول قوله بالاجماع، لانه ليس من ضرورة البيع القبض بخلاف الاقرار بوجوب الثمن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس کے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں اس بناء پر کہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ لیکن میں نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ اور اگر اس نے کسی غلام کو معین کر کے کہا ہو تو اس مقرلہ (جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہو) سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو یہ غلام اس کو دیدو اور اس کے عوض اس سے ہزار درہم لے لو۔ اور غلام حوالہ نہ کرنے کی صورت میں تمہارا اس پر کوئی حق باقی نہ رہے گا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ احدٰها الخ۔ ان میں سے پہلی صورت تو یہی ہے جو یہاں پر متن میں بیان کی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) خود اس کے قول کو سچ اور صحیح بتلاتے ہوئے اس غلام کو اس کے حوالہ کردے۔ تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ یعنی اس سے ہزار روپے وصول کر لے گا۔ کیونکہ ان کی آپس کی رضامندی سے جو بات ثابت ہوئی ہے وہ گویا ان کے معاینہ سے ثابت ہوتی ہے۔

والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ جواب میں یہ کہے کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ تمہارا ہی ہے۔ کیونکہ میں نے تمہارے ہاتھ اس غلام کو نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے غلام کو بیچا ہے پھر اسے تمہارے حوالہ بھی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر مال لازم آجائے گا۔ کیونکہ اقرار کرنے والے نے ایک ایسے غلام کو خود ہی اس مقرلہ کے لئے اقرار کیا ہے جو بالکل تندرست اور سالم ہو اور اسے حوالہ بھی کر چکا ہو۔ تو اس جگہ مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے مختلف ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی وہ خواہ اسی سبب سے اس کے حوالہ کیا جا چکا ہے جس کا اقرار کرنے والے نے دعویٰ کیا یا کسی دوسرے سبب سے حوالہ کیا گیا ہو۔ بہر صورت دونوں صورتیں برابر ہو گئیں۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) کہے کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے اسے تمہارے پاس نہیں بیچا ہے۔ پس اس کا حکم یہ ہوگا کہ مقر (اقرار کرنے والے) کے ذمہ کچھ بھی مال لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس مقر نے اس بناء پر اپنے ذمہ مال کا اقرار کیا تھا کہ اس مال کے عوض وہ غلام اسے مل جائے۔ اس غلام کے ملنے کے بغیر اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ البتہ اگر مقر نے اس کے باوجود یہ کہدیا کہ بلکہ میں نے تو تمہارے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اقرار کرنے والا اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس دوسرے شخص (مقرلہ) پر یہ لازم ہے کہ وہ اس معین غلام کو میرے حوالہ کردے۔ حالانکہ وہ دوسرا شخص اس کا انکار کرتا ہے۔ دوسری طرف مقرلہ اس شخص پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دوسرے غلام کے فروخت کرنے کی وجہ سے اس مقر کے ذمہ میرے ہزار درہم لازم ہیں۔ لیکن یہ مقر (دوسرا شخص) اس کا انکار کرتا ہے۔ لہٰذا اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو مال باطل ہو جائے گا۔ (کسی کا کسی پر کچھ مال باقی نہ رہے گا) یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس نے کسی معین غلام کے بارے میں کہا ہو۔

وان قال من ثمن عبد الخ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس طرح اقرار کیا کہ یہ مال ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ یعنی

کسی غلام کو معین نہیں کیا تو اُس پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ میں نے اس مبیع غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ خواہ اس پر قبضہ نہ کرنے کی بات کو وہ ساتھ ساتھ کہدے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اقرار کا یہ جملہ شروع سے ہی رجوع کا ہے۔ کیونکہ اس نے مال کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا کہ وہ مجھ پر ہے۔ اور غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کا مطلب اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔ یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہی نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مبیع کا مجہول ہونا خواہ جہالت عقد کے متصل ہوئی ہو یا اس کے بعد اس پر آگئی ہو۔ مثلاً کسی نے ایک غیر معین (مجہول) غلام خریدا۔ یا ایک غلام خرید کر اسے غلاموں میں لیجایا گیا جہاں وہ دوسرے غلاموں میں اس طرح مل گیا کہ دونوں ہی اس کے پہچاننے سے عاجز ہو گئے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جو غلام بیچا گیا تھا وہ ضائع ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے ثمن کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہو گئی۔ اس لئے اس کا ثمن واجب نہ ہوا۔ حالانکہ مقر نے اس سے پہلے خود اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا۔ اب جب کہ اس نے کہا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کہنے سے اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا ہے۔ لہٰذا یہ رجوع صحیح نہ ہوگا اگرچہ اس نے پہلے جملہ کے ساتھ ہی اس جملہ کو بھی ملا کر کہا ہو۔ **وقال ابویوسف و محمد الخ** اور امام ابویوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دوسرا جملہ ملا کر کہا ہو تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے علیحدہ سے یا بعد میں کہا ہو تب اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو (مقرلہ) اس بات سے انکار کر دے کہ یہ مال کسی غلام کی قیمت ہے۔ اور اگر وہ مقرلہ یہ کہدے کہ میں نے اس کے ہاتھ دوسرا کوئی سامان فروخت کیا تھا تب اس مقر کی بات قبول کر لی جائے گی۔

ووجه ذلك انه اقرّ الخ۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور اس لزوم کا ایک سبب بیع ہونا بیان کیا ہے۔ اس لئے اگر اس مقرلہ نے بھی اس سبب کو مانتے ہوئے مقر کی موافقت کی حالانکہ صرف بیع ہونے سے ہی بیع مکمل اور مؤکد نہیں ہوتی ہے جب تک کہ مبیع پر قبضہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مقر اس قبضہ کا منکر ہے۔ اس لئے اس مقر کا یہ قول مقبول ہوگا۔ کہ میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ **وان کذبه فی السبب الخ** اور اگر مقرلہ نے سبب کے ماننے میں مقر کی تکذیب کر دی اور یہ کہدیا کہ جو رقم (یا ثمن) لازم ہوئی ہے وہ غلام کی نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے سامان کی ہے تو مقر کی طرف سے اس کا یہ بیان ایسا ہو جائے گا کہ جس سے گویا اس نے اپنے کلام کو بدل دیا ہے۔ کیونکہ اس کلام کے پہلے حصہ سے تو یہی بات سمجھ میں آتی تھی کہ اس کا مطالبہ اس پر یقیناً لازم ہے لیکن اسی کلام کے آخری حصہ سے اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ قبضہ نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔ اور جو کلام ایسا ہو کہ اس میں کئی احتمال پیدا ہونے لگے جس سے حکم بدل جاتا ہو اسے ملا کر کہنے سے صحیح اور علیحدہ کر کے بیان کرنے سے صحیح نہیں ہوتا ہے۔ **ولو قال ابتعت الخ** اور اگر مقر نے یہ کہا کہ میں نے اس مقرلہ سے ایک متعین مال خریدا ہے مگر اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ تو بالاجماع اسی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ بیع ہو جانے سے اس پر قبضہ کا بھی ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کر لے۔ (ف اس میں یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو کیونکہ مبیع کا ثمن اس پر بغیر قبضہ دئے واجب نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ مجھ پر اس کے ہزار درہم باقی ہیں کیونکہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ البتہ اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ اس مسئلہ کی امکانی صورتیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و کذا لو قال من ثمن خمر او خنزیر، ومعنی المسألة اذا قال لفلان علی الف درهم من ثمن الخمر او

الخنزير لزمه الالف ولم يقبل تفسيره عند ابی حنيفة وصل ام فصل لانه رجوع لان ثمن الخمر والخنزير لا يكون واجبا واول كلامه للوجوب، وقالا اذا وصل لا يلزمه شیء لانه بيّن بآخر كلامه انه ما اراد به الايجاب وصار كما اذا قال فی آخره ان شاء الله، قلنا ذلك تعليق وهذا ابطال، ولو قال له علی الف درهم من ثمن متاع او قال اقرضتنی الف درهم ثم قال هی زيوف او بنهرجة وقال المقر له جياد لزمه الجياد فی قول ابی حنيفة وقالا ان قال موصولا يصدق وان قال مفصولا لا يصدق وعلی هذا الخلاف اذا قال هی ستوقة او رصاص، وعلی هذا اذا قال الا انها زيوف، وعلی هذا اذا قال لفلان علی الف درهم زيوف من ثمن متاع لهما انه بيان مغير فيصح بشرط الوصل كالشرط والاستثناء، وهذا لان اسم الدراهم يحتمل الزيوف بحقيقته والستوقة بمجازه الا ان مطلقه ينصرف الی الجياد فكان بيانا مغيرا من هذا الوجه، وصار كما اذا قال الا انها وزن خمسة ولابی حنيفة ان هذا رجوع لان مطلق العقد يقتضی وصف السلامة عن العيب والزيافة عيب، ودعوی العيب رجوع عن بعض موجبه وصار كما اذا قال بعتكه معيبا وقال المشتری بعتنيه سليما فالقول للمشتری لما بينا، والستوقة ليست من الاثمان والبيع يرد علی الثمن فكان رجوعا، وقوله الا انها وزن خمسة يصح استثناء لانه مقدار بخلاف الجودة لان استثناء الوصف لا يجوز كاستثناء البناء فی الدار بخلاف ما اذا قال علیّ كر حنطة من ثمن عبد الا انها ردية لان الرداءة نوع لا عيب فمطلق العقد لا يقتضی السلامة عنها وعن ابی حنيفة فی غير رواية الاصول انه يصدق فی الزيوف اذا وصل لان القرض يوجب رد مثل المقبوض وقد يكون زيفا كما فی الغصب ووجه الظاهر ان التعامل بالجياد فانصرف مطلقه اليها، ولو قال لفلان علی الف درهم زيوف ولم يذكر البيع والقرض قيل يصدق بالاجماع لان اسم الدراهم يتناولها وقيل لا يصدق لان مطلق الاقرار ينصرف الی العقود لتعينها مشروعة لا الی الاستهلاك المحرم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے یہ کہا کہ وہ ثمن شراب یا سور کا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مقر نے اس طرح اقرار کیا کہ مجھ پر فلاں شخص کے شراب یا سور کے ثمن کے ہزار درہم باقی ہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کا بیان یا سبب بتانا قابل قبول نہ ہوگا۔ خواہ اس بیان کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اس کے کہنے سے اپنے اقرار سے رجوع کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ شراب یا سور کے درہم (ثمن) واجب نہیں ہوتے ہیں۔ حالانکہ کلام کے پہلے حصہ میں اس نے اپنے اوپر درہموں کے لازم ہونے کو بیان کیا ہے۔ وقالا اذا وصل الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں جملے ایک ساتھ کہدے تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخری حصہ سے یہ ظاہر کردیا ہے کہ اس سے میری مراد ثمن کا مجھ پر باقی رہنا نہیں ہے۔ لہٰذا یہ کلام ایسا ہو گیا جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ ملا کر کہدیا ہو۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنے کا مطلب کلام کو معلق کر دینا ہے۔ حالانکہ اقرار کرتے ہوئے شراب یا سور کے ثمن کا اقرار کرنا اپنے پہلے اقرار کو ختم کر دینا ہے۔ (ف لہٰذا اس میں قیاس نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولوقال له علی الف الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اس نے اس طرح اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم اسباب کی خریداری کے باقی ہیں۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم قرض دئے تھے۔ اس کے بعد یہ بھی کہا کہ ان میں کچھ کھوٹے درہم بھی ہیں۔ یا اب وہ بازار میں مقبول نہیں ہوتے ہیں۔ تب مقر لہ نے کہا یہ بات نہیں ہے کیونکہ میں نے اچھے اور کھرے درہم دئے تھے۔ الحاصل مقر پر کھرے درہم ہی لازم ہوں گے۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقال ان قال موصولا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے درہموں کے کھوٹے یا بے چلن ہونے کو اپنے اقرار کے ساتھ ساتھ کہدیا ہو تو

اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر علیحدہ کر کے کہا ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ تاجروں میں جو مقبول نہیں ہوتے ہیں ان سے بھی بدتر ہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں یا رصاص ہیں تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ مگر وہ کھوٹے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کچھ سامان کی قیمت کے ہزار درہم کھوٹے ہیں۔

لھما انه بیان مغیر الخ۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بعد میں جو جملہ تفسیر کے طور پر بیان کیا ہے وہ پہلے جملہ کے مفہوم کو بدل دینے والی تفسیر ہے۔ اس لئے اگر بعد کے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے تو یہ مقبول تفسیر ہوگی جیسے کہ شرط و استثناء میں حکم ہے۔ ہم نے اسے بدل دینے والی تفسیر اس لئے کہا ہے کہ لفظ دراہم اپنے معنی حقیقی میں بھی کھوٹوں کو شامل ہوتا ہے۔ البتہ لفظ ستوقہ اس میں بطور مجاز شامل ہے۔ البتہ مطلق درہم بولنے سے کامل درہم یعنی اصل درہم جو مروج ہوں مراد ہوں گے۔ اب جبکہ اس نے مطلق درہم کہہ کر اس سے کھوٹے درہم بیان کر دئے تو اس اعتبار سے اس کا یہ بیان اس کے پہلے کلام کو بدل دینے والا ہو گیا۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ اس نے کہا کہ یہ دراہم وزن سبعہ کے نہیں ہیں بلکہ وزن خمسہ کے ہیں یعنی مطلق درہم بولنے سے تو وزن سبعہ مراد ہوا کرتے ہیں مگر جب اس نے صراحتاً کہدیا کہ یہ درہم وزن خمسہ کے ہیں تو اس نے یہ کہکر اپنے پہلے قول کو بدل دیا۔ اور قول کو بدل دینے کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ جملہ اپنے پہلے جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ ورنہ اس کا بدلنا مقبول نہیں ہوتا ہے۔

ولا بی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے پہلے کے کلام سے رجوع کرنے والا ہوا۔ یعنی یہ کہہ کر اپنے پہلے کلام سے پھرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد بیع کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا ثمن ہر قسم کے عیب سے بالکل پاک اور صحیح و سالم ہو۔ اور زیوف درہم یعنی کھوٹے سکے تو عیب دار ہوتے ہیں اور عیب کا دعویٰ کرنا یعنی یہ کہنا کہ عقد کرنے کی وجہ سے ہی مجھ پر کھوٹا سکہ واجب ہوا ہے۔ گویا یہ کہہ کر اپنے عقد کے اصل تقاضے سے پھرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ تقاضائے عقد تو یہ ہے کہ ثمن کے دراہم بالکل سالم اور ہر عیب سے پاک ہوں۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ جیسے کسی نے یہ کہا میں نے اپنا مال مبیع تمہارے ہاتھ میں عیب دار ہی فروخت کیا ہے۔ اور اس کے جواب میں مشتری یہ کہنے لگے کہ نہیں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ تم نے تو بالکل سالم اور بے عیب مال فروخت کیا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مبیع ہمیشہ بے عیب ہوا کرے۔ اور ستوقہ درہم اصل میں ثمن کی جنس سے نہیں ہوتے ہیں۔ انہیں مجازاً درہم کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مبیع تو ثمن ہی کے عوض ہوتی ہے۔ اس بناء پر یہاں ستوقہ کا دعویٰ کرنا اپنے اقرار بیع سے پھرنا ہے۔ پھر یہ کہنا کہ یہ دراہم وزن سبعہ سے نہیں بلکہ وزن خمسہ سے ہیں تو یہ استثناء کے طور پر کہنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی درہم کی ایک خاص مقدار ہے۔ جیسے وزن سبعہ ایک مقدار ہے بخلاف کھرے (اچھے) ہونے کے کیونکہ کھرا ہونا ایک وصف تابع ہے حالانکہ ایسے وصف سے استثناء صحیح نہیں ہوتا ہے جو کہ اس کے تابع ہوتا ہو۔ جیسے گھر میں اس کی بناء کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما قال الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر ایک کر گیہوں باقی ہے جو کہ ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ مگر یہ باقی گیہوں عمدہ نہیں بلکہ ردی اور گھٹیا قسم کے لازم ہیں۔ کہ ان کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ ردی ہونا بھی گیہوں کی ایک قسم ہے جو عیب نہیں ہے۔ اس لئے مطلق عقد اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اس کا عوض ردی نہ ہو (یعنی مطلق عقد میں ردی بھی عوض بن سکتا ہے)۔ اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر کھوٹے درہم کو کہتے وقت اپنے پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہا ہو تو اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ قرض ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جیسا وصول کیا ہو ویسا ہی واپس کیا جائے۔ حالانکہ وصول کرتے وقت کبھی کھوٹا بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی غصب کی صورت میں بھی جیسا لیا ہو ویسا ہی ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جب باضابطہ معاملہ کرتا ہے تو اس وقت کھرے درہموں سے ہوتا ہے اس لئے مطلق معاملہ قرض وغیرہ کا نہیں کھرے درہموں سے بھی ہوگا۔ یعنی اگر معاملہ کو کھوٹے

درہموں کے ساتھ ملا کر طے نہ کیا گیا ہو بلکہ صرف درہموں کا نام لیا گیا ہو تو وہ کھرے درہم سے ہی سمجھے جائیں گے۔

ولو قال لفلان عليّ الف درهم الخ اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار کھوٹے درہم لازم ہیں اور اس کے ساتھ بیع یا قرض وغیرہ کا ذکر نہیں کیا تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بالاجماع اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ یعنی جب پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے کہ یہ کھوٹے درہم تھے تو اس کی بات مانی جائیگی کیونکہ لفظ درہم کھرے اور کھوٹے سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ مطلق عقد کا تعلق تو عقود سے ہوتا ہے۔ یعنی کسی عقد بیع وغیرہ کی وجہ سے ہی نقود واجب ہوتے ہیں۔ گویا اس نے سبب بیان کر دیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقود شریعت میں ثابت اور مشروع ہیں اس لئے بلاوجہ خواہ مخواہ کسی حرام کام کی طرف اسے منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا مال حرام طریقہ سے ضائع کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا ہے۔

توضیح:۔ اگر مقر نے یہ کہا کہ مجھ پر تمہارے ہزار درہم شراب یا سور کی قیمت کے ہیں۔ یا اسباب کی خریداری کے سلسلہ کے ہیں۔ یا مجھے قرض دئے تھے۔ لیکن ان میں سے کچھ کھوٹے ہیں یا یہ مروج نہیں ہیں۔ اور مقرلہ نے اس کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ع۔ زیوف، زیف کی جمع۔ وہ سکے جن کو کاروباری قبول کر لیتے ہوں مگر بینک میں مقبول نہ ہوں۔ ستوقہ، سین کے فتحہ کے ساتھ بنہرج سے بدتر سکہ۔ یا وہ سکہ جس میں پیتل یا تانبہ کی مقدار زیادہ ہو۔

ولو قال اغتصبت منه الفا او قال اودعني ثم قال هي زيوف او بنهرجة صدق وصل ام فصل لان الانسان يغصب ما يجد ويودع ما يملك فلا مقتضى له في الجياد ولا تعامل فيكون بيان النوع فيصح وان فصل ولهذا لو جاء رادّ المغصوب والوديعة بالمعيب كان القول قوله وعن ابي يوسف انه لا يصدق فيه مفصولا اعتبارا بالقرض اذ القبض فيهما هو الموجب للضمان، ولو قال هي ستوقة او رصاص بعدما اقر بالغصب والوديعة ووصل صدّق وان فصل لم يصدق لان الستوقة ليست من جنس الدراهم لكن الاسم يتناولها مجازا فكان بيانا مغيّرا فلابد من الوصل، وان قال في هذا كله الفا ثم قال الا انه ينقص كذا لم يصدق وان وصل صدّق لان هذا استثناء المقدار، والاستثناء يصح موصولا بخلاف الزيافة لانها وصف واستثناء الاوصاف لا يصح، واللفظ يتناول المقدار دون الوصف وهو تصرف لفظي كما بينا، ولو كان الفصل ضرورة انقطاع الكلام بانقطاع نفسه فهو واصل لعدم امكان الاحتراز عنه۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقر نے کہا کہ میں نے فلاں شخص کے ایک ہزار درہم غصب کئے یا یہ کہا کہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے ہیں۔ پھر کہا کہ وہ کھوٹے بنہرجہ تھے۔ یعنی تاجروں میں بے چلن تھے۔ تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ خواہ اس استثناء کو وہ پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ بیان کرے۔ کیونکہ انسان جو پاتا ہے اسے وہ غصب کر لیتا ہے۔ اور جو کچھ بھی اس کے پاس ہو اسے امانت رکھدیتا ہے۔ اس لئے امانت ہو یا غصب اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اچھے اور مروج سکے ہوں۔ اور نہ لوگوں میں ہمیشہ ہی کھرے سکوں سے ہی لین دین کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی بیان کیا یعنی یہ کہ وہ بنہرجہ تھے یا کھوٹے تھے تو یہ درہم ہی کی قسم کا بیان تھا۔ اس لئے اسے صحیح ماننا ہوگا۔ اور اس کا یہ بیان اپنے ماقبل کے بیان کو بدلنے کے لئے نہیں ہے بلکہ از قسم بیان یا اظہار حقیقت ہے۔ چنانچہ اسے قبول کرنا ہوگا خواہ وہ اسے علیحدہ کر کے ہی بیان کرے۔ اسی لئے اگر غصب کرنے والا یا امانت رکھنے والا مالک کے پاس مال واپس کرنے کو لے جائے خواہ وہ کھوٹا ہی ہو اسی کی بات

قبول کی جائے گی۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غصب اور امانت میں بھی جدا کر کے بیان کرنے سے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے کہ قرض کی صورت میں قبول نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ غصب ہو یا قرض دونوں میں قبضہ کرنے سے ہی ضمان لازم آجاتا ہے۔ یعنی دونوں میں ہی قبضہ برابر پایا جاتا ہے۔ ولو قال ھی ستوقۃ الخ اور اگر اس نے ہزار درہم کے غصب کرنے یا امانت رکھنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ ستوق (کھوٹا درہم جس پر چاندی کا پانی ہو) یا رصاص (سیسہ کا بنا ہوا درہم، سکہ) تھے۔ پس اگر اس نے پہلے سے ملا کر کہا تو قبول ہوگا۔ اور اگر جدا کر کے بیان کیا ہو تو قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ دراصل یہ ستوقہ درہم کی جنس سے ہی نہیں ہے۔ لیکن مجازا اسے کہدیا جاتا ہے۔ لہٰذا درہم کو ستوقہ سے تعبیر کرنے سے اپنے پہلے بیان (درہم) کو بدل دینا لازم آتا ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ بعد کا بیان پہلے بیان سے بالکل ملا ہوا ہو۔ تب اس کی تصدیق کی جاسکے گی۔

وان قال فی ھٰذا الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے ان تمام صورتوں میں پہلے اتنا کہا کہ ہزار ہیں پھر یہ کہا کہ مگر ان میں سے کچھ کم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ ہی ملا کر کہدے تو تصدیق کر لی جائے گی۔ کیونکہ اس سے مقدار کا استثناء کرنا ہوگا۔ اور ایسا استثناء جب پہلے سے ملا کر کیا جاتا ہے تو استثناء صحیح ہو جاتا ہے۔ بخلاف لفظ کھوٹا کہنے کہ یہ درہم کا ایک وصف ہے اور استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے مگر لفظ ہزار مقدار کو بتاتا ہے اور اس پر شامل ہے اور وصف کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ استثناء لفظ کا ایک تصرف ہوتا ہے تو جہاں تک وہ لفظ شامل ہوگا وہیں تک اس سے استثناء صحیح ہوگا۔ اور اگر کسی ضرورت سے پہلے کلام سے جدائی ہو جائے یعنی استثنائی جملہ کا الگ ہونا اس مجبوری سے ہوا کہ بات کرتے ہوئے اس کی سانس ٹوٹ گئی اس لئے اس وقفہ سے علیحدہ جملہ نہیں ہو جائے گا بلکہ بعد کا جملہ پہلے سے ملا ہوا ہی سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ایسی مجبوری سے بھی بچنا انسان کے لئے ممکن نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر مقر نے کہا کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم غصب کئے یا یہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے۔ پھر کہا کہ مگر وہ تو بنہرجہ یعنی (بالکل کھوٹے سکے) تھے۔ اگر غصب یا اقرار کرتے ہوئے مقدار مال بیان کرنے میں کہا کہ وہ ہزار ہیں پھر کہا ان سے کچھ کم ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن اقر بغصب ثوب ثم جاء بثوب معیب فالقول قوله لان الغصب لا یختص بالسلیم، ومن قال لآخر اخذت منك الف درهم ودیعة فهلكت فقال لا بل اخذتها غصبا فهو ضامن وان قال اعطیتها ودیعة فقال لا بل غصبتها لم یضمن والفرق ان فی الفصل الاول اقر بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعی ما یبرئه وهو الاذن والآخر ینكره فیكون القول له مع الیمین، وفی الثانی اضاف الفعل الی غیره وذلك یدعی علیه سبب الضمان وهو الغصب فكان القول لمنكره مع الیمین، والقبض فی هذا كالاخذ والدفع كالاعطاء، فان قال قائل الاعطاء والدفع الیه لا یكون الا بقبضه فنقول قد یكون بالتخلیة والوضع بین یدیه ولو اقتضی ذلك فالمقتضی ثابت ضرورة فلا یظهر فی انعقاده سبب الضمان، وهذا بخلاف ما اذا قال اخذتها منك ودیعة وقال الآخر بل قرضا حیث یكون القول للمقر وان اقر بالاخذ لانهما توافقا هناك علی ان الاخذ كان بالاذن الا ان المقر له یدعی سبب الضمان وهو القرض والآخر ینكره فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ

ہلاک ہو گئے۔ تو دوسرے نے کہا کہ نہیں وہ تو تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ تو اقرار کرنے والا ضامن ہو گا۔ اور اگر مقر نے اس طرح کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم ودیعت دئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ پس اس نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تم نے غصب کر لئے تھے تو وہ مقر ضامن نہ ہو گا۔ دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی خود لینا۔ پھر ایک ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس پر ضمانت لازم ہونے سے اسے بری کر دے۔ یعنی دوسرے کی اجازت۔ یعنی تم نے خود مجھے رکھنے کی اجازت دی ہے مگر دوسرا اس سے انکار کرتا ہے۔ تو قسم کھالینے کے بعد دوسرے کا قول قبول ہو گا۔ وفی الثانی اضاف الخ اور دوسری صورت میں مقر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف منسوب کیا یعنی یہ کہا کہ تم نے دیئے تھے۔ اور دوسرا شخص اس پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے یعنی غصب کرنے کا۔ حالانکہ یہ مقر اس سے انکار کر رہا ہے۔ اس لئے قسم کے بعد اس منکر کا قول قبول ہو گا۔

والقبض فی هٰذا الخ اور اگر مقر نے کہا کہ میں نے ان پر قبضہ کر لیا تو اس کا مطلب ہو گا کہ میں نے لے لیا ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ تم نے عطاء کئے ہیں تو اس کا مطلب ہو گا کہ تم نے دیا ہے۔ فان قال الخ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مقر کو دینا اور عطاء کرنا اس پر اس کے قبضہ کئے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہینگے کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے لینے میں پہلے جو رکاوٹ تھی وہ دور کر دی جائے۔ یا مال اس کے سامنے رکھدیا جائے پھر اگر یہ کہا جائے کہ دینا اور عطاء کرنے کے لئے تو قبضہ کا ہونا بھی ضروری ہے تو ہم جواب دینگے کہ جو چیز ضمناً اور اقتضاء ثابت ہوتی ہے۔ وہ اس کی ضرورت تک ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ذمہ ضمان کا سبب پیدا ہونے میں اثر نہیں کرے گی۔

وهٰذا بخلاف الخ یہ تفصیل جو بیان ہوئی ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ مقر نے تو لینے کا لفظ کہا اس طرح سے کہ میں نے تم سے ہزار درہم امانت کے طور پر لئے ہیں۔ اس پر دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں بلکہ تم نے مجھ سے قرض لئے ہیں۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے کا ہی قول قبول ہو گا۔ اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہ لینا دوسرے کی اجازت سے ہوا ہے۔ مگر اختلاف اس بات میں ہوا کہ یہ دوسرا شخص یعنی مقر لہ مقر پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی قرض کا جبکہ وہ مقر اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا قسم کھانے کے بعد منکر کا قول قبول ہو گا۔ اس تفصیل سے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گا۔ (ف یعنی مقر نے دونوں صورتوں میں لینے کا اقرار کیا لیکن دوسرے نے اس پر غصب کرنے کا دعویٰ کیا یعنی اپنی اجازت سے لینے کا انکار کیا لہٰذا مقر ضامن ہو گیا۔ پھر جب دوسرے نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا تو گویا اپنی اجازت سے لینے کا اقرار کیا اس بناء پر یہ مقر ضامن نہ ہوا۔ اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ ہلاک ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا امانت نہیں بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ یا مقر نے کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم امانت کے طور پر دئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں رکھے بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دونوں مسائل کے درمیان وجہ فرق۔ دلائل

فان قال هذه الالف كانت وديعة لي عند فلان فاخذتها منه فقال فلان هي لي فانه ياخذها لانه اقر باليد له وادعى استحقاقها عليه وهو ينكر فالقول للمنكر، ولو قال آجرت دابتي هذه فلانا فركبها وردها او قال آجرت

ثوبی هذا فلانا فلبسه ورده وقال فلان كذبتَ وهما لی فالقول قوله وهذا عند ابی حنيفة، وقال ابویوسف ومحمد القول قول الذی أخذ منه الدابة والثوب، وهو القياس، وعلى هذا الخلاف الاعارة والاسكان ولو قال خاط فلان ثوبی هذا بنصف درهم ثم قبضته وقال فلان الثوب ثوبی فهو علی هذا الخلاف فی الصحيح، وجه القياس ما بيناه فی الوديعة، وجه الاستحسان وهو الفرق ان اليد فی الاجارة والاعارة ضرورية تثبت ضرورةَ استيفاء المعقود عليه وهو المنافع فيكون عدما فيما وراء الضرورة فلا يكون اقرارا له باليد مطلقا بخلاف الوديعة لان اليد فيها مقصودة والايداع اثبات اليد قصدا فيكون الاقرار به اعترافا باليد للمودع، ووجه آخر ان فی الاجارة والاعارة والاسكان اقر بيد ثابتة من جهته فيكون القول قوله فی كيفيته ولا كذلك فی مسألة الوديعة لانه قال فيها كانت وديعة وقد تكون من غير صنعه حتى لو قال اودعتها كان على هذا الخلاف.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ اگر زید نے کہا کہ یہ ہزار درہم بکر کے پاس میرے امانت کے طور پر تھے جو میں نے اس سے لے لئے۔ اور بکر نے کہا کہ نہیں یہ تو میرے ہی درہم ہیں۔ اس لئے بکر ان کو زید سے لے لیگا۔ کیونکہ زید نے اپنے پاس ان کے ہونے کا اور قبضہ کا انکار کیا ہے۔ پھر ان پر اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے۔ اور یہ بکر ان باتوں کا منکر ہے اس لئے اگر بکر قسم کھالے تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔ ولوقال آجرت الخ (اور جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ) اگر زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا وہ اس پر سوار ہوا۔ پھر مجھے واپس دے گیا ہے۔ یا یہ کہا کہ میں نے اپنے اس لباس کو بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔ اور اس نے اسے پہن کر مجھے واپس کر دیا اور بکر نے کہا کہ تم جھوٹے ہو۔ یہ گھوڑا اور یہ کپڑا سب میرا اپنا ذاتی ہے تو اس اقرار کرنے والے (زید) کا قول ہی معتبر ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کا قول قبول ہوگا جس سے گھوڑا اور کپڑا لیا گیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی ہے۔ اور عاریت پر دینے اور مکان میں بسانے کی صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولوقال خاط فلان ثوبی الخ اور اگر زید نے کہا کہ بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے۔ پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا تو میرا ہے۔ پس قول صحیح کے مطابق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ قیاساً بکر کا قول قبول ہوگا۔ لیکن استحساناً زید کا قول قبول ہوگا)۔ قیاس کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت کے مسئلہ میں ابھی بیان کر دی ہے۔ کہ بکر کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنے حقدار ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور استحسان کی دلیل جس سے ودیعت اور ان صورتوں میں فرق واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ کرایہ اور عاریت لینے کی صورت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ایک ضرورت کے ماتحت ہوتا ہے وہ یہ کہ اس طرح کے قبضہ کے بعد اس چیز سے منافع حاصل کئے جا سکیں۔ تو اس ضرورت اور مجبوری کے مقام کے سوا باقی دوسرے امور کے حق میں اس کا قبضہ بے کار اور نہ ہونے کے حکم میں ہوگا۔ اس لئے مقر کا یہ اقرار بکر کے ہر طرح اور مکمل قبضہ کی طرح نہیں ہوگا۔ برخلاف ودیعت کے کیونکہ ودیعت میں بالقصد اور خاص کر قبضہ کیا جاتا ہے۔ اور ودیعت میں دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح اس سامان پر دوسرے کا قبضہ ثابت کیا جائے۔ پس ودیعت کا اقرار کرنا اس بات کا اقرار ہوتا ہے کہ جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے۔ اس طرح ودیعت اور دوسری صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

ووجه آخر الخ اور فرق کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کرایہ پر یا عاریۃً دینے اور مکان میں بسانے ان تمام صورتوں میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا ہے کہ بکر کو میری طرف سے عاریت یا کرایہ یا رہائش دینے کے طور پر قبضہ حاصل ہوا ہے لہٰذا اس قبضہ کی کیفیت کے بارے میں اسی کا قول قبول ہوگا۔ جب کہ یہ بات ودیعت کے مسئلہ میں نہیں ہے۔ کیونکہ ودیعت کی صورت میں مقر نے کہا تھا کہ یہ اس کے پاس ودیعت کے طور پر تھے۔ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ مقر کی جانب سے اسے قبضہ ملا تھا۔ کیونکہ کبھی اس کے اپنے فعل کے بغیر بھی ودیعت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ لقطہ وغیرہ میں پانے والے کے پاس وہ مال ودیعت کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر مقر نے یہ کہدیا ہو کہ میں نے اسے ودیعت کے طور پر دیا تھا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف

ہو گا۔ (ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ودیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کرنے کی اصل بنیاد یہ ہے کہ ودیعت میں اصل مقر کی طرف سے دوسرے کے لئے پورے قبضہ کا اقرار ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ مقر کے دینے سے نہ پایا گیا ہو۔ اور دوسری صورتوں میں ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں جتنی بھی ضرورت ہو اتنا ہی قبضہ کا اقرار ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ خود ہی قبضہ بھی دینے کا اقرار ہوتا ہے۔ پس یہی اصل فرق ہے۔

توضیح:۔ اگر زید نے کہا کہ بکر کے پاس ہزار درہم امانت رکھے ہوئے تھے جو میں نے وصول کر لئے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ درہم زید کے نہیں تھے بلکہ میرے اپنے تھے۔ زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔ وہ اس پر سوار ہوا۔ پھر اس نے میرے پاس واپس کر دیا۔ یا یہ کپڑا میں نے اسے کرایہ پر دیا تھا اس نے پہن کر واپس کر دیا۔ بکر نے کہا نہیں بلکہ گھوڑا بھی میرا تھا اور کپڑا بھی میرا اپنا تھا۔ یا زید نے کہا بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے۔ پھر میں نے اسے واپس لے لیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا میرا اپنا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وليس مدار الفرق على ذكر الاخذ في طرف الوديعة وعدمه في الطرف الآخر وهو الاجارة واختاها لانه ذكر الاخذ في وضع الطرف الآخر وهو الاجارة في كتاب الاقرار ايضا، وهذا بخلاف ما اذا قال اقتضيت من فلان الف درهم كانت لي عليه او اقرضته الفا ثم اخذتها منه وانكر المقر له حيث يكون القول قوله لان الديون تقضى بامثالها وذلك انما يكون بقبض مضمون فاذا اقر بالاقتضاء فقد اقر بسبب الضمان ثم ادعى تملكه عليه بما يدعيه عليه من الدين مقاصّة والآخر ينكره اما ههنا المقبوض عين ما ادعى فيه الاجارة وما اشبهها فافترقا. ولو اقر ان فلانا زرع هذه الارض او بنى هذه الدار او غرس هذا الكرم وذلك كله في يد المقر فادعاها فلان وقال المقر لا بل ذلك كله لي استعنت بك ففعلت او فعلتَه باجر فالقول للمقر لانه ما اقر له باليد وانما اقر بمجرد فعل منه وقد يكون ذلك في ملك في يد المقر، وصار كما اذا قال خاط لي الخياط قميصي هذا بنصف درهم ولم يقل قبضته منه لم يكن اقرار باليد ويكون القول للمقر لانه اقر بفعل منه وقد يخيط ثوبا في يد المقر كذا هذا.

ترجمہ:۔ مذکورہ مسائل (اجرت۔ عاریۃ۔ اور رہنے کے لئے دینے) میں فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ امانت کی صورت میں اس نے لے لینے کا اقرار کیا ہے۔ اور دوسری صورتوں یعنی کرایہ، رہائش اور عاریت پر دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا ہے۔ یعنی لینے کے لفظ سے یہ فرق نہیں ہے۔ کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے۔ (حالانکہ اس میں بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ سے ہی حکم میں فرق نہیں آتا ہے۔ بلکہ اس کا مدار قبضہ کرنے پر ہے۔ جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے)۔ پھر اجارہ اور عاریت وسکونت میں یہاں جو فرق بیان فرمایا ہے وہ قرضہ میں بیان نہیں فرمایا ہے مثلاً یوں کہا کہ میرے ہزار درہم جو فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لئے یا یہ کہا کہ میں نے اسے ہزار درہم قرض دئے تھے پھر لے لئے اور فلاں شخص نے اس سے انکار کیا تو منکر کا قول یہاں معتبر ہو گا۔ کیونکہ قرضہ بھی تو دوسرے معاملہ کی طرح ادا کئے جاتے ہیں۔ اور یہ صورت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کا قبضہ ایسا ہو کہ اس پر ضمان آتا ہو۔ یعنی اس مال پر اس کا پورا قبضہ ہو چکا ہو۔ اب جب کہ اس سے وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تو اپنے اوپر ضمان لازم آنے کے سبب کا اقرار کر لیا۔ پھر خود ہی

اس مال کے مالک ہونے کا اس وجہ سے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو قرضہ دیا تھا اس کا بدلہ وصول ہو گیا۔ حالانکہ دوسرا شخص اس دعویٰ سے منکر ہے۔ اس لئے اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور اجارہ وغیرہ کی صورت میں جس چیز پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے مثل نہیں ہے بلکہ بالکل وہی چیز ہے جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے۔ اس طرح قبضہ میں اور اس میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ولو اقرّ ان فلانا الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا زمین کے اس ٹکڑے میں عمارت کھڑی۔ یا اس باغ میں انگور کے چارے یا بیلیں لگائیں حالانکہ فی الحال یہ ساری چیزیں اس مقر ہی کے قبضہ میں ہیں۔ پھر فلاں شخص یعنی مقر لہ (جس کے بارے میں اقرار کیا۔ پھر اس کا دعویٰ کیا اور مقر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ سب میری ہیں کیونکہ میں نے تم سے ان میں صرف مدد حاصل کی تھی۔ اس لئے تم نے میرا کام پورا کر دیا۔ یا یہ کہا کہ میں نے تم کو اس سلسلہ میں اُجرت پر رکھا تھا اس لئے اس مقر کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ میں ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا ہے۔ حالانکہ کام کبھی تو مقر کی ملکیت میں رہتے ہوئے واقع ہوتا ہے جو اسی کے قبضہ میں بھی ہو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ فلاں درزی نے میری یہ قمیص نصف درہم کے عوض سی کر دی ہے۔ اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں لے لی ہے۔ تو اس کے کہنے سے اُس کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا ہے یعنی سلائی کا کام کبھی خود اس (مقر) کے گھر میں بیٹھ کر بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں پورے طور سے مقر کا قبضہ باقی رہ جاتا ہے۔ یہی صورت عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح:۔ اجرت پر دینے۔ عاریۃً دینے اور رہائش کے لئے دینے میں حکم کے اعتبار سے فرق کی وجہ، اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا عمارت تیار کی، جبکہ یہ زمین اسی مقر کے قبضہ ہی میں ہے۔ اس کے بعد اس مقر لہ نے اس چیز کا اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کیا، اور مقر نے کہا کہ یہ چیز میری اپنی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب اقرار المريض

واذا اقر الرجل فی مرض موته بديون وعليه ديون فی صحته وديون لزمته فی مرضه باسباب معلومة فدين الصحة والدين المعروفة الاسباب مقدم وقال الشافعی دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الاقرار الصادر عن عقل ودين ومحل الوجوب الذمة القابلة للحقوق فصار كانشاء التصرف مبايعة ومناكحة، ولنا ان الاقرار لا يعتبر دليلا اذا كان فيه ابطال حق الغير وفی اقرار المريض ذلك لان حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء، ولهذا منع من التبرع والمحاباة الا بقدر الثلث، بخلاف النكاح لانه من الحوائج الاصلية وهو بمهر المثل، وبخلاف المبايعة بمثل القيمة لان حق الغرماء تعلق بالمالية لا بالصورة وفی حالة الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرته على الاكتساب فيتحقق التثمير وهذه حالة العجز، وحالتا المرض حالة واحدة لانه حالة الحجر بخلاف حالتی الصحة والمرض، لان الاولى حالة اطلاق وهذه حالة عجز فافترقا، وانما تقدم المعروفة الاسباب لانه لا تهمة فی ثبوتها اذ المعاين لا مَردَّ له وذلك مثل بدل مال ملكه او استهلكه وعلم وجوبه بغير اقراره او تزوج امرأة بمهر مثلها وهذا الدين مثل دين الصحة لا يقدم احدهما على الآخر لما بينا، ولو اقر بعين فی يده لآخر لم يصح فی حق غرماء الصحة لتعلق حقهم به، ولا يجوز للمريض ان يقضی دين

بعض الغرماء دون البعض لان فی ایثار البعض ابطال حق الباقین وغرماء الصحة والمرض فی ذلك سواء الا اذا قضی ما استقرض فی مرضه او نقد ثمن ما اشتری فی مرضه وقد علم بالبینة.

باب۔ مریض کے اقرار کے بیان میں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں کئی قرضوں کا اقرار کیا۔ اس طرح کہ اس کے زبانی اقرار کے سوااان کے اسباب نہ بیان کئے اور نہ کسی طرح معلوم ہو سکے، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی کچھ قرضے ہیں اور اس پر اس کی بیماری کے زمانہ کے کچھ ایسے قرضے ہیں جن کے ظاہری اسباب بھی معلوم ہیں۔ تو اس کے وہ قرضے جو اس کی صحت کے زمانہ کے ہیں اور وہ قرضے جو اس کی بیماری کے زمانہ کے ہیں مگر اس کے اسباب ظاہری بھی معلوم ہیں تو ان کی ادائیگی ان قرضوں سے مقدم سمجھی جائے گی جن کا اس نے اپنی بیماری کے زمانہ میں صرف زبانی اقرار کیا ہو۔ (وقال الشافعیؒ الخ) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دو بیماری اور تندرستی کے سارے قرضے ایک ہی حکم کے ماتحت اور ایک ہی سمجھے جائیں گے۔ یعنی خواہ ان کے ظاہری سبب معلوم ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان سبھوں کا سبب برابر ہے۔ یعنی ایسا اقرار کرنا جس کے مقر کے اندر عقل اور دین دونوں ہو۔ اور قرضہ کے واجب ہونے کا جو محل ہے وہ اسی شخص کا ذمہ ہے جو حقوق کے وجوب ہونے کے لائق (یعنی وہ آزاد و عاقل اور بالغ) ہو تو اس کی حالت ایسی ہو گئی جیسے اس نے اپنی بیماری کی حالت میں بیع یا نکاح جیسا کوئی تصرف آپس کی رضامندی کے ساتھ کیا ہو۔ (اسی بناء پر اگر اپنی تندرستی میں یا اپنی بیماری کی حالت میں کسی نے نکاح کیا تو حکم کے اعتبار سے دونوں نکاح کا ایک ہی حکم ہوتا ہے تو جس طرح نکاح کا یہ عمل اور انشاء حکما برابر ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ماضی کے عمل کی اب خبر دی جارہی ہو تو دونوں برابر ہوں گے۔ (یعنی جس طرح اقرار کا انشاء برابر ہوتا ہے ایسے ہی اقرار کا اخبار بھی برابر ہے)۔

ولنا ان الاقرار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں ایسا اقرار کوئی معتبر دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے دوسرے کا حق باطل ہوتا ہو۔ جب کہ بیمار کے اقرار میں بھی یہی بات ہے یعنی اس سے دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ حالت صحت کے قرض خواہوں کا حق اس مریض کے مال سے اس طرح مل گیا ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اپنے سارے قرضوں کے پانے کے پورے مستحق ہوتے ہیں۔ اور ان ہی کے حقوق متعلق ہو جانے کی وجہ سے ایک بیمار کو بھرپور احسان اور لین دین کرنے سے ممانعت ہوتی ہے۔ البتہ صرف اپنے ایک تہائی مال میں اجازت ہوتی ہے اور اس سے زیادہ میں وصیت وغیرہ ایسے کام جو واجب نہیں ہوتے ہیں وہ نہیں کر سکتا ہے۔ اور محاباۃ یعنی گھاٹے اور خسارہ کے ساتھ کاروبار کرنے کی بھی اجازت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا کام کوئی اصلی ضرورت میں شمار نہیں ہوتا ہے بخلاف نکاح کے عمل کے کہ اسے مہر المثل کے عوض کرنا اصلی ضرورت میں سے ہے۔ اور بخلاف آپس کی بیع کے جب کہ مساوی قیمت پر ہو کہ وہ بھی جائز ہے۔ کیونکہ مال کا عوض برابر مل گیا ہے۔ اس لئے کہ قرض خواہوں کا حق تو صرف مالیت سے متعلق ہوتا ہے۔ اور کسی خاص مال سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ بات حالت صحت میں پورے طور پر صادق آتی ہے کہ اس حالت صحت میں قرضخواہوں کا حق اس کے مال سے ذرہ برابر متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ مختلف صورتوں سے نئی کمائی حاصل کر سکتا ہے اور اس کی محنت سے اس کے مال میں زیادتی بھی ممکن ہوتی ہے۔ مگر اب بیماری کی حالت عاجزی کی ہوتی ہے۔ کیونکہ موت کی بیماری میں وہ عاجز ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اب ان قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اور اس مرض کی ابتدائی حالت ہو یا انتہائی دونوں حالتیں تقریباً ایک ہی حالت ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں وہ معزور ہو چکا ہے۔ بخلاف حالت صحت اور حالت مرض کے کہ ان دونوں حالتوں میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ صحت کی حالت میں اسے مکمل اختیار اور پوری اجازت ہوتی ہے کہ جس طرح اور جس سے چاہے معاملہ کرے۔ مگر حالت مرض میں مجبور ہو چکا ہے۔ اسلئے ان دونوں حالتوں کا فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ پھر حالت

مرض کے ایسے قرضے جن کے اسباب معلوم ہیں مثلاً: اس حالت میں اس مریض نے کچھ خرید وفروخت کی ہو۔ یا کسی بیوی کا اس سے نکاح کا مہر ہو۔ تو ان کی ادائیگی مقدم کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان کے ثابت اور باقی کے ہونے میں کسی کی طرف سے کوئی تہمت نہیں لگ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ حقوق تو سب کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں اس لئے اس کے رد کرنے میں گنجائش نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے قرض کی مثال یہ ہے کہ کوئی قرضہ ایسے مال کی وجہ سے واجب ہوا ہو جو اس نے اپنے ملک میں لیا ہے یا اس نے کسی کا مال ضائع کر دیا ہے مگر اس کے واجب ہونے کی وجہ اس کے اقرار کرنے کے علاوہ کسی دوسری دلیل سے معلوم ہوئی ہو۔ یعنی صرف یہ وجہ نہ ہو کہ اس نے اقرار کیا ہو کہ میں نے فلاں شخص کا مال ضائع کر دیا ہے بلکہ لوگوں نے دیکھا ہو یا کچھ لوگوں نے گواہی دی ہو۔ یا اس نے کسی عورت سے صرف اتنے ہی مہر پر نکاح کیا ہو جتنا کہ ایسی عورتوں کا مہر ہو سکتا ہو تو ایسے قرضے کا بھی حکم وہی ہوگا جو حالت صحت کے قرضہ کا ہوگا یا ایسے قرضے ادائیگی کے اعتبار سے برابر ہوں گے یعنی ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ادائیگی میں ترجیح نہیں دی جائے گی۔

ولو اقر بعین فی یدہ الخ اور اگر بیمار نے کسی ایسی چیز کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہے یہ اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے۔ تو اس کی صحت کے زمانہ کے جو قرض خواہ ہوں گے ان کے حق میں یہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس مال سے پہلے ہی متعلق ہو چکا ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے مریض کے لئے یہ بات بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے قرضخواہوں میں سے کچھ کے قرضے ادا کرتا رہے اور باقی دوسروں کے قرضے ادا نہ کرے بلکہ باقی ہی رہنے دے۔ کیونکہ کچھ لوگوں کے قرضے ادا کرنے سے دوسروں کی حقوق تلفی ہوتی ہے۔ خواہ وہ صحت کے دنوں کے قرض خواہ ہوں یا مرض کی حالت کے ہوں۔ لیکن اگر اس نے اپنی بیماری کے دنوں میں کوئی ایسا قرض ادا کیا جو بیماری کے دنوں ہی میں لیا تھا۔ یا کسی ایسی خریدی ہوئی بیع کے دام ادا کئے جو بیماری ہی کے دنوں میں لی تھی۔ اور گواہوں سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہو تو یہ جائز ہوگا۔

توضیح:۔ باب، مریض کا اقرار، اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں اپنے ذمہ کئی قرضوں کا اقرار کیا، اس طرح کہ اس کے اقرار کے علاوہ ان قرضوں کے اسباب معلوم نہ ہوں، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی قرضے باقی ہوں، پھر اس کی بیماری کے زمانہ کے بھی ایسے قرضے ہوگئے ہوں، جن کے اسباب معلوم ہوں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

مریض اس جگہ مریض سے اصطلاحی مریض مراد ہے یعنی ایسا شخص جو تندرستی کے کاموں سے معزور ہو چکا ہو اور بالآخر اسی مرض میں اسے موت بھی آگئی ہو۔

قال واذا قضیت یعنی الدیون المتقدمة وفضل شیء یصرف الی ما اقر به فی حالة المرض، لان الاقرار فی ذاته صحیح وانما رد فی حق غرماء الصحة فاذا لم یبق حقهم ظهرت صحته، قال: فاذا لم یکن علیه دیون فی صحته جاز اقراره لانه لم یتضمن ابطال حق الغیر وکان المقر له اولی من الورثة لقول عمر اذا اقر المریض بدین جاز ذلك علیه فی جمیع ترکته ولان قضاء الدین من الحوائج الاصلیة وحق الورثة یتعلق بالترکة بشرط الفراغ ولهذا یقدّم حاجته فی التکفین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مریض کے ایسے قرضے ادا کر دئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے ضروری تھا پھر بھی اس کا کچھ مال بچ گیا تو اس سے ایسے قرضے ادا کئے جائیں جن کا اس نے اپنی اس بیماری کی حالت میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ بیماری کی حالت

میں جن قرضوں کا اقرار کیا تھا حقیقت میں وہ بھی جائز اور صحیح تھے البتہ تندرستی کے زمانہ کے قرض خواہوں کے حق کے مقدم ہونے کی وجہ سے دوسرے قرضے روک لئے گئے تھے۔ لیکن ان سبھوں کے قرضے ادا کر دئے گئے تو اب مرض کے زمانہ کے اقرار کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ (قال فاذالم یکن الخ) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی مریض پر اس کی صحت کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ ہو تو اس کی بیماری کے دنوں کے قرضہ کے بارے میں سارے قرضے تسلیم کئے جائیں گے اور جائز سمجھے جائیں گے۔ اگرچہ اس کا سارا مال اس کے قرضہ میں ختم ہو جائے کیونکہ یہ اقرار ایسے نہیں ہیں جس سے کسی کا حق باطل ہوتا ہو۔ اور ہونے والے وارثوں کے حق کے مقابلہ میں جس کا اس نے اقرار کیا ہے ان لوگوں کا حق زیادہ اولیٰ اور قوی ہوگا۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار اس کے تمام ترکہ سے متعلق ہوگا (لیکن یہ روایت نہیں ملی ہے۔ البتہ مبسوط میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس جیسی روایت مذکور ہے (ت)۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اپنے ذمہ کے قرضے ادا کرنا اپنی اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ جب کہ وارثوں کا حق ترکہ سے ہوتا ہے جو کہ اس کی زندگی کی آمدنی سے بچا ہوا مال ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ وہ ترکہ اس میت کے اصلی ضرورتوں سے زائد اور فارغ ہو۔ اسی بناء پر میت کے تکفین اور دفن کی ضرورت کو بھی ورثہ کے حق سے مقدم رکھا جاتا ہے (م)۔

توضیح :۔ مریض کے ایسے قرضوں جن کی ادائیگی پہلے ضروری ہو۔ کی ادائیگی کے بعد بھی مال بچ جائے، اگر مریض پر اس کی تندرستی کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ رہا، وارثوں کو ترکہ دینے سے پہلے تکفین اور تدفین کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ولو اقر المریض لوارثه لا یصح الا ان یصدقه فیه بقیة ورثته وقال الشافعی فی احد قولیه یصح لانه اظهار حق ثابت لترجح جانب الصدق وصار کالاقرار لاجنبی وبوارث آخر وبودیعة مستهلکة للوارث، ولنا قوله علیه السلام لا وصیة لوارث ولا اقرار له بالدین، ولانه تعلق حق الورثة بماله فی مرضه ولهذا یمنع من التبرع علی الوارث اصلا ففی تخصیص البعض به ابطال حق الباقین، ولان حالة المرض حالة الاستغناء والقرابة سبب التعلق الا ان هذا التعلق لم یظهر فی حق الاجنبی لحاجته الی المعاملة فی الصحة لانه لو انحجر عن الاقرار بالمرض یمتنع الناس عن المعاملة معه وقلما یقع المعاملة مع الوارث ولم یظهر فی حق الاقرار بوارث آخر لحاجته ایضا، ثم هذا التعلق حق بقیة الورثة فاذا صدقوه فقد ابطلوه فیصح اقراره، وان اقر لاجنبی جاز وان احاط بماله لما بینا، والقیاس ان لا یجوز الا فی الثلث لان الشرع قصر تصرفه علیه الا انا نقول لما صح اقراره فی الثلث کان له التصرف فی ثلث الباقی لانه الثلث بعد الدین ثم وثم حتی یاتی علی الکل

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر مریض نے اپنے کسی وارث کے کسی حق کا اپنے اوپر باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، البتہ اگر اس کے دوسرے ورثہ بھی اس پر راضی ہوں تو صحیح ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو اقوال میں سے ایک قول میں اسے صحیح فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ اقرار ایک واقعی حق کا اظہار ہے۔ اس اقرار میں ایک سچائی کی ترجیح ہوتی ہے۔ یعنی اپنی زندگی کی اس آخری حالت میں مریض بظاہر جھوٹ نہیں بولے گا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے بجائے اپنے وارث کے کسی اجنبی کے لئے قرضہ کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی شخص کے بارے میں اپنا وارث ہونے کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی وارث کی امانت کے ضائع کرنے کا اقرار کیا ہو۔ (ف) اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ورثہ کے اقرار کے بغیر کسی خاص وارث کے لئے حق کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ: اگر اس کے اقرار میں تہمت کا موقع ہو تو صحیح

نہیں ہے۔ ورنہ صحیح ہے۔ (ولناقوله عليه السلام الخ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے واسطے قرضہ کا اقرار ہے۔ (ف اس حدیث کو دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن مرسل اور ضعیف ہے۔ لیکن قیاس کی تائید اور مساعدت کے واسطے یہ روایت کافی ہے۔

ولانه تعلق حق الورثة الخ اور اس دلیل سے کہ اس کی بیماری کے زمانہ میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے اسے سختی کے ساتھ ممانعت ہے۔ اسی وجہ سے اسے ہبہ یا وصیت وغیرہ کر کے اپنے کسی بھی وارث کے ساتھ احسان کرنے سے پورے طور پر ممانعت کی جاتی ہے۔ اسی طرح کچھ لوگوں کی تخصیص کر کے اقرار کرنے میں باقی دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ ولان حالة المرض الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بیماری کا حال بے پروائی کا حال ہوتا ہے۔ یعنی مال و جائداد سے بے پروائی ہو جاتی ہے، جب کہ مال سے تعلق ہونے کا سبب قرابت اور رشتہ داری ہوتی ہے۔ مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہوا۔ کیونکہ اجنبی کے واسطے اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صحت کی حالت میں اُسے اجنبی کے ساتھ معاملہ کرنے کی مجبوری تھی اس وجہ سے اگر وہ اپنی بیماری کی وجہ سے اپنے معاملہ اور مال میں اقرار کرنے سے مجبور ہو جائے تو یہ اغیار اس کے ساتھ اس کی تندرستی کے زمانہ میں بھی کسی قسم کا معاملہ نہ کریں گے۔ اور معاملہ تو اغیار سے یہ اپنے ورثاء کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی ورثا کے ساتھ ایسی کاروباری حالت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ استغناء غیر کو وارث بنانے کے لئے اقرار کرنے میں بھی ظاہر نہ ہوئی کیونکہ اس کو اس کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے کہ اس کی نسل کے سارے وارث باقی رہیں۔ اب اگر دوسرے ورثا بھی اس تعلق کو باقی رکھنا چاہیں تو وارث کا اقرار کر لینے میں تصدیق صحیح ہوگی کیونکہ ان ورثاء نے خود ہی اپنا حق باطل کر دیا ہے۔ اس لئے اگر مریض نے کسی کے حق کا اقرار کر لیا ہے تو صحیح ہو جائے گا۔

وان اقرّ لاجنبی الخ: اور اگر اس نے کسی اجنبی کے لئے اقرار کیا تو اقرار جائز ہوگا۔ اگرچہ اس نے اپنے سارے مال کے لئے اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بھی اس کی اپنی ایک خاص ضرورت ہے۔ اس وقت قیاس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ قرض کا اقرار بھی ایک تہائی سے زیادہ کا جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس آخری وقت میں شریعت نے اس کے اپنے مال میں تصرف کے لئے صرف ایک تہائی مال کا حق رکھا ہے۔ لیکن یہ بات ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جب تہائی مال میں اس کا اقرار صحیح مان لیا گیا تو اب باقی مال کی تہائی میں بھی اس کا تصرف جائز ہو کیونکہ قرضہ کے بعد بھی تہائی مال ہے۔ پھر جو مال بچا اس میں بھی ایک تہائی میں۔ اور اس کے بعد پھر بچے ہوئے میں ایک تہائی۔ آخر آخر تک اسی طرح ہو کر سارے مال میں اس کا اقرار درست ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی اجنبی کے یا کسی وارث کے اپنے اوپر حق باقی کا اقرار کر لیا، تھوڑے مال کا یا کل مال کا اقرار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر لاجنبي ثم قال هو ابني ثبت نسبه منه وبطل اقراره له فان اقر لاجنبية ثم تزوجها لم يبطل اقراره لها، وجه الفرق ان دعوة النسب تستند الى وقت العلوق فتبين انه اقر لابنه فلا يصح ولا كذلك الزوجية لانها تقتصر على زمان التزوج فبقي اقراره لاجنبية. قال: ومن طلق زوجته في مرضه ثلاثا ثم اقر لها بدين ومات فلها الاقل من الدين ومن ميراثها منه، لانهما متهمان فيه لقيام العدة وباب الاقرار مسدود للورثة فلعله اقدم على هذا الطلاق ليصح اقراره لها زيادة على ميراثها ولا تهمة في اقل الامرين فيثبت.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے کسی کے لئے کچھ حق کے باقی رہنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ تو میرا بیٹا ہے، تو

اس اقرار سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور مال کا اقرار اس سے باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبیہ عورت کا اپنے ذمہ کچھ مال باقی رہنے کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے مال کا جو کچھ اقرار کیا تھا وہ باقی رہجائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ اگر چہ ابھی کیا گیا ہو مگر حقیقت میں اس کا اعتبار اسی وقت سے ہو جاتا ہے جبکہ اس بچہ کا نطفہ رحم میں قرار پایا تھا اور اس کا اثر اس وقت سے ظاہر ہوگا جب سے کہ اس نے اس بیٹے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس لئے اس کے حق میں مال کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ لیکن بیوی ہونے کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ رشتہ تو اسی وقت سے ہوگا۔ جس وقت سے نکاح کیا ہے۔ پس اس سے پہلے اس عورت کے لئے جو کچھ بھی مال کا اقرار کیا وہ حقیقت میں ایک اجنبیہ کی حیثیت سے کیا ہے۔

قال و من طلق زوجته الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر اس کے لئے اپنے اوپر کسی قرضہ کا اقرار کیا۔ اور اس کی عدت کے زمانہ ہی میں مر گیا تو اس کے لئے قرضہ کی مقدار مثلاً تین ہزار اور حصہ میراث مثلاً دو ہزار میں سے جو کم ہوگا وہی ملے گا۔ کیونکہ اس وقت کے اقرار کرنے میں میاں اور اس کی بیوی دونوں کے درمیان تہمت کا موقع ہے اس لئے کہ ابھی تک عورت اپنی عدت کی حالت میں ہے اور اس وقت شوہر اپنے وارثوں کے حق میں کوئی اقرار نہیں کر سکتا ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کی غرض ہی یہ ہو کہ اسے اجنبیہ بنا کر اس کے لئے کچھ نقدی مال بڑھا کر میراث سے زائد دے سکے یعنی (اس کے حق میں اقرار صحیح ہو سکے) اور جب دونوں میں سے کم ملا تو کوئی تہمت نہیں لگ سکے گی۔ اس لئے قرض اور میراث دونوں میں سے جو کم ہوگا اسے وہی ملے گا۔ (ف) اور اگر عورت کی عدت گذر جانے اور بالکل اجنبیہ بن جانے کے بعد اقرار کیا ہو تو اسے اقرار کے مطابق پورا ملے گا۔

توضیح:۔ اگر مریض نے کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر کہا وہ میرا بیٹا ہے۔ اور کسی اجنبیہ کا اپنے ذمہ کچھ قرضہ رہنے کا اقرار کیا بعد میں کہا کہ وہ تو میری بیوی ہے۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر عدت کے اندر یا بعد عدت اس کا اپنے ذمہ قرضہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل و من اقر بغلام يولد مثله لمثله وليس له نسب معروف انه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه منه وان كان مريضا، لان النسب مما يلزمه خاصة فيصح اقراره به وشرط ان يولد مثله لمثله كيلا يكون مكذبا في الظاهر، وشرط ان لا يكون له نسب معروف ولانه يمنع ثبوته من غيره، وانما شرط تصديقه لانه في يد نفسه اذ المسألة وضعها في غلام يعبر عن نفسه بخلاف الصغير على مامر من قبل، ولا يمتنع بالمرض لان النسب من الحوائج الاصلية ويشارك الورثة في الميراث لانه لما ثبت نسبه منه صار كالوارث المعروف فيشارك ورثته.

فصل اقرار نسب کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی شخص نے ایک ایسے لڑکے کے بارے میں کہ ایسے شخص کو اس عمر کا لڑکا ہو سکتا ہو اور اس بچہ کا کوئی نسب بھی کسی کو کچھ معلوم نہ ہو یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے، اور اس بچہ نے بھی اسے اپنا باپ ہونے کا اقرار کیا تو اس بچہ کا نسب اس شخص سے مان لیا جائے گا۔ اگر چہ اس نے اپنے مرض الموت میں ایسا اقرار کیا ہو۔ کیونکہ نسب ایسا تعلق ہوتا ہے جو صرف اقرار کرنے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اس نسب کے ساتھ اس مقر کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔ اس میں ایک شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس شخص کو ایسا لڑکا ہو سکتا ہو تا کہ ظاہر میں دوسرے اسے نہ جھٹلائیں۔ پھر اس میں دوسری شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس کا نسب پہلے سے لوگوں میں مشہور و معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ جس شخص کا نسب پہلے سے ایک بار معلوم ہو اس کا نسب دوسرے سے کس

طرح ہو سکتا ہے اس لئے ماننے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور بچہ کی طرف سے تصدیق کرنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ لڑکا فی الحال خود اپنا ذمہ دار اور اپنے ذاتی قبضہ میں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ ایسے لڑکے کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو اپنے متعلق بیان دے سکتا ہے۔ بخلاف اتنے چھوٹے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بھی نہ بتا سکتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی کتاب الدعویٰ میں گذر گیا ہے۔ اور بیماری کی حالت نسب کے لئے اس اقرار سے مانع نہ ہوگی کیونکہ نسب کا ہونا انسان کی اصل ضرورتوں میں سے ایک ہے۔ ویشارك الورثة الخ اور وہ بچہ بھی میراث کے معاملہ میں دوسرے وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا۔ کیونکہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی دوسرے مشہور وارثوں کے برابر ہو گیا۔ لہٰذا وہ اس مورث میت کے دوسرے وارثوں میں سے ایک ہو جائے گا۔

توضیح:۔ فصل، اقرار نسب، ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں کسی لڑکے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے، تسلیم نسب کی شرطیں، حکم، دلیل

قال ويجوز اقرار الرجل بالوالدين والولد والزوجة والمولى لانه اقر بما يلزمه وليس فيه تحميل النسب على الغير، ويقبل اقرار المرأة بالوالدين والزوج والمولى لما بينا ولا يقبل بالولد لان فيه تحميل النسب على الغير وهو الزوج، لان النسب منه الا ان يصدقها الزوج لان الحق له او تشهد بولادته قابلةٌ لان قول القابلة في هذا مقبول وقد مر في الطلاق، وقد ذكرنا في اقرار المرأة تفصيلا في كتاب الدعوى، ولابد من تصديق هؤلاء، ويصح التصديق في النسب بعد موت المقر لان النسب يبقى بعد الموت وكذا يصح تصديق الزوج لان حكم النكاح باق، وكذا يصح تصديق الزوج بعد موتها لان الارث من احكامه، وعند ابى حنيفة لا يصح لان النكاح انقطع بالموت، ولهذا لا يحل له غسلها عندنا ولا يصح التصديق على اعتبار الارث لانه معدوم حالة الاقرار وانما يثبت بعد الموت والتصديق يستند الى اول الاقرار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ، کسی مرد نے اگر اپنی حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کسی کے بارے میں یہ کہا کہ وہ میرا باپ ہے یا میری ماں ہے یا وہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے یا میری بیوی ہے یا وہ میرے لئے کوئی عتاقہ ہے تو اقرار جائز ہوگا" کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جس کا اثر خود اسی کی ذات پر لازم ہوتا ہے، اور اس میں سے کسی میں بھی دوسرے پر نسب کا اثر ڈالنا لازم نہیں آتا ہے۔ ویقبل اقرار المرآة الخ:۔ اسی طرح ایک عورت کا کسی کے بارے میں ماں یا باپ یا شوہر یا مولیٰ ہونے کا اقرار کرنا بھی جائز ہوگا (یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے بارے میں باپ ہونے یا عورت کے بارے میں ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی مرد کے بارے میں اپنا شوہر ہونے کا یا اپنا مولیٰ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہوگا) کیونکہ ایسے اقرار کا اثر صرف اسی عورت پر لازم ہوتا ہے یعنی کسی دوسرے پر نسب کا اقرر کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ اور عورت کا اقرار کسی بچہ کے بارے میں اپنے بیٹے ہونے کا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ بیٹے ہونے میں دوسرے مرد پر اس کا نسب منسوب کرنا لازم آتا ہے (یعنی اپنے شوہر کی طرف اسے منسوب کرنا ہوتا ہے کیونکہ نسب تو شوہر سے ہی ہوتا ہے) البتہ اگر اس کے اقرار کے ساتھ اس کا شوہر بھی اس کی تائید کر دے تب جائز ہو جائے گا، کیونکہ یہ حق تو اسی کا ہے۔ (بس جب اس نے عورت کے اقرار کی تائید کر دی تو گویا اس نے خود یہی دعویٰ کیا ہے اسی طرح اگر عورت کے دعویٰ کے بعد کوئی دایہ) جو بچہ کے پیدائش میں اپنی موجودگی اور اس کی علم کی گواہی دیتی ہو تب بھی اس عورت کا دعویٰ جائز ہوگا)۔ اگر چہ اس کا شوہر اس کا انکار کرتا ہو۔ کیونکہ اس معاملہ میں ایک ہی دایہ جنائی کی گواہی مقبول ہے۔ یہ مسئلہ باب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ اور عورت کے اقرار کے بارے میں ہم نے کچھ تفصیل کتاب الدعویٰ باب النسب میں بیان کر دی ہے۔

ولابدمن تصدیق ہؤلاء۔الخ:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرد یا عورت اپنے لئے جس کے نسب کا

دعویٰ کرے (یعنی والدین، شوہر، بیوی، مولیٰ، اولاد جن کے بارے میں ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا ہو) یہ بات ضروری ہے کہ خود یہ لوگ بھی اس مقر کے قول کی تصدیق کریں۔ ویصح التصدیق الخ: نسب کے اقرار میں مقر کے مرجانے کے بعد بھی تصدیق صحیح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نسب تو مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اسی طرح مقر شوہر کے مرنے کے بعد بھی اس کی بیوی کا تصدیق کرنا جائز ہے کیونکہ نکاح کا حکم باقی ہے۔ اسی بناء پر وہ عدت گذارتی ہے اور شوہر کے بیٹے پر وہ حرام ہوتی ہے وغیرہ اور اسی طرح بیوی کے مرنے کے بھی اس کے شوہر کا تصدیق کرنا صحیح ہے۔ جبکہ اس عورت نے اس کے شوہر ہونے کا اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ میراث کا پانا نکاح کے احکام میں سے ہے۔

وعندابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مرنے کے بعد شوہر کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ موت سے اس کے نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اور ہمارے نزدیک اسی وجہ سے شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی بیوی (مردہ) کو نہلائے اور میراث کے اعتبار سے شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی زندگی میں جس وقت اقرار کیا تھا اس وقت میراث پانے کی کوئی بات نہ تھی۔ اور اس میراث کی بات تو اس عورت کے مرنے کے بعد ہی ہوئی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اقرار کی ابتداء سے ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جب بیوی ہونے کی تصدیق کی تو اس کی تصدیق کا تعلق اسی وقت سے سمجھا جائے گا جب اس نے اقرار کیا ہے۔ اس لئے کہ تصدیق کے وقت سے اقرار کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس وقت تو وہ عورت (مردہ) بیوی بننے کا محل باقی نہیں رہی ہے۔ پس جب تصدیق کا تعلق ابتدائی اقرار سے ہوا تو میراث کے اعتبار سے وہ تصدیق صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت میراث موجود نہیں تھی۔ لیکن اس بیان پر عورت کی طرف سے تصدیق کے بارے میں یہ معارضہ کیا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ مرد نے کسی عورت کے بارے میں اپنی بیوی ہونے کا اقرار کیا۔ پھر وہ مر گیا اس کے بعد اسی عورت نے اس کی بیوی ہونے کی تصدیق کی (یعنی یہ کہا کہ مرد نے صحیح دعویٰ کیا تھا میں اسی کی بیوی تھی) تو تصدیق بالاتفاق جائز مانی جاتی ہے۔

اس بنیاد پر کہ عورت اس وقت عدت کی حالت میں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ عدت کے اعتبار سے تصدیق صحیح نہیں ہے کیونکہ جس وقت مرد نے اقرار کیا تھا اس وقت وہ عدت میں نہیں تھی کیونکہ عدت تو شوہر کے مرجانے کے بعد ہی لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اسی وقت سے ہوتا ہے جب اقرار ابتداءً کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ عدت اور میراث میں اس طرح فرق ہوتا ہے۔ کہ کسی کے نکاح میں رہتے ہوئے شوہر کے مرجانے سے عورت پر عدت ایک لازمی حکم ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ بات جائز ہے کہ عدت کے اعتبار سے نکاح کے باقی رہنے کا اعتبار کر لیا جائے (یعنی گواہوں نے جس نکاح کے ہونے کی گواہی دی تھی وہ عدت کے اعتبار سے معتبر ہوا) تو ایسا نکاح جس کا صرف اقرار کیا ہے وہ بھی عدت کے اعتبار سے معتبر ہو۔ لیکن میراث کا حکم اس عدت سے مختلف ہے کیونکہ نکاح ہونے کے بعد میراث کا حقدار ہونا بھی لازمی بات نہیں ہے۔ کیونکہ بعض نکاح میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ لہٰذا میراث کے اعتبار سے نکاح کی تصدیق معتبر نہ ہوگی (ع) مگر یہ بات معلوم ہونی ضروری ہے کہ اگر عورت مسلمان ہی ہو اور اسی کے بارے میں مسئلہ فرض کیا گیا ہو تو دونوں باتوں میں فرق کرنا بے فائدہ ہوگا۔ فتأمل فیہ (اچھی طرح غور کر لیں۔ م۔)

توضیح:۔ کیا کسی مرد یا عورت کا یہ اقرار کہ فلاں میرا باپ، ماں، بھائی، بیٹا، بیوی، شوہر وغیرہ ہے صحیح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر بنسب من غير الوالدين والولد نحو الاخ والعم لا يقبل اقراره فى النسب لان فيه حمل النسب على الغير فان كان له وارث معروف قريب او بعيد فهو اولى بالميراث من المقر له لانه لما لم يثبت نسبه منه لا يزاحم الوارث المعروف وان لم يكن له وارث استحق المقر له ميراثه لان له ولاية التصرف فى مال

نفسه عند عدم الوارث، الا ترى ان له ان يوصى جميعه عند عدم الوارث فيستحق جميع المال وان لم يثبت نسبه منه لما فيه من حمل النسب على الغير، وليست هذه وصية حقيقة حتى ان من اقر باخ ثم اوصى لآخر بجميع ماله كان للموصى له ثلث جميع المال، ولو كان الاول وصية لاشتركا نصفين لكنه بمنزلته حتى لو اقر في مرضه باخ وصدقه المقر له ثم انكر المقر قرابته ثم اوصى بماله كله لانسان كان المال للموصى له، ولو لم يوص لاحد كان لبيت المال، لان رجوعه صحيح لان النسب لم يثبت فبطل الاقرار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا مثلاً: چچا یا بھائی ہونے کا اقرار کیا تو ایسے نسب میں اس کا اقرار مقبول نہ ہوگا۔(ف) کیونکہ بھائی تو وہی ہوتا ہے جو باپ کا بیٹا ہوتا ہے۔ اسی طرح چچا وہی ہوتا ہے جو دادا کا بیٹا ہوتا ہے پس ان دونوں کے اقرار کے بغیر نہ بھائی ہو سکتا ہے اور نہ چچا۔ کیونکہ اس کے بغیر غیر پر نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے۔(ف) لہٰذا ایسا نسب ثابت نہ ہوگا اگرچہ یہ اقرار خود اقرار کرنے والے پر حجت ہوتا ہے۔ **فان كان له وارث الخ**: اب اگر اس اقرار کرنے والے کا ایسا وارث ہو جس کا نسب لوگوں میں معلوم ہو خواہ بالکل قریب کا ہو جیسے: عصبہ اور اصحاب فرائض) یا دور کا ہو۔ جیسے: ذوی الارحام تو یہ پرانے اور مشہور رشتہ دار کا اس شخص سے وراثت میں مقدم سمجھا جائے گا جس کا اس نے آخر میں اقرار کیا ہے۔(ف) یعنی: وہ ورثہ جو معلوم اور معروف ہوں گے ان کو وراثت ملے گی اور جس کے نسب کا ابھی اس نے اقرار کیا ہے اسے وراثت نہیں ملے گی۔ اور وہ شخص کسی قسم کا ان سے معارضہ نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ جب اس مقرلہ کا نسب اس مورث (مردہ) سے ثابت نہ ہو سکا تو وہ ان معلوم اور جانے پہچانے وارثوں کا مقابل نہ ہوگا۔

وان لم يكن له الخ:۔ اور اگر اس اقرار کرنے والے مورث کا کوئی معلوم وارث نہ ہو تب وہ مقرلہ اس کی میراث کا وارث ہو جائے گا۔ اس طرح اس مقرلہ کا حق بیت المال کے حق سے زیادہ ہوگا۔ **لان له الخ**: کیونکہ وہ مورث جو مقر ہے اسے اپنے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں اپنے ذاتی مال میں تصرف اور تقسیم کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔(ف) اس طرح اس مورث نے اگر کسی کے بارے میں اپنے نسب کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے مال کا اسے اس حال میں مالک بنا دیا کہ دوسرا کوئی بھی اس کا مزاحم اور معترض نہیں ہے اس لئے اس کا اقرار نسب جائز ہو گیا)۔ **الا ترى ان له الخ**: کیا تم یہ نہیں جانتے ہو کہ وارث نہ ہونے کی صورت میں مقر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پورے مال کے بارے میں مناسب وصیت کر دے جس کے بعد وہ مقرلہ (جس کے بارے میں وصیت کی ہے) اس کے پورے مال کا حقدار ہو جائے گا۔ اگرچہ اس مقر سے اس مقرلہ کا نسب اس وجہ سے ثابت نہ ہو سکا ہو کہ اس اقرار سے دوسرے شخص پر نسب کا التزام کرنا ہوتا ہو۔(ف۔ پس گویا یہ مقرلہ کے لئے اس مقر نے وصیت کی اور وہ مستحق مال ہوگا۔

وليست هذه الوصية الخ اور یہ حقیقت میں وصیت نہ ہوئی اس بناء پر اگر اس مقر نے کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا پھر کسی دوسرے کے حق میں پورے مال کی وصیت کر دی تو اسی موصی لہ کو پورا مال نہیں ملے گا بلکہ صرف ایک تہائی مال ملے گا اور باقی مال اس کے بھائی کو مل جائے گا۔ اور اگر اس شخص کے لئے بھی وصیت کی ہو اور اس نسب کا اقرار نہ کیا ہو تو دو موصی لہ ہو جانے کی وجہ سے دونوں نصف نصف کے حقدار ہوں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے شخص کے لئے حقیقی وصیت نہیں تھی البتہ وصیت کے حکم میں ہوئی۔ اسی بناء پر اگر مقر نے اپنے مرض الموت میں کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا، اور اس دوسرے شخص (مقرلہ) نے بھی اس کی تصدیق کر دی۔ مگر بعد میں اس مقر نے اس کے بھائی ہونے کا انکار کر دیا، اور اگر انکار کے بعد کسی کے لئے وصیت نہیں کی اور مر گیا تو وہ سارا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا، کیونکہ ایسے نسب کے اقرار کے بعد بھی اس سے رجوع کر لینا جائز ہے، جیسے: وصیت کے بعد اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اس کا نسب ثابت نہیں ہوا تو اس کا اقرار بھی باطل ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا۔ اگر کسی سے نسب کا اقرار کیا حالانکہ اس کے پرانے رشتہ قریب کے دور کے کچھ موجود ہوں، یا کوئی بھی نہ ہو، اگر کسی کے بارے میں بھائی ہونے کا اقرار کیا، پھر کسی دوسرے کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کر دی۔ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور اس نے بھی اس اقرار کو تسلیم کر لیا، مگر مقر نے اس سے انکار کر کے دوسرے کے لئے پورے مال کی وصیت کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن مات ابوه فاقر باخ لم يثبت نسب اخيه لما بينا ويشاركه في الميراث، لان اقراره تضمن شيئين حمل النسب على الغير ولا ولاية له عليه والاشتراك في المال وله فيه ولاية فيثبت كالمشتري اذا اقر على البائع بالعتق لم يقبل اقراره عليه حتى لا يرجع عليه بالثمن ولكنه يقبل في حق العتق. قال: ومن مات وترك ابنين وله على آخر مائة درهم فاقر احدهما ان اباه قبض منها خمسين لا شيء للمقر وللآخر خمسون، لان هذا اقرار بالدين على الميت لان الاستيفاء انما يكون بقبض مضمون فاذا كذّبه اخوه استغرق الدين نصيبه كما هو المذهب عندنا غاية الامر انهما تصادقا على كون المقبوض مشتركا بينهما لكن المقر لو رجع على القابض بشيء لرجع القابض على الغريم ورجع الغريم على المقر فيودي الى الدور

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "اگر کسی ایسے شخص نے کہ جس کا باپ مر گیا ہو کسی شخص کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا یعنی یہ کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس سے اس کے بھائی ہونے کا نسب تو ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے اپنے مردہ باپ کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے۔ مگر جس کے بھائی ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس مقر کے ساتھ اس کے باپ کی میراث میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے ایک اقرار کرنے میں دو باتوں کا اقرار لازم آتا ہے، ایک تو یہ کہ دوسرے شخص (یعنی اپنے باپ سے نسب ملانا ہے۔ حالانکہ اس مقر کو اس بات کا اختیار نہیں ہے) دوسرے باپ کے ترکہ میں بھائی کی حیثیت سے اسے شریک کرنا ہے اور اس بات کا اسے اختیار بھی ہے تو اس طرح اسے مالی شریک بنانا ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ کسی شخص نے ایک غلام کے خریدتے وقت کہا ہے کہ اس بائع نے تو اس غلام کو پہلے ہی آزاد کر دیا تھا۔ تو اس خریدار کے اقرار کا اثر بائع پر مقبول نہ ہوگا۔ (یعنی بائع کے حق میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا) البتہ یہ مشتری اپنا ثمن اس سے واپس نہیں لے سکے گا کیونکہ اس غلام کی آزادی کے حق میں اس کا اقرار مقبول ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر وہ غلام اس خریدار کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار اس کی میراث کے مال کی شرکت کے بارے میں قبول ہوگا۔ اور اگر اس مقر کے ساتھ دوسرے ورثہ بھی ہوں جو اس کے اقرار کو تسلیم نہ کرتے ہوں تو یہ مقر ان لوگوں کے ساتھ رہتے ہوئے جتنا بھی حصہ میراث پائے گا اس میں سے اس کا یہ اقراری بھائی اس کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا۔

قال ومن مات و ترك الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دو بیٹے چھوڑے۔ اور ایک سو درہم کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور ان بیٹوں میں سے ایک نے یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس قرض میں سے پچاس درہم وصول کر لئے ہیں، اس لئے اس اقرار کرنے والے بیٹے کا اس ترکہ (سو درہم قرض) میں سے کچھ بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے لئے باقی پچاس درہم ہو جائیں گے۔ کیونکہ قرضہ کے وصول ہونے کی یہی صورت ہوتی ہے کہ ایسے مال پر قبضہ کرے جس کا ضمان ہو۔ یعنی جو قرض باقی ہو اسی جیسا مال لے لیا جائے۔ گویا اسی طرح بدلا ہو جاتا ہے۔ پھر جب اس کے بھائی نے اس کی وصولی کا انکار

کر کے اس بھائی کو جھوٹا بنادیا تو اس نے جتنے قرضہ (یعنی نصف) کا اقرار کیا ہے وہ سب اسی کے ذمہ آگیا۔ جیسا کہ ہمارا طے شدہ مذہب اور مسلک ہے۔ اب زیادہ سے زیادہ بات یہ رہی کہ جو کچھ وصول ہو گا وہ ان دونوں کا برابر حصہ ہو گا۔ اور اگر اقرار کرنے والا اس قابض سے کچھ واپس لے تو یہ قابض اپنے قرض دار سے واپس لے گا۔ پھر قرض دار اپنے اقرار کرنے والے سے واپس لے گا۔ انجام کار دور لازم آجائے گا۔

(ف۔ حالانکہ ایسا دور کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوا۔ کیونکہ اس مقر نے قابض سے جو کچھ لیا تھا وہی واپس کر دیا۔ لہٰذا کوئی بھی فائدہ نہ ہوا۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قرض میں اصل بات تو یہی ہونی چاہیئے کہ قرض دار جو کچھ بھی مال کسی سے قرض لے بعینہ وہی واپس کرے، مگر ایسا کرنے سے ظاہر ہے اس قرضدار کو قرض سے کوئی بھی فائدہ نہ ہو گا، اس کا فائدہ تو اسی صورت سے ہو سکتا ہے کہ جو کچھ بھی قرض کا مال لے اسے اپنی خاص ضرورت میں صرف کر دے پھر اسی جیسا مال اسے واپس کر دے۔ اس سے یہ بات طے پائی کہ قرض کی ادائیگی بعینہ لئے ہوئے مال کو لوٹا کر نہ ہو گی بلکہ اسی جیسا مال دے کر ہو گی، اس طرح ادا ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ قرض دینے والے نے مثلاً پچاس درہم قرض دئے، پھر اس قرض دار نے انہی جیسے پچاس درہم اس قرض خواہ کو دیئے، اس طرح ان میں سے ہر ایک دوسرے کا قرض دار اور دوسرے نے قرض خواہ ہو گیا۔ اور چونکہ دونوں ہی طرف مال برابر لین دین ہو گیا ہے تو پورا بدلا ادا ہو گیا۔ اب جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں جب میت کے ایک بیٹے نے کہا کہ ہمارے باپ نے پچاس درہم قرض دار سے وصول کر لئے تھے تو یہ کہہ کر گویا اس نے اقرار کیا کہ قرضدار نے بھی ہمارے باپ کو پچاس درہم اس قرض کے جیسے واپس کر دیئے ہیں تا کہ یہ بھی مقروض ہو جائے اور دونوں ہی ایک دوسرے کے برابر برابر مقروض رہیں، لیکن اس کے دوسرے بیٹے نے اپنے بھائی کے اقرار کو ماننے سے انکار کر دیا تو وہ پورے پچاس درہم اسی اقرار کرنے والے بیٹے کے حصہ میں باقی رہ گئے۔

کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ اور قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ وارثوں میں سے جو کوئی بھی اپنے مورث کے ذمہ کچھ باقی رہ جانے کا اقرار کرے گا اور دوسرے رشتہ دار اس کے منکر ہو گئے ہوں تو وہ اقراری قرضہ صرف اس اقرار کرنے والے کے ذمہ رہ جائے گا، لیکن اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جس بیٹے نے پچاس درہم وصول کر لینے کا اقرار کیا ہے وہ تو اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ اس کے ذمہ جو پچاس درہم باقی رہ گئے ہیں ان میں ہم دونوں بھائی شریک ہیں، اور جس بیٹے نے وصول کرنے سے انکار کیا ہے وہ اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ پورے سو درہموں میں دونوں بھائی شریک ہیں، اس طرح دونوں شرکت ہونے میں متفق ہو رہے ہیں، اور یہ لازم آیا کہ جس نے پچاس درہم وصول کرنے کا اقرار کیا ہے وہ وصول کرنے والے سے اپنی شرکت کا حصہ واپس لے سکتا ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ قبضہ میں لئے ہوئے حصہ کے لینے میں اگرچہ دونوں بھائی اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن اگر باقی پچاس بھی وصول ہو جائیں تو اقرار کرنے والا بھائی اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔

کیونکہ اقرار کرنے والے کو پورے پچاس درہم کے وصول کرنے کا اقرار ہے، اور باقی پچاس درہم دوسرے نے وصول کئے ہیں۔ اب اگر اُن پچاس درہموں میں سے پچیس وصول کر لے تو جو منکر ہے وہ قرض دار سے پھر پچیس وصول کرے گا، تا کہ اس کا حصہ پورا ہو جائے، ایسا ہونے سے قرض دار کو پچھتر درہم دینے ہوں گے، حالانکہ مقر کے اقرار سے اس پر صرف پچاس درہم ہی اب باقی رہ گئے ہیں۔ لہٰذا وہ اس مقر سے پچیس درہم واپس لے گا۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ مقر نے جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب قرض دار کو واپس دینا پڑے گا، اور اس طرح کے لین دین سے اسے کوئی فائدہ نہ ہو گا، کیونکہ وہ اپنے دوسرے بھائی سے جتنا بھی لے گا، آخر کار اتنا ہی اس کو قرض دار کو دینا ہو گا۔ ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ مقر کچھ بھی واپس نہیں لے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم (م)۔

توضیح:۔اگر ایسے شخص نے جس کا باپ مر گیا ہے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دوسرے پر سو درہم قرض چھوڑے،اور دو بیٹے۔لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ میرے باپ نے پچاس روپے ان سے وصول کر لئے تھے،اور دوسرے بھائی نے اس کا انکار کیا،مسائل کی تفصیل،حکم،دلائل

کتاب الصلح

قال الصلح على ثلاثة اضرب صلح مع اقرار وصلح مع سكوت وهو ان لا يقر المدعى عليه ولا ينكر وصلح مع انكار، وكل ذلك جائز لاطلاق قوله تعالى ﴿والصلح خير﴾ ولقوله عليه السلام كل صلح جائز فيما بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا، وقال الشافعي لا يجوز مع انكار او سكوت لما روينا، وهذا بهذه الصفة لان البدل كان حلالا على الدافع حراما على الآخر فينقلب الامر، ولان المدعى عليه يدفع المال لقطع الخصومة عن نفسه وهذا رشوة، ولنا ما تلونا واول ما روينا وتاويل آخره احل حراما لعينه كالخمر او حرّم حلالا لعينه كالصلح على ان لايطأ الضرة، ولان هذا صلح بعد دعوى صحيحة فيقضي بجوازه لان المدعى ياخذه عوضا عن حقه في زعمه وهذا مشروع والمدعى عليه يدفعه لدفع الخصومة عن نفسه وهذا مشروع ايضا اذ المال وقاية الانفس ودفع الرشوة لدفع الظلم امر جائز.

ترجمہ:۔ صلح کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "صلح کی تین قسمیں ہیں۔پہلا یہ کہ وہ صلح جو اقرار کے ساتھ ہو۔دوسرا وہ صلح جو سکوت کے ساتھ ہو(یعنی اس کے لئے مدعی علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے) تیسرا وہ صلح جو انکار کے ساتھ ہو(یعنی مدعی علیہ دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے بھی صلح کر لے)ان میں سے ہر ایک صلح جائز ہے۔(ف تفصیل، صلح مع اقرار کی صورت یہ ہوگی کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس کو کچھ مال دے کر راضی کر لے یا صلح کر لے(یعنی اب وہ مزید کا دعویٰ کرنا چھوڑ دے)اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خریداری کے وقت طے شدہ مال سے بھی کم لینے پر راضی ہو جائے،اور صلح مع انکار یہ ہے کہ مدعی علیہ دعویٰ سے انکار کرتے ہوئے بھی صلح کرنے پر آمادہ ہو جائے۔اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی موقع پر دعویٰ کے انکار کی صورت میں قسم کھانے کے لئے کہا جائے اور وہ شخص قسم کھا کر دعویٰ سے بچ جانے کی بجائے مال ہی دینے پر راضی ہو جائے۔کیونکہ سچی بات پر قسم کھالینی اگرچہ جائز ہے لیکن اکثر تقویٰ والے قسم کھانے کو خلاف ادب سمجھ کر اس سے بچتے ہیں۔اور صلح مع سکوت کی تفسیر خود مصنفؒ نے ہی بیان کر دی ہے،اور صلح کی یہ تینوں صورتیں ہی جائز ہیں۔

لاطلاق قوله تعالى الاية: .اس دلیل سے کہ یہ فرمان باری تعالیٰ "وَالصُّلحُ خیر" مطلق ہے۔(ف۔یعنی صلح کر لینا ہی بہتر کام ہے،کہ اس فرمان میں صلح کر لینے کو مطلق فرمایا ہے کہ اس میں تینوں قسمیں ہی شامل ہیں)۔اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کی صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کر دے۔(ف:اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے بھی کی ہے لیکن ان کی وہ اسناد جو کثیر بن زید راوی سے ہے اس میں کلام ہے،مگر امام احمدؒ و ابن معین و ابن عمار و ابوزرعہ و بخاری و ترمذی رحمھم اللہ نے اس کی توثیق کی ہے،اور ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے۔اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی،اس سے یہ لازم آیا کہ صلح کی تمام قسمیں جائز ہیں،البتہ اگر کوئی چیز شریعت میں حرام ہو یعنی بظاہر وہ حرام ہو آپس میں صلح کر کے اسے حلال کر لینا جائز نہیں ہے۔یا شریعت میں اس کا حلال ہونا معلوم ہو لیکن دونوں مل کر اسے حرام بنا دیں تو یہ جائز نہیں ہے۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ

جس چیز کے بارے میں کوئی حکم شرعی یعنی اس کا حلال ہونا یا حرام ہونا ظاہر ہو اس کے بارے میں اپنے طور پر کوئی فیصلہ کر لینا یعنی اگر وہ حرام ہو تو اب حلال کہدینا یا اگر حرام ہو تو اسے حلال کہدینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً: شراب کے بارے میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ بعد میں دونوں اس کی قیمت لینے پر صلح کر لیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ شرعاً شراب اور اس کی قیمت دونوں حرام ہیں۔

علیٰ هٰذا القیاس. وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ انکار کے ساتھ صلح کرنا، اسی طرح خاموش رہ کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل اسی حدیث کا جو پہلے بیان کی جا چکی ہے آخری حصہ ہے (یعنی الا صُلحًا الخ) کیونکہ یہ صلح بھی اسی صفت کی ہے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرتی ہے۔ کیونکہ صلح کا عوض دینا اگرچہ دینے والے پر حلال تھا مگر لینے والے پر حرام تھا۔ اس طرح یہ مسئلہ الٹا ہو گیا۔ (ف یعنی دینے والے پر حرام اور لینے والے پر حلال ہو گیا یا یوں کہا جائے کہ اگر مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو صلح کرنے سے پہلے اسے اپنے دعویٰ کا مال لینا حلال تھا لیکن صلح کر لینے کی وجہ سے حرام ہو گیا اور اگر وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا تھا تو صلح کرنے سے پہلے اسے دعویٰ کا مال لینا حرام تھا لیکن صلح کر لینے کے بعد لینا حلال ہو گیا۔ اس طرح صلح نے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیا (الزیلعی) اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ مدعی علیہ یعنی صلح کر لینے والا اس غرض سے مال دیتا ہے کہ اس طرح اس کی ذات سے جھگڑا ختم ہو۔ (چھٹکارہ ملے) حالانکہ یہی صورت رشوت کی ہے جب کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔

ولنا ماتلونا الخ: . اور ہم احناف کی دلیل وہی فرمان باری تعالیٰ ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے (یعنی: والصلح خیر)۔ اسی طرح حدیث مذکور کا پہلا حصہ (یعنی کل صلح جائز الخ) بھی ہماری دلیل ہے اور اسی حدیث کے آخری جملہ (الاصلحا الخ) کی تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کی ذات میں ہو جیسے شراب یا سور یا حلال کو حرام کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حلال ہو جیسے کسی کی بیوی نے اس بات پر صلح طے کی کہ اس کا شوہر اس کی سوتن سے وطی نہ کرے تو یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ صلح ایک صحیح دعویٰ کے بعد ہوئی ہے یعنی ایسی صلح جو انکار کرنے کے بعد ہو یا خاموش رہ جانے کی وجہ سے ہو۔ وہ دعویٰ صحیحہ کے بعد ہے۔ اسی بناء پر تو مدعی علیہ سے انکار پر قسم لی جاتی ہے۔ اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی اپنے اعتقاد کے مطابق اس مال کو اپنے حق کا عوض سمجھ کر لے گا اور ایسا کرنا شرعاً جائز بھی ہے۔ اسی طرح مدعی علیہ اپنے اعتقاد میں خود کو برحق جانتے ہوئے بھی اس جھگڑے اور فساد سے بچنے کے لئے مال دے کر مطمئن ہو جائے گا۔ کیونکہ مال تو جان کی حفاظت ہی کے لئے ہوتا ہے، پھر ظلم ختم کرنے اور اس سے بچنے کے لئے رشوت دینی بھی جائز ہے۔

توضیح: ۔ صلح کا بیان: صلح کی قسمیں، ان کی تعریف، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

صلح کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ شرط یہ ہے کہ جس مال پر صلح واقع ہو رہی ہو اگر اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت ہو تو اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے اور حکم یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ سے نجات حاصل ہو جائے (ک)

قال وان وقع الصلح عن اقرار اعتبر فيه ما يعتبر فى البياعات ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال فى حق المتعاقدين بتراضيهما، فيجرى فيه الشفعة اذا كان عقارا ويرد بالعيب ويثبت فيه خيار الشرط والرؤية ويفسده جهالة البدل لانها هى المفضية الى المنازعة دون جهالة المصالح عنه لانه يسقط ويشترط القدرة على تسليم البدل، وان وقع عن مال بمنافع يعتبر بالاجارات لوجود معنى الاجارة، وهو تمليك المنافع بمال والاعتبار فى العقود لمعانيها فيشترط التوقيت فيها ويبطل الصلح بموت احدهما فى المدة لانه

اجارة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "اگر اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو تو اس میں وہی باتیں معتبر ہوں گی جو بیوع میں معتبر ہوتی ہیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ یہ صلح مال کے عوض مال سے ہوئی ہو، یعنی اگر مال کا دعویٰ ہو اور اس کے عوض مال دے کر ہی صلح ہوئی ہو تو کسی بیع کے صحیح ہونے کی جو شرطیں معتبر ہوتی ہیں وہی اس میں بھی معتبر ہوں گی۔ کیونکہ ایک طرح سے صلح بھی بیع ہی ہوتی ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان ان کی رضامندی سے اس طرح سے کہ دونوں صلح کرنے والے آپس کی رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے تبادلہ کریں اور بیع میں بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایسی چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہو وہ عقار (یعنی غیر منقولہ جائداد) ہو تو اس میں شفعہ کا حکم نافذ ہوگا، اسی طرح اگر مدعی نے اس میں عیب پایا تو اس کو واپس بھی کر سکتا ہے اور اس میں خیار رؤیت اور خیار شرط بھی ثابت ہوگا۔ جس مال پر صلح واقع ہوئی (یعنی عوض وہ اگر مجہول ہو تو ایسی صلح فاسد ہو جائے گی) کیونکہ ایسی جہالت کی وجہ سے کسی بھی وقت دونوں کے درمیان فساد کی نوبت آسکتی ہے۔ مگر جس چیز کی بناء پر صلح کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً: اس گھر میں میرا بھی حصہ ہے) اگرچہ وہ مجہول ہو (کہ گھر میں کتنا حصہ یا کون سا حصہ) تو اس پر صلح کر لینے میں فساد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صلح کا مقصد تو معاملہ اور دعویٰ کو ختم یا اس سے خاموش کر دینا ہوتا ہے۔ اس صلح میں شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دینے اور سپرد کرنے پر قدرت بھی ہو۔ (ف۔ مثلاً دعویٰ کے بعد اس بات پر صلح کی کہ میں تمہیں فلاں غلام دے دوں گا۔

حالانکہ وہ غلام کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہے اور وہ اسے دینے پر راضی بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ صلح ایسی چیز پر ہوئی جسے وعدہ کے مطابق وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے یہ صلح فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے چند دیناروں پر صلح کی ہے مگر اس کی مقدار نہیں بتائی اس لئے یہ مقدار مجہول ہوئی، لہٰذا یہ صلح فاسد ہوگی کیونکہ بعد میں دونوں کے درمیان مقدار کے بارے میں جھگڑا ہوگا لیکن جس چیز کی بناء پر صلح کی جارہی ہے اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ مثلاً: مدعی نے یہ کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے اور میں بھی اس کا حقدار ہوں اس لئے میرا حق مجھے ملنا چاہئے۔ اور اس کے بار بار مطالبہ پر معاملہ کو ختم کر دینے کے لئے مدعیٰ علیہ نے اسے کچھ رقم دیدی پھر وہ اپنے حق سے دستبردار ہو گیا۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اگرچہ اس کا حق اس میں مجہول تھا کیونکہ ایسی چیز پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ وہ حق ختم کر دیا گیا ہے۔ الحاصل اس کا مجہول ہونا نقصان دہ نہ ہوگا۔

وان وقع عن مال الخ:۔ اور اگر کسی چیز کے منافع کے دعویٰ پر مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس میں وہ تمام شرطیں معتبر ہوں گی جو اجارہ کا معاملہ ہونے میں لازم ہوتی ہیں، کیونکہ یہ صورت اجارہ کی ہی ہوتی ہے (یعنی مال کے عوض کسی چیز کے منافع کا مالک ہونا) اگرچہ بظاہر یہ اجارہ کا عقد نہیں ہے لیکن عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ چنانچہ اس میں مدت مثلاً ایک سال کو بیان کرنا شرط ہے۔ اور اس مدت میں فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے صلح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اجارہ ہے۔ (ف یعنی اگر مدعی نے کسی مکان میں رہنے کا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے صلح کر لی تو اس شرط پر جائز ہوگی کہ اس کی مدت معلوم ہو ورنہ یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

توضیح:۔ اگر صلح اقرار کے ساتھ ہوئی تو اس کی شرطیں، جس مال پر صلح واقع ہوئی، اور جس مال کی بناء پر صلح ہوئی، مسائل مذکورہ کی تفصیل، مع شروط، دلائل

قال والصلح عن السكوت والانكار فى حق المدعى عليه لافتداء اليمين وقطع الخصومة وفى حق المدعى لمعنى المعاوضة لما بينا ويجوز ان يختلف حكم العقد فى حقهما كما يختلف حكم الاقالة فى حق المتعاقدين

وغيرهما، وهذا في الانكار ظاهر، وكذا في السكوت لانه يحتمل الاقرار والجحود فلا يثبت كونه عوضا في حقه بالشك. قال واذا صالح عن دار لم يجب فيها الشفعة قال معناه اذا كان عن انكار او سكوت لانه ياخذها على اصل حقه ويدفع المال دفعا لخصومة المدعي وزعم المدعي لا يلزمه بخلاف ما اذا صالح على دار حيث يجب فيها الشفعة لان المدعي ياخذها عوضا عن المال فكان معاوضة في حقه فيلزمه الشفعة باقراره وان كان المدعى عليه يكذبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود طے پائی ہو وہ مدعی علیہ کے حق میں قسم کھانے اور آپس کے اختلافات کو ختم کرنے کے عوض ہوتی ہے، لیکن مدعی کے حق میں معاوضہ کے معنی میں ہوتی ہے۔ (یعنی مدعی تو اپنے اعتقاد کے مطابق اپنا حق سمجھ کر لیتا ہے لیکن مدعی علیہ خود سے ظلم اور قسم کھانے سے بچنے کے لئے دیتا ہے)۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ اس صلح کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مختلف ہو۔ اس طرح سے کہ مثلاً: صلح مدعی کے حق میں بیع یا اجارہ کے معنی میں ہے۔ لیکن دوسرے کے حق میں نہ ہو جیسا کہ اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ کرنا اسے فسخ کرنا ہوتا ہے لیکن دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہوتی ہے۔ پھر اس صورت میں صلح انکار کے ساتھ ہو تو مدعی علیہ کی طرف سے قسم کھانے اور جھگڑے کو ختم کرنے کا عوض ہو جانا تو ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر انکار کے موقع میں خاموشی برتی تو بھی بات ظاہر ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں جس طرح اس کے اقرار کا احتمال ہوتا ہے۔ اور عوض تو اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اقرار ہوتا کہ جب اقرار ہوتا تو اس کے حق میں عوض ہو جاتا۔ جو شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

قال و اذا صالح الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک دار یا بڑے مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی تو کسی کو بھی اس میں شفعہ کرنے کا حق ثابت نہ ہوگا۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کے تسلیم کرنے سے انکار یا خاموش رہ جانے کے بعد صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مدعی علیہ اس مدعی کے حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے بلکہ اس میں اپنے حق کا ہی دعویٰ کرتا ہے پھر بھی جو مال دیتا ہے وہ مدعی کو صرف خاموش کر دینے کے لئے دیتا ہے اگرچہ مدعی اپنے طور پر اس مال کو اپنے حق کا معاوضہ سمجھتا ہے لیکن مدعی کا اپنا یہ اعتقاد اس مدعی علیہ پر لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حویلی یا مکان پر انکار کے باوجود صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعی اس صورت میں اس کو اپنے مال کا عوض سمجھتا ہے اس لئے اس کے حق میں معاوضہ ہی ہوگا۔ چنانچہ اس کے اپنے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا۔ اگرچہ مدعی علیہ اسے جھوٹا کہتا ہو۔

توضیح:۔ ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود ہوتی ہو اس کے بارے میں مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان کا فرق، اگر کسی مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی گئی ہو تو اس میں کسی کو شفعہ کا حق ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال واذا كان الصلح عن اقرار واستحق بعض المصالح عنه رجع المدعى عليه بحصة ذلك من العوض، لانه معاوضة مطلقة كالبيع وحكم الاستحقاق في البيع هذا وان وقع الصلح عن سكوت او انكار فاستحق المتنازع فيه رجع المدعي بالخصومة ورد العوض لان المدعى عليه ما بدل العوض الا ليدفع الخصومة عن نفسه فاذا ظهر الاستحقاق تبين ان لا خصومة له فيبقي العوض في يده غير مشتمل على غرضه فيسترده، وان استحق بعض ذلك رد حصته ورجع بالخصومة فيه لانه خلا العوض في هذا القدر عن الغرض، ولو استحق المصالح عليه عن اقرار رجع بكل المصالح عنه لانه مبادلة، وان استحق بعضه رجع بحصته، وان كان الصلح

عن انكار او سكوت رجع الى الدعوى فى كله او بقدر المستحق اذا استحق بعضه لان المبدل فيه هو الدعوى، وهذا بخلاف ما اذا باع منه على الانكار شيئا حيث يرجع بالمدعى لان الاقدام على البيع اقرار منه بالحق له ولا كذلك الصلح لانه قد يقع لدفع الخصومة، ولو هلك بدل الصلح قبل التسليم فالجواب فيه كالجواب فى الاستحقاق فى الفصلين.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کا اقرار کرتے ہوئے اس مدعی سے صلح کرلی، یعنی بوقت صلح اس کے مطالبہ کا مال دیدیا۔ پھر جس چیز کی بناء پر صلح کی تھی اس میں سے کسی حصہ پر دوسرے شخص نے اپنے حق کا دعویٰ کر کے ثابت بھی کر دیا اور پھر سے مدعی علیہ سے لے لیا تو وہ مدعی علیہ اس حصہ کے عوض کے برابر رقم مدعی سے واپس لے گا۔ کیونکہ ایسی صلح جو اقرار کے ساتھ ہو وہ بیع کی طرح مطلق معاوضہ ہوتی ہے۔ بیع میں استحقاق کا یہی حکم ہوتا ہے کہ استحقاق کے حصہ (جتنے مال کا کسی نے اپنا حق ثابت کیا ہو اس کی جو رقم بنتی ہو اس) کو اپنے ادا کی ہوئی رقم سے واپس مانگ لے۔ **وان وقع الصلح الخ**:۔ اور اگر بجائے اقرار کے ساتھ صلح کرنے کے خاموشی یا انکار کے باوجود صلح ہوئی پھر جس چیز میں دونوں کے درمیان اختلاف تھا اس پر کسی نے اپنا حق جتا کر لے لیا تو مدعی جس نے صلح کی تھی وہ اب اپنا معاملہ خصومت اسی مستحق کے ساتھ کرے اور اس سے پہلے جو بدل صلح مدعی علیہ سے وصول کیا ہے وہ اسے واپس کر دے۔ کیونکہ ان مدعی علیہ نے اس مدعی کو رقم دے کر صرف اس لئے صلح کی تھی کہ اس سے مخاصمت (ہنگامہ خیزی) ختم ہو جائے۔ اب جب کہ دوسرا شخص اس حصہ کا حق دار بن گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مدعی کا اس مدعی علیہ سے اصل میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اس وجہ سے مدعی علیہ نے اس مدعی کو جو کچھ صلح کی نیت سے عوض دیا تھا وہ کسی معاملہ اختلاف اور صلح کے بغیر ہی تھا اس لئے یہ مدعی علیہ اپنا بدل صلح اس مدعی سے واپس مانگ لے گا اور مدعی اسے واپس دیدے گا۔

وان استحق بعض ذلك الخ:۔ اور اگر انکار یا خاموشی کے ساتھ صلح کرنے میں جس چیز میں ان دونوں کے درمیان تنازع تھا اس کے کل حصہ پر نہیں بلکہ اس کے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کو لے لیا تو مدعی صرف اسی حصہ کے عوض اپنی لی ہوئی رقم میں سے واپس دے۔ اور مدعی بھی صرف اسی حصہ کے بارے میں اب نئے حق دار (مستحق) سے مخاصمت کرے۔ کیونکہ جس مال پر صلح ہوئی ہے اس میں سے اتنا ہی حصہ اس کے مطلب سے خالی ہے (یعنی مدعی علیہ سے اس حصہ کی رقم کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ **ولو استحق المصالح عليه الخ**:۔ اور اگر اقرار کے ساتھ صلح کرنے کی صورت میں جس چیز پر صلح واقع ہوئی وہ مدعی علیہ سے لے لی گئی تو وہ مدعی سے اپنا دیا ہوا کل عوض واپس مانگ لے کہ یہ تو بدلہ اور معاوضہ تھا۔ اور اگر مختلف فیہ اور متنازع فیہ مال میں سے کل نہیں بلکہ تھوڑا مال استحقاق کے طور پر لیا گیا ہو تو اس کے عوض میں سے اتنا ہی حصہ واپس لے۔ **وان كان الصلح عن انكار الخ** اور انکار یا سکوت کے باوجود صلح ہوئی اور اختلافی مال میں سے کل یا کچھ حصہ کسی نے استحقاق کے طور پر لے لیا تو کل مال لئے جانے کی صورت میں اپنی پوری رقم یا پورے دعویٰ کا مطالبہ کرے۔ اور کچھ مال لئے جانے کی صورت میں اتنے ہی مال کی رقم یا دعویٰ کا مطالبہ کرے کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے تو اس میں عوض کے ساتھ دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ مدعی نے اپنا دعویٰ اسی صورت میں ختم کیا تھا کہ اسے اس کا کل عوض دیدیا جائے۔ اور جب وہ عوض نہیں ملا تو وہ پھر اپنے اصل دعوی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ:۔ حکم مذکور اس صورت کے خلاف ہے جب کہ مدعی نے مدعی علیہ کے انکار کے باوجود اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی تو ایسی صورت میں وہ چیز واپس لے جس پر دعوی تھا۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید نے بکر پر مثلاً اس کے ایک گھر پر اپنے ہونے کا دعویٰ کیا لیکن بکر نے اس کا انکار کر دیا۔ اس کے باوجود اس کے ہاتھ اپنا ایک غلام اس تنازع سے صلح کرنے کے لئے فروخت کے لفظ کے ساتھ فروخت کر دیا ان الفاظ کے ساتھ کہ مدعی علیہ اس مدعی سے یہ کہے کہ میں نے

تمہارے ہاتھ اس مکان کے عوض جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے اور میں نے اسے مصالحت کرنے کے لئے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا تو ایسی صورت میں یہ صلح صحیح ہو جائے گی۔ اور اس مدعی کے گھر کے بارے میں اس مدعی علیہ کی طرف سے اقرار ہوگا۔ اور وہ چیز جس پر دعوی تھا واپس نہ لے گا۔ یعنی اپنے اصل دعویٰ کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب مدعی علیہ نے غلام کے فروخت کرنے کا ارادہ کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دعویٰ کا انکار نہیں کرتا ہے بلکہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ مدعی کا اس گھر میں حق ہے۔ جب کہ صرف صلح کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کبھی محض ہنگامہ خیزی کو ختم کرنے کے لئے بھی صلح کی جاتی ہے۔

ولوهلك بدل الصلح الخ اور اگر بدل صلح مدعی کے پاس حوالہ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا۔ تو اس کا حکم دونوں صورتوں میں استحقاق کے حکم کے جیسا ہے۔ (ف۔ یعنی خواہ اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو یا انکار یا خاموشی کے ساتھ ہوئی ہو۔ اس کے بعد اس چیز کو کسی نے اپنا مال ثابت کر کے یا اس پر استحقاق کر کے لیا ہو تو جو حکم ابھی یہاں بیان کیا گیا ہے وہی حکم اس مال کے مالک ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔ یعنی اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو چیز کا دعویٰ ہے مدعی اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر انکار کے باوجود صلح ہو تو وہ اپنے دعوی کی طرف رجوع کرے گا (ع)۔

توضیح:۔ اگر مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ نے اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کر لی پھر اس کے کل یا بعض میں دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اس کی ممکنہ تمام آٹھ صورتیں، اور ان کا حکم، اور ان کے دلائل

قال وان ادعى حقا في دار ولم يبينه فصولح من ذلك ثم استحق بعض الدار لم يرد شيئا من العوض لان دعواه يجوز ان يكون فيما بقي بخلاف ما اذا استحق كله لانه يعرى العوض عند ذلك عن شئ يقابله فرجع بكله على ما قدمناه في البيوع، ولو ادعى دارا فصالح على قطعة منها لم يصح الصلح لان ما قبضه من عين حقه وهو على دعواه في الباقي، والوجه فيه احد الامرين اما ان يزيد درهما في بدل الصلح فيصير ذلك عوضا عن حقه فيما بقي او يلحق به ذكر البراءة عن دعوى الباقي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی دار (حویلی) پر اپنے حق کا دعویٰ کیا لیکن اس کی تفصیل بیان نہیں کی۔ پھر اس دعویٰ سے صلح کر لی گئی پھر اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر تیسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر کے اسے لے لیا تو وہ مدعی صلح کے عوض میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرے گا۔ (ف کیونکہ اس نے اپنا حق یا اس دار یا حویلی میں سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں کی ہے۔ اس لئے ابھی بھی اس کا دعویٰ باقی رہ سکتا ہے۔ **لان دعوٰه الخ**:۔ اس لئے کہ شاید اس کا دعوی اس مکان کے باقی دوسرے کسی حصہ میں ہو۔ بخلاف اس کے اگر کسی نے پورے علاقہ (حویلی) پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تب مدعی نے اس کے عوض جو کچھ بھی لیا ہو گا وہ سب واپس کر دے گا۔ کیونکہ اس صورت میں صلح کرنے کے بدلہ میں اس نے جو کچھ بھی لیا ہے حقیقت میں وہ کسی بھی چیز کے بدلہ میں نہیں ہو گا۔ اسی وجہ سے مدعی علیہ اپنا پورا بدلہ واپس لے گا۔ جیسا کہ ہم نے کتاب البیوع کے آخری حصہ استحقاق کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولو ادّعیٰ دارا الخ اور اگر مدعی نے ایک دار (حویلی) کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس کے جواب میں اس سے اس گھر کے ایک حصہ پر صلح کر لی تو یہ صلح صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس مدعی نے ابھی جس حصہ پر قبضہ کیا ہے وہ بھی اس کے دعویٰ کا ایک حصہ ہے۔ اس لئے وہ ابھی تک اپنے باقی حصہ کے دعویٰ پر قائم ہے۔ اب اس صلح کے جائز ہو جانے اور مخاصمت ختم کرنے کے یہ دو حیلے ہو سکتے ہیں۔ (۱) یا تو بدل صلح کے علاوہ یہ کہتے ہوئے کچھ اور بھی زیادہ مثلاً: ایک درہم دیدے کہ یہ زائد اس باقی حصہ کے

عوض ہے۔(۲) یا یہ کہ اس بدل صلح کے دینے کے بعد اس دار (یا حویلی) کے باقی دعویٰ سے برأت کا اظہار کر دے تو باقی حصہ سے برأت ہو جائے گی۔ فافہم:۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی حویلی پر کسی قسم کی تفصیل بیان کئے بغیر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا پھر مدعیٰ علیہ سے صلح کر لی، پھر تیسرے شخص نے اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر حق ثابت کر کے اسے لے لیا۔ اگر مدعی نے ایک حویلی کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس سے اسی حویلی کے ایک حصہ پر صلح کر لی، تفصیل مسائل، حکم

فصل، والصلح جائز عن دعوى الاموال لانه في معنى البيع على مامر والمنافع لانها تُملك بعقد الاجارة فكذا بالصلح والاصل ان الصلح يجب حمله على اقرب العقود اليه واشبهها به احتيالا لتصحيح تصرف العاقد ما امكن. قال و يصح عن جناية العمد والخطأ اما الاول فلقوله تعالى ﴿فمن عفى له من اخيه شيء فاتباع﴾ الآية قال: ابن عباس انها نزلت في الصلح، وهو بمنزلة النكاح حتى ان ما صلح مسمى فيه صلح بدلا ههنا اذ كل واحد منهما مبادلة المال بغير المال الا ان عند فساد التسمية ههنا يصار الى الدية لانها موجب الدم، ولو صالح على خمر لا يجب شيء لانه لا يجب بمطلق العفو وفي النكاح يجب مهر المثل في الفصلين لانه الموجب الاصلي ويجب مع السكوت عنه حكما ويدخل في اطلاق جواب الكتاب الجناية في النفس وما دونها وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح لانه حق التملك ولا حق في المحل قبل التملك اما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه واذا لم يصح الصلح تبطل الشفعة لانه تبطل بالاعراض والسكوت.

ترجمہ:۔ فصل:۔ جن چیزوں سے صلح جائز ہے اور جن سے صلح جائز نہیں ہے۔ مال کے دعویٰ سے صلح کرنا جائز ہے کیونکہ یہ بھی بیع کرنے کے مانند ہے جیسا کہ پہلے بھی گزر گیا ہے۔ اسی طرح اس کے منافع کے دعویٰ سے بھی صلح جائز ہے، کیونکہ اجارہ اور کرایہ سے بھی منافع کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح ان سے صلح کر لینے سے ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ اس بحث اور بیان میں یہ ایک اصل مقرر ہے کہ صلح ہو جانے کے بعد زیادہ مشابہ بھی ہو۔ تاکہ جہاں تک ممکن ہو سکے کسی بھی عاقل کے عقد (اس فعل صلح) کو کسی بھی حیلہ اور بہانا سے بھی اس کے فعل کو صحیح ثابت کیا جا سکے۔ (ف۔ یعنی اگر ممکن ہو تو صلح کو بیع کے معنی میں لینا چاہئے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر عفو و در گزر یا برات کے معنی میں لیا جائے۔ اگر کسی نے کسی چیز میں اس کے منافع کا دعویٰ کیا مثلاً: یوں کہا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال تک رہنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس مکان کے مالک نے اس میں رہنے کی وصیت کی تھی۔ مگر اس کے وارث نے اس حق کا انکار کیا یا اقرار تو کیا مگر اس دعویٰ سے صلح کر لی تو اجارہ کی طرح یہ بھی جائز ہے۔

قال و یصح عن جناية الخ اور قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے بھی صلح جائز ہے۔ (ف۔ اس طرح سے کہ اگر کسی کو قصداً قتل کر دیا تو اس میں قصاص یعنی قتل کے بعد قاتل کو قتل کیا جائے گا۔ البتہ اگر قاتل کے ولیوں نے مقتول کے کسی وارث سے مال کی لالچ دے کر اور خوشامد کر کے اس سے صلح کر لی تو اس کے حصہ کا قصاص معاف ہو جانے سے باقی دوسرے ورثا کو اب قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس لئے یہ صلح بھی جائز ہوگی اور اگر قتل خطاء ہو تو اس میں دیت دینے سے ہی صلح ہو جاتی ہے۔ اما الاول الخ: قتل عمد میں صلح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ، **فمن عفي له من اخيه شي فاتباع بالمعروف الاية** اس آیت کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ آیت صلح کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ (ف: اور جماعت اسلاف سے روایت ہے کہ اس آیت میں کچھ اولیائے مقتول کا معاف کرنا مراد ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے

ہیں کہ جس قاتل کو اپنے دینی بھائی یعنی مقتول کے حق قصاص میں سے کچھ بھی معاف کر دیا گیا ہو یعنی مثلاً: اس کے اولیاء میں سے ایک شخص نے معاف کر دیا تو دوسرے ورثا کے لئے یہ دیت میراث کے حصہ کے مطابق ہو جائیگی۔ اس لئے ان لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقہ اور دستور کے مطابق قاتل کے دامن گیر ہوں (یعنی اس پر ناجائز اور غلط دباؤ اور زیادتی نہ کریں) اسی طرح قاتل کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو کچھ تم پر لازم ہو چکا ہے وہ تم ان کو اچھی طرح سے ادا کر دو یعنی اس کی ادائیگی میں نہ تو تاخیر کرد اور نہ ہی کمی کرو (ک۔د)۔

وھو بمنزلته النکاح الخ اور قتل عمد کے بعد صلح کرنے کا حکم نکاح کرنے کے حکم میں ہے یعنی جو چیز بھی نکاح میں مہر ٹھہرائی جاسکتی ہے وہی چیز اس قتل میں بدل صلح ہو سکتی ہے کیونکہ نکاح اور صلح دونوں میں مال کا بدلہ غیر مال سے ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صلح کی صورت میں جو مال متعین کیا جاتا ہے اگر بعد میں اس میں کوئی فساد نظر آجائے تو پھر دیت لازم آجائے گی یعنی دیت دینی ہوگی۔ کیونکہ اصل میں قتل کا عوض دیت ہی ہوتی ہے اور اگر قتل عمد کی صورت میں شراب پر صلح کی گئی ہو تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلقا عفو کرنے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ شراب چونکہ مال متقوم نہیں ہے یعنی اس کی کوئی قیمت ہی نہیں پائی جاتی ہے تو عوض میں شراب کو ذکر کرنا اور نہ کرنا یکساں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت صرف معاف کر دینے کی ہوگئی اور صرف معاف کر دینے میں کچھ بھی مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے کیونکہ نکاح میں اگر متعین مہر فاسد نکل آئے یا مہر میں شراب طے کی گئی ہو تو دونوں صورتوں میں مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں اصل یہی حکم ہے کہ مہر المثل لازم ہو۔ اسی طرح اگر مہر کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی ہو یعنی اس کا کوئی تذکرہ نہ کیا گیا ہو تو بھی مہر المثل ہی لازم کیا جاتا ہے۔

ویدخل فی الخ: اور متن کتاب میں جو حکم کو مطلق لکھا ہے وہ عام ہے کہ پوری جان کے قتل کا معاملہ ہو یا اس سے کم یعنی صرف اعضاء بدن کا ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قتل عمد وغیرہ کی تمام صورتوں میں ہی صلح کرنا جائز ہے۔ بخلاف حق شفعہ کے کہ اس حق کے عوض مال وغیرہ دے کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی اگر کسی شفعہ کے حق دار کو کچھ رقم دے کر اس بات پر صلح کر لی کہ وہ اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہو جائے تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ وہ مال دینا لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ حق شفعہ خود کوئی بیع نہیں ہوتی ہے بلکہ کسی دوسری چیز مبیع میں ملکیت حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یہ اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ ملکیت حاصل نہ ہو جائے۔ اور قصاص میں عوض صلح اس لئے جائز ہے کہ قاتل کی جان اور بدن سے مقتول کے ورثا کو قصاص کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اور مال لے کر اسی ملکیت سے صلح کرنا ہوتی ہے اور جب شفعہ میں صلح کرنا صحیح نہ ہوا تو اس کا حق شفعہ بھی ختم ہوا اور اگر عوض دے دیا تو وہ بھی واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ حق اتنا ہی کمزور ہوتا ہے کہ اس کی خبر پانے کے بعد مطالبہ کرنے میں معمولی تاخیر کرنے یا منہ پھیر لینے سے بھی باطل ہو تا ہے۔

توضیح:۔ فصل: جن چیزوں سے صلح جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ کن کن چیزوں سے صلح جائز ہے؟ صلح کی بحث میں قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے صلح جائز ہے یا نہیں؟ شفعہ کے حق کے عوض مال پر صلح کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

والکفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعة حتی لا یجب المال بالصلح عنه غیر ان فی بطلان الکفالة روایتین علی ما عرف فی موضعه واما الثانی وھو جنایة الخطأ فلان موجبھا المال فیصیر بمنزلة البیع الا انه لا یصح الزیادة علی قدر الدیة لانه مقدر شرعا، فلا یجوز ابطاله فیرد الزیادة بخلاف الصلح عن القصاص حیث یجوز بالزیادة علی قدر الدیة لان القصاص لیس بمال وانما یتقوم بالعقد، وھذا اذا صالح علی احد مقادیر الدیة اما

اذا صالح علی غیر ذلك جاز، لانه مبادلة بها الا انه یشترط القبض فی المجلس کیلا یکون افتراقا عن دین بدین، ولو قضی القاضی باحد مقادیرها فصالح علی جنس آخر منها بالزیادة جاز لانه تعین الحق بالقضاء فکان مبادلة بخلاف الصلح ابتداء لان تراضیهما علی بعض المقادیر بمنزلة القضاء فی حق التعیین فلا یجوز الزیادة علی ما تعین.

ترجمہ :۔اور کفالت بالنفس یعنی حاضر ضامنی حق شفعہ کے حکم میں ہے۔اسی بناء پر اس حاضر ضامنی میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں باتوں یعنی حق شفعہ اور حاضر ضامنی کے درمیان اتنا فرق بھی ہے کہ کفالت کے باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں (اختلاف ہے) جیسا کہ اپنی جگہ میں بتایا گیا ہے (ف۔یعنی مبسوط میں مذکور ہے۔لہذا حق شفعہ بھی باطل ہو جائے گا۔اور اگر حاضر ضامنی مدعی علیہ کو بروقت پیشی کی تاریخ میں حاضر کر دینے کی ذمہ داری سے برات پر مال دینے کے وعدہ پر صلح کرلی تو یہ بھی ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔اور اس کفالت کے باطل ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔یعنی ابو سلیمانؒ کی روایت میں وہ کفالت باطل نہ ہوگی۔اور دوسری روایت جو کتاب الشفعہ والحوالہ والکفالہ میں ابو حفصؒ سے مذکور ہے کفالت باطل ہو جائے گی اور اس پر فتویٰ بھی ہوگا۔کیونکہ اس کا ساقط ہونا عوض ہونے پر ہی موقوف نہیں ہوتا ہے۔لہذا ایک مرتبہ کسی بھی طرح سے کفالت ختم کر دی تو وہ دوبارہ لازم نہ ہوگی۔جیسا کہ الایضاح اور الذخیرہ وغیرہ کتابوں میں ہے (ن)۔

واماالثانی الخ: ۔اور اب قتل کی دوسری قسم یعنی قتل عمد نہیں بلکہ قتل خطاء ہو تو اس سے بھی صلح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطاء کی صورت میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مال یعنی دیت لازم ہوتی ہے۔لہذا یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔البتہ دیت میں شرعا مقدار مال مقرر شدہ ہوتی ہے اس لئے اس سے زیادہ کا لینا دینا جائز نہ ہوگا۔چنانچہ اگر اس مقدار سے زیادہ پر صلح کی گئی ہو تو وہ واپس کی جائے گی۔اس کے بر خلاف اگر قصاص واجب ہوا اور اس سے مال پر صلح کی تو اس میں مقدار دیت سے زیادہ مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔کیونکہ قصاص میں مال ادا نہیں ہوتا یا قصاص مال کا نام نہیں ہے۔اب اگر اس سلسلہ میں کبھی کچھ مال دینا ہوتا ہے تو محض اس وجہ سے کہ اس مال پر دونوں فریق کے درمیان معاملہ صلح طے پاتا ہے۔(ف۔اور قتل خطاء میں جو مال لازم آتا ہے وہ شریعت کی طرف سے متعین کیا ہوا ہوتا ہے۔اس میں آپ کی رضامندی یا طے کر لینے کی بات نہیں ہوتی ہے۔اس لئے اس سے زیادہ کر کے مقدار متعین کو بدلنا یا الٹنا جائز نہ ہوگا۔

وهذا اذا صالح الخ: ۔اور حکم مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ شریعت کی طرف سے دیت کی مقررہ مقدار میں سے کسی مقدار پر صلح واقع ہوئی ہو جو یہ ہے ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم یا ایک سو اونٹ دیئے جائیں۔اب اگر اس سے کسی زیادہ مقدار پر مصالحت کی تو وہ زیادتی صحیح نہ ہوگی۔اور اگر مذکورہ تینوں چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً ناپ کر یا تول کر دی جانے والی (کیلی یا وزنی) چیز پر صلح کی تو اس میں زیادہ دینا بھی جائز ہوگا۔کیونکہ حکم کے لحاظ سے یہ دیت سے مبادلہ ہے۔البتہ اس کے لئے یہ شرط ہوگی کہ اس مال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی کر لیا جائے تاکہ جدائی مال دین سے مال دین پر نہ ہو کیونکہ دیت بھی ایک دین تھا جب اس کے معاوضہ پر قبضہ نہ ہو سکا تو وہ دین اپنی جگہ باقی رہ گیا۔حالانکہ دین کو دین کے عوض میں دینا حدیث کے رو سے جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی قاضی نے دیت کی متعین کردہ کسی شرعی مقدار کا حکم دیدیا پھر اس نے اس مقدار کے علاوہ کسی دوسری شرعی مقدار پر زیادتی کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز ہوگا۔کیونکہ قاضی نے جب کسی ایک شرعی مقدار کا حکم دیدیا تو اس کے حق میں وہی متعین ہو گیا۔اس کے بعد کسی دوسری مقدار پر صلح کرنا اس سے تبادلہ کرنا ہوا۔اس کے بر خلاف اگر ابتداء ہی میں اسی مقدار پر صلح واقع ہو تو جائز نہ ہوگا۔کیونکہ مقدار معین ہو جانے کے بارے میں دونوں فریق کا کسی مقدار پر راضی ہو جانا بھی ایسا ہی معتبر ہے جیسا کہ قاضی کے حکم کے بعد ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔لہذا شریعت نے جو کچھ متعین کر دیا ہے اس پر اپنی مرضی سے زیادہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

توضیح:۔ کفالت بالنفس پر صلح کا حکم، قتل خطا میں صلح کے جائز ہونے کی وجہ، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا یجوز الصلح من دعوی حد لانہ حق اللہ تعالی لا حقہ ولا یجوز الاعتیاض من حق غیرہ ولھذا لا یجوز الاعتیاض اذا ادعت المرأۃ نسب ولدھا لانہ حق الولد لا حقھا، وکذا لا یجوز الصلح عما اشرعہ الی طریق العامۃ، لانہ حق العامۃ فلا یجوز ان یصالح واحد علی الانفراد عنہ، ویدخل فی اطلاق الجواب حد القذف لان المغلب فیہ حق الشرع. قال واذ ادعی رجل علی امرأۃ نکاحا وھی تجحد فصالحتہ علی مال بذلتہ حتی یترك الدعوی جاز، وکان فی معنی الخلع، لانہ امکن تصحیحہ خلعا فی جانبہ بناء علی زعمہ وفی جانبھا بذلا للمال لدفع الخصومۃ قالوا ولا یحل لہ ان یاخذ فیما بینہ وبین اللہ تعالی اذا کان مبطلا فی دعواہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی نے دوسرے شخص پر شرعی حد کے جاری ہونے کا دعویٰ کیا تو اس سے مال کے عوض صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً: لوگوں نے کسی زانی یا شراب خور یا چور کو پکڑ لیا، اور اس نے ان لوگوں سے حاکم کے پاس نہ لے جانے کے بارے میں مال دے کر صلح کرنا چاہی، یا اس پر حد قذف کا دعویٰ کیا اور اس نے معاف کر دینے پر اس سے صلح کرلی تو ایسی تمام صلح باطل ہوگی۔ کیونکہ شرعی حد کو جاری کرنا تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے حق العبد نہیں ہے۔ اس لئے غیر کے حق کے سلسلہ میں بدلہ پر صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت نے اپنے طلاق دینے والے شوہر پر اپنے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا اور اس نے مال دے کر اس عورت سے صلح کرلی تو اس میں بدلہ لینا باطل ہوگا۔ کیونکہ اس نسب میں اس عورت کا کوئی حق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بچہ کا حق ہے۔ وکذا لا یجوز الصلح الخ: اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز عام راستہ پر بنائی تو اس سے صلح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسے راستے پر تو عام لوگوں کا حق ہوتا ہے اس لئے کوئی شخص تنہا اس بنانے والے شخص سے مصالحت نہیں کر سکتا ہے۔ اور :مِنْ دَعْوٰی حَدٍ: یعنی کسی بھی حد شرعی کا دعویٰ کیا مطلق کہہ کر حد قذف کو بھی اس میں داخل کر لیا ہے۔ یعنی: حد قذف سے بھی صلح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں شریعت کا حق غالب ہوتا ہے۔

قال: واذاادّعٰی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مرد نے کسی عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر وہ اس کا انکار کرتی ہو، اس کے باوجود اس نے اسے کچھ رقم دے کر ایسے دعویٰ سے روک دیا اور مصالحت کرلی تو ایسی صلح جائز ہوگی اور یہ صلح خلع کرنے کے معنی میں ہوگی۔ کیونکہ مرد کے اپنے خیال میں اس عورت سے اس کا نکاح صحیح ہوا تھا جس عورت سے مال لے کر اپنا حق ختم کرنا پایا جاتا ہے۔ البتہ عورت کی طرف سے اس مال کی ادائیگی کی غرض خود سے ہنگامہ خیزی کو ختم کرنا ہے۔ اس صورت میں مشایخ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد حقیقت میں اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہو تو اسے دیانۃً یہ مال لینا حلال نہ ہوگا۔ (ف۔ اسی طرح تمام صورتوں میں جب کبھی بھی مدعی حقیقت میں جھوٹا ہو اسے مال لینا جائز نہ ہوگا۔

توضیح:۔ کسی پر شرعی حد جاری کرنے کا دعویٰ کر کے اس سے مال لے کر صلح کرلی، عام راستہ پر کسی نے کچھ بنایا، کسی نے اس کی مخالفت کی بالآخر کچھ مال دے کر اس سے مصالحت کرلی، کسی نے ایک عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر اس نے انکار کیا۔ بالآخر کچھ مال دے کر مرد کو خاموش کردیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وان ادعت امرأۃ نکاحا علی رجل فصالحھا علی مال بذلہ لھا جاز، قال ھکذا ذکرہ فی بعض نسخ المختصر، وفی بعضھا قال لم یجز، وجہ الاول ان یجعل زیادۃ فی مھرھا، وجہ الثانی انہ بذل لھا المال لتترك

الدعوی فان جعل ترك الدعوی منها فرقة فالزوج لا يعطى العوض فی الفرقة وان لم يجعل فالحال علی ما كان عليه قبل الدعوی فلا شیء يقابله العوض فلم يصح. قال وان ادعی علی رجل انه عبده فصالحه علی مال اعطاه جاز، وكان فی حق المدعی بمنزلة الاعتاق علی مال، لانه امكن تصحيحه علی هذا الوجه فی حقه لزعمه ولهذا يصح علی حيوان فی الذمة الی اجل وفی حق المدعی عليه يكون لدفع الخصومة لانه يزعم انه حر الاصل فجاز الا انه لا ولاء له لانكار العبد الا ان يقيم البينة فتقبل ويثبت الولاء، قال: واذا قتل العبد الماذون له رجلا عمدا لم يجز له ان يصالح عن نفسه وان قتل عبد له رجلا عمدا فصالح عنه جاز، ووجه الفرق ان رقبته ليست من تجارته ولهذا لا يملك التصرف فيها بيعا فكذا استخلاصا بمال المولی، وصار كالاجنبی اما عبده فمن تجارته وتصرفه نافذ فيه بيعا فكذا استخلاصا، وهذا لان المستحق كالزائل عن ملكه وهذا شراؤه فيملكه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنا نکاح ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور مرد نے اس کا انکار کرتے ہوئے عورت کو کچھ مال دے کر خاموش ہو جانے پر اس سے مصالحت کر لی۔ تو یہ صلح جائز ہو گی۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں ایسا ہی مذکور ہے۔ لیکن کچھ دوسرے نسخوں میں ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہو گی۔ اب پہلی صورت یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو مال اسے دیا ہے گویا اس سے اس کے مہر میں زیادتی کر دی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ جو مال ابھی دیا ہے وہ اس کے مہر میں بڑھا کر اصلی مہر پر خلع کیا ہے۔ اس طرح اس کا اصلی مہر تو اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا البتہ ابھی جتنے کا اضافہ کیا ہے وہ باقی رہ جائے گا۔ (الکافی)۔ اور دوسری صورت یعنی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو جو مال دیا ہے اس کا مقصد خود سے اس کا پیچھا چھڑا اور فتنہ انگیزی کو دفع کرنا ہے۔ اب اگر عورت کا مال کے قبول کرنے کو اس کی طرف سے جدائیگی اور فرقت مانا جائے تو اس کے عوض شوہر کو کچھ نہیں ملتا ہے۔ اس لئے یہ صلح جائز نہ ہو گی۔ اور اگر ہم اس قبول کرنے کو عورت کی طرف سے فراق قبول کرنا نہ مانیں تو مال دینے کا کوئی فائدہ اس لئے نہ ہو گا کہ عورت کا دعویٰ پہلے کی طرح اب بھی باقی رہ جائے گا اور مال دینے کا اس مرد کو کوئی بدلہ نہ ملے گا یا اسے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو گا۔ لہٰذا یہ صلح صحیح نہ ہو گی۔ (ف۔ چنانچہ عورت پر یہ لازم آئے گا کہ جو کچھ اس مرد سے اس موقع پر وصول کیا ہے سب واپس کر دے۔ اور وہ عورت اپنے دعویٰ پر باقی رہ جائے۔

قال وان ادّعیٰ الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اس شخص نے اس کا انکار کیا اور اس شخص کی اصلیت بھی کسی طرح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ بالآخر دوسرے شخص نے اس مدعی کو کچھ رقم دے کر مصالحت کر لی تو اس عمل کو مدعی کی طرف سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مدعی نے اس شخص (غلام) سے مال وصول کر کے اسے آزاد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس مدعی کے اپنے ذاتی گمان کے مطابق وہ اپنے حق (ملکیت) کو مال کے عوض ختم کر کے صلح کر لیتا ہے۔ یعنی:۔ اس طرح جانبین سے مالی مبادلہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس غلام نے یہ کہہ کر صلح کی کہ میں تم کو ایک وقت مقرر کے اندر اس کے عوض ایک ایسا حیوان دوں گا جس کے یہ اوصاف ہوں گے اور وہ صلح قبول کر لے تو صلح صحیح ہو گی۔ اور اگر اس فعل کو جانبین سے مبادلہ سمجھا جاتا تو یہ صلح صحیح نہ ہوتی۔ اور اس مدعیٰ علیہ (یعنی غلام) کے حق میں اس عمل کو صرف ہنگامہ آرائی سے بچنے کے لئے مصالحت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ وہ مدعیٰ علیہ اپنے متعلق تو عقیدہ رکھتا ہے کہ میں کسی کا غلام نہیں بلکہ اصلی آزاد ہوں۔ اس بناء پر یہ صلح جائز ہو گی لیکن اس مدعی کو اس مدعیٰ علیہ کے مرنے کے بعد اس کا ترکہ (ولاء) نہیں ملے گا۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ خود کو اس کا غلام ہونا تسلیم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اگر صلح ہو جانے کے بعد بھی مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ شخص واقعی اس مدعی کا غلام ہی ہے تو مدعی کی بات قبول کر لی جائے گی۔ نیز اس مدعیٰ علیہ کی ولاء اسی کو ملے گی۔

قال واذاقتل الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر امجد کے ماذون غلام مثلاً: زید نے کسی شخص مثلاً: بکر کو قصداً مار ڈالا تو اس زید

کے لئے یہ جائز (حق) نہ ہوگا کہ اس بکر کے قتل کے عوض اپنی جان سے صلح کرلے۔ یعنی اپنی ذات کو قصاصاً قتل ہونے سے مال دے کر بچالے۔ البتہ اگر اس ماذون غلام (زید) کے کسی غلام (خالد) نے کسی کے غلام (اصغر) کو قصداً قتل کر دیا تو ماذون غلام (زید) کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اصغر کے قتل کے عوض اپنے غلام خالد کی طرف سے مال دے کر صلح کرلے اور اس کی زندگی بچالے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عبد ماذون یعنی زید کو اس کے آقا نے کاروبار کرنے کی جو اجازت دی ہے وہ اس کے مال میں ہے اس کی جان اور اس کی ذات میں تجارت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ماذون (زید) اپنی گردن یا ذات کے بارے میں عقد بیع نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی:۔ خود کو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اپنے آقا کے مال کے عوض اپنی جان بچانے کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس طرح یہ عبد ماذون اپنی ذات کے حق میں ایک اجنبی کی طرح ہے۔ یعنی اس کے مولیٰ کو یہ حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس غلام کو چھڑالے اور نہ چاہے تو نہ چھڑائے۔ البتہ وہ غلام جو خود اس ماذون غلام کے قبضہ میں ہو تو وہ غلام اس ماذون کا مال ہوتا ہے اس لئے اس غلام کو وہ ماذون جس طرح چاہے بیچے یا اس میں کوئی بھی تصرف کرے۔ اسی طرح قتل کے جرم میں اس غلام کے گرفتار ہو جانے کے بعد مالک کی حیثیت سے اسے چھڑا سکتا ہے۔ اس فیصلہ میں بنیادی حکم یہ ہے کہ قتل کرنے والے غلام کو جب مقتول کے ولی نے گرفتار کر لیا تو وہ غلام اپنے اصل آقا کے قبضہ سے نکل گیا اور جب اس کے آقا نے اس کی جان چھڑانے کے لئے مقتول کے ولی سے معاملہ کر لیا اور اس کی رقم دیدی تو گویا اس ولی نے اس غلام کو مقتول کے ولی سے خرید لیا اور ماذون کو کسی غلام کے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنے نکاح ہونے کا دعویٰ کیا اور اس مرد نے اس نکاح سے انکار کرنے کے باوجود اسے کچھ رقم دے کر خاموش کر دیا۔ کسی شخص نے ایک غیر معروف شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے، مگر اس دوسرے شخص نے اپنے غلام ہونے کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعیٰ علیہ نے مدعی کو کچھ رقم دے کر اس سے مصالحت کر لی یعنی دعویٰ سے براءت کرالی۔ اگر عبد ماذون نے کسی کو قصداً قتل کر دیا پھر اسے کچھ رقم دے کر قصاصاً قتل ہونے سے خود کو بچالیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ومن غصب ثوبا يهوديا قيمته دون المائة فاستهلكه فصالحه منها على مائة درهم جاز عند ابى حنيفة، وقالا يبطل الفضل على قيمته بما لا يتغابن الناس لان الواجب هى القيمة وهى مقدرة فالزيادة عليها تكون ربوا بخلاف ما اذا صالح على عرض لان الزيادة لا تظهر عند اختلاف الجنس وبخلاف ما يتغابن الناس فيه لانه يدخل تحت تقويم المقومين فلا يظهر الزيادة، ولابى حنيفة ان حقه فى الهالك باق حتى لو كان عبدا وترك المولى اخذ القيمة يكون الكفن عليه او حقه فى مثله صورة ومعنى لان ضمان العدوان بالمثل، وانما ينتقل الى القيمة بالقضاء فقبله اذا تراضيا على الاكثر كان اعتياضا فلا يكون ربوا بخلاف الصلح بعد القضاء لان الحق قد انتقل الى القيمة.

قال واذا كان العبد بين رجلين اعتقه احدهما وهو موسر فصالحه الآخر على اكثر من نصف قيمته فالفضل باطل، وهذا بالاتفاق اما عندهما فلما بينا، والفرق لابى حنيفة ان القيمة فى العتق منصوص عليها وتقدير الشرع لا يكون دون تقدير القاضى فلا يجوز الزيادة عليه بخلاف ما تقدم لانها غير منصوص عليها وان صالحه على عروض جاز لما بينا انه لا يظهر الفضل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر ایک شخص نے کسی کا ایک ایسا یہودی تھان جس کی قیمت سو روپے سے کم ہے غصب کر کے ضائع کر دیا۔ پھر اس کی قیمت سے سو روپے پر صلح کر لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہو گی اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی قیمت جو بازار میں دی جا سکتی ہو اس سے بھی اگر کوئی مقدار زیادہ دی گئی ہو تو وہ زیادتی باطل ہو گی۔ کیونکہ اس شخص پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوئی تھی جو قیمت بتائی گئی تھی۔اب اس سے بھی زیادہ لازم کر دینے سے وہ زیادتی اس کے حق میں سود شمار ہو گی۔ البتہ اگر بجائے اس کی قیمت کے متعین کرنے کے کسی قسم کے دوسرے سامان کے دینے پر صلح کی گئی ہو تو وہی سامان اس پر لازم ہو گا اور یہ صلح جائز ہو گی۔ کیونکہ سامان دینے کی صورت میں جنس بدل جائے گی اور سامان بدل کر زیادتی و کمی سے معاملہ کرنا جائز ہوتا ہے اور سود میں شمار نہیں ہوتا ہے۔ **وبخلاف ما الخ**:۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی اصل قیمت سے اگر کچھ تھوڑی سی رقم جتنی بازاری معاملہ برداشت کر لی جاتی ہو زیادہ دی تو وہ بھی صحیح ہو گی۔ کیونکہ لوگ اتنی زیادتی تک بھی گاہے گاہے اندازہ میں بتا سکتے ہیں۔اس لئے یہ زیادتی بھی اس کی قیمت ہی میں سے شمار کی جائیگی اور یہ زیادتی واضح طور پر زیادتی نہیں ہو گی۔

ولابي حنيفة:اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں جو تھان ضائع ہو گیا ہے اس میں اصل مالک کا حق ابھی تک باقی ہے ضائع نہیں ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس صورت میں تھان کی بجائے اگر کوئی غلام ہوتا اور اس کی قیمت وصول کرنے سے پہلے وہ مر جاتا تو اس کے کفن اور دفن کرنے کا خرچ اسی مالک پر ہی لازم ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ ایسے واقعہ میں مولیٰ کا حق ایسی چیز سے متعلق ہو جاتا ہے جو اسی ہلاک شدہ چیز کی صورت اور معنی کے ظاہر و باطن ہر طرح سے اس کے حکم میں یا انہی جیسی ہو۔ کیونکہ کسی چیز کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کا تاوان وہ چیز دلائی جاتی ہے جو ہلاک شدہ کے مثل ہوتی ہے۔ اور اس کے بجائے مثل دینے کے قیمت دینے کا حکم تو صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ قاضی نے قیمت دینے کا حکم سنا دیا ہو۔ اس بناء پر اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی دونوں فریق اس تھان سے زیادہ لینے اور دینے پر راضی ہو گئے ہوں تو یہ صحیح ہو گا اور اس لینے کو حق وصول کرنا ہی کہا جائے گا۔ لہٰذا اس صورت میں زیادہ ادا کی ہوئی رقم سود میں شمار نہ ہو گی۔ اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ سنا دیا اس کے باوجود کچھ زیادہ رقم دینے پر دونوں راضی ہو گئے تب بھی وہ زیادتی جائز نہ ہو گی بلکہ سود شمار ہو گی۔ کیونکہ اب اس کا حق بجائے ثمن یعنی متعینہ قیمت کے بازاری قیمت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔

(ف۔ اس لئے زیادہ لینا سود ہو گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں غصب کرنے کی قید لگائی گئی ہے۔ کیونکہ اکثر اسی میں صلح کرنے کی ضرورت آتی ہے۔ پھر ثوب یعنی تھان ذکر کیا جس کا بدل قیمت ہے۔ یہ اس لئے کہ مثلی (جس کا عوض اسی کے مثل ہو) سے احتراز ہو جائے۔ کیونکہ اگر وہ مثلی ہو مثلاً گیہوں غصب کر کے اس کے عوض درہم یا دینار پر صلح کی تو یہ صلح بالاجماع جائز ہو گی۔ اگرچہ اس کی قیمت سے زیادہ ہی ہو بشرطیکہ اس پر اسی وقت قبضہ ہو جائے۔ پھر ماتنؒ نے قیمت کے معلوم ہونے کی قید لگائی، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اصل قیمت سے زیادتی یا کمی کس حد تک ہوئی اور وہ عوام میں قابل برداشت ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر اس کو غصب کے بعد ضائع کر دینے کی بھی قید لگائی ہے اس لئے کہ اگر وہ مال مغصوب اس وقت تک موجود اور محفوظ ہو تو اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر بھی صلح کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔

قال واذا كان العبد الخ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں ان میں سے ایک مالک نے جو مالدار بھی ہے اسے آزاد کر دیا تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہو گا کہ وہ آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کا تاوان مانگے اس لئے شریک نے غلام کی کل قیمت کے نصف سے زیادہ پر صلح کی تو یہ زیادتی باطل ہو گی اور یہ حکم صاحبین اور امام اعظمؒ سب کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ اس میں صاحبینؒ کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب ایک جنس میں حد سے زیادہ یا غبن فاحش ہو تو وہ سود ہو جائے گا۔ یعنی:۔ موجودہ اور پہلی دونوں صورتوں کی وجہ ایک ہی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی (کہ پہلی صورت میں زیادتی کے جائز اور موجودہ صورت میں ناجائز ہونے کی) وجہ یہ

ہے کہ موجودہ صورت یعنی:۔ غلام کے آزاد کرنے کے حکم کے بارے میں حدیث میں تصریح ہے کہ نصف قیمت لازم ہو گی۔ اور شریعت کا مقرر فیصلہ مشترک کسی قاضی کے فیصلہ سے کم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر نصف قیمت سے زیادہ کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہو گا۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے جبکہ یہودی کپڑا غصب کیا ہے کیونکہ وہاں قیمت کی تصریح نہیں ہے، یعنی کمی و بیشی جائز ہو گی۔ پھر اگر مشترک غلام کو آزاد کرنے والے نے سامان اور اسباب پر صلح کی ہو تو صلح جائز ہو گی کیونکہ اس صورت میں زیادتی ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا قیمتی تھان (کپڑا) غصب کر کے ضائع کر دیا، جس کی قیمت سو روپے سے کم تھی، مگر بعد میں سو روپے پر مصالحت کر لی۔ اگر دو مالکوں کے ایک مشترک غلام کو ایک مالدار مالک نے آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل۔

ثوبا یھودیا:۔ یہود ایک قوم ایک جگہ کا نام ہے جہاں کے بنے ہوئے کپڑے ایک دام کے ہوتے تھے۔

باب التبرع بالصلح والتوكيل به

قال ومن وكل رجلا بالصلح عنه فصالح لم يلزم الوكيل ما صالح عنه الا ان يضمنه والمال لازم للموكل، وتاويل هذه المسألة اذا كان الصلح عن دم العمد، او كان الصلح على بعض ما يدعيه من الدين، لانه اسقاط محض، فكان الوكيل فيه سفيرا ومعبرا فلا ضمان عليه كالوكيل بالنكاح الا ان يضمنه لانه حينئذ هو مؤاخذ بعقد الضمان لا بعقد الصلح اما اذا كان الصلح عن مال بمال فهو بمنزلة البيع فيرجع الحقوق الى الوكيل فيكون المطالب بالمال هو الوكيل دون الموكل. قال وان صالح عنه رجل بغير امره فهو على اربعة اوجه ان صالح بمال وضمنه تم الصلح لان الحاصل للمدعى عليه ليس الا البراء ة وفي حقها الاجنبي والمدعى عليه سواء، فصلح اصيلا فيه اذا ضمنه كالفضولي بالخلع اذا ضمن البدل ويكون متبرعا على المدعى عليه كما لو تبرع بقضاء الدين بخلاف ما اذا كان بامره ولا يكون لهذا المصالح شيء من المدعى وانما ذلك للذى في يده لان تصحيحه بطريق الاسقاط، ولا فرق في هذا بين ما اذا كان مقرا او منكرا.

باب۔ صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور وکیل بنانے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کرا دینے کا وکیل بنایا اور وکیل نے صلح کرا دی تو جس مال پر اس نے صلح کرائی ہو گی وہ وکیل کے ذمہ لازم نہ ہو گا البتہ اگر وکیل نے صلح کے وقت مال دلانے کی ذمہ داری قبول کر لی ہو تب وکیل ذمہ دار ہو گا۔ اور صلح کا مال موکل کے ذمہ لازم ہو گا۔ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ وکیل پر مال لازم نہ ہونے کا حکم اس وقت ہو گا جبکہ وہ صلح قتل عمد کے بعد کی گئی ہو یا جس قرضہ کا دعویٰ کیا گیا ہو اس کے کچھ حصہ پر صلح ہوئی ہو۔ اس جگہ وکیل پر مال اس لئے لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں صرف ذمہ سے کسی چیز کو ساقط کرنا ہے۔ یعنی قصاص لینے کے حق کو یا قرضہ کے کسی حصہ کو ساقط کرنا۔ اس بناء پر اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔ یعنی صلح سے جو حقوق عائد ہوں گے وہ اس وکیل پر لازم نہیں ہوں گے۔ اسی لئے اس پر کوئی ضمان بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر وکیل خود ہی اس کا ضامن بن جائے تو وہ اس ضمانت کو اپنے ذمہ لازم کرنے سے ذمہ دار ہو جائے گا یعنی اسی کو پکڑا جائے گا اور صرف عقد صلح کرنے کی وجہ سے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی اور مال کے عوض مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس کا حکم بیع کا ہو گا۔ یعنی

وکیل کے ذمہ حقوق لازم ہوں گے۔ لہٰذا مال کا مطالبہ مؤکل سے نہ ہوگا صرف وکیل سے ہوگا۔
(ف۔اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسے حق سے صلح ہوئی جو مال نہ ہو مثلاً: قصاص وغیرہ یا ایسے معاملہ میں جس میں مال کے ساقط کرنے پر صلح ہوئی وکیل نے صلح کی تو ان صورتوں میں اس وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر یا پیغام رساں کی ہوگی۔ اسی لئے جو مال لازم ہوگا مؤکل ہی اس کا ذمہ دار ہوگا اور اگر مال کے عوض مال پر صلح ہوئی تو اسے مبادلہ مالی کہا جائے گا۔ اس بناء پر وکیل ہی اس مال اور اس کے حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔ چنانچہ جس مال پر صلح کی گئی ہو (مال صلح) اس کا بھی ضامن ہوگا۔ اور اس مال کا مطالبہ بھی اسی وکیل سے ہوگا۔ اور مؤکل سے نہ ہوگا۔ یہ مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ وکیل مقرر کیا گیا ہو۔
قال وان صالح عنه الخ: اور اگر ایک شخص کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر از خود دوسرے شخص نے صلح کرادی تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔ ان میں سے پہلی صورت یہ ہوگی کہ مال کے بدلہ صلح کرائی ہو۔ اور اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود ہی اس مال کی ادائیگی کا ضامن بھی ہوگا تو یہ صلح پوری ہوگی کیونکہ اس مصالحت میں اس مدعی علیہ کا تعلق صرف اس ایک بات سے ہوا کہ اس کے ذمہ جو کچھ بھی لازم ہوا تھا وہ اس سے بری ہوگیا۔ اس کے علاوہ معاملہ میں پڑنے یا کچھ دینے یا وعدہ کرنے وغیرہ کی کسی چیز سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوا۔ اور براءت کے ہونے میں مدعی علیہ ہو یا اجنبی ہو دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس طرح اگر کوئی اجنبی ہو کر بھی مال کی ادائیگی کا ضامن ہوگیا تو وہ اجنبی اصل ہو سکتا ہے جیسے کہ کسی عورت کو خلع دلانے میں ایک اجنبی نے اس کے شوہر سے کہا کہ تم اس سے خلع کر لو اس کے عوض مال کی ادائیگی مجھ پر ہوگی اس عورت سے تمہارا کوئی تعلق نہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔ اس اجنبی کا یہ کہنا اس مدعی علیہ کے حق میں تبرع اور احسان کرنا ہوتا ہے ایسا ہی جیسا کہ کسی مقروض کا قرض کوئی اس پر احسان کرتے ہوئے ادا کر دے تو جائز ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی عورت کے کہنے پر کوئی شخص اس کے شوہر سے خلع لے اور اس کے بدل خلع کا خود ضامن بھی ہو جائے پھر بھی اس عورت سے واپس مانگ لے گا اور جس چیز کے عوض مدعی سے مال پر صلح کی ہے اس چیز میں سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا۔ بلکہ وہ چیز جس شخص کے قبضہ میں ہوگی اسی کے پاس رہ جائے گی۔ کیونکہ اس صلح کو صحیح ماننا محض اسقاط کے طور پر ہے۔ یعنی مدعی نے اپنا حق ساقط کر کے مدعی علیہ کو بری کر دیا ہے۔ اس لئے اسے مبادلہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ پھر مدعی علیہ اقرار کرنے والا ہو یا انکار کرنے والا ہو یہاں پر دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح:۔ باب: تبرع کرتے ہوئے صلح کرنا اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کر دینے کا وکیل بنایا اور اس نے صلح کرادی، تو جس مال پر اس نے صلاح کرائی اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر ایسے حق پر صلح کرائی جو مال نہ ہو یا مال ہو، یا مال کے عوض مال پر صلح ہوئی۔ اگر کوئی از خود دو آدمیوں میں صلح کرائے۔ اس کی احتمالی صورتیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

وكذلك اذا قال صالحتك على الفى هذه او على عبدى هذا صح الصلح ولزمه تسليمه لانه لما اضافه الى مال نفسه فقد التزم تسليمه فصح الصلح، وكذلك لو قال على الف وسلمها، لان التسليم اليه يوجب سلامة العوض له فيتم العقد لحصول مقصوده، ولو قال صالحتك على الف فالعقد موقوف فان اجازه المدعى عليه جاز ولزمه الالف وان لم يجزه بطل لان الاصل فى العقد انما هو المدعى عليه لان دفع الخصومة حاصل له الا ان الفضولى يصير اصيلا بواسطة اضافة الضمان الى نفسه فاذا لم يضف بقى عاقدا من جهة المطلوب فيتوقف

على اجازته قال ووجه آخر ان يقول صالحتك على هذه الالف او على هذا العبد ولم ينسبه الى نفسه لانه لما عينه للتسليم صار شارطا سلامته له فيتم بقوله ولو استحق العبد او وجد به عيبا فرده فلا سبيل له على المصالح لانه التزم الايفاء من محل بعينه ولم يلتزم شيئا سواه فان سلم المحل له تم الصلح وان لم يسلم لم يرجع عليه بشيء بخلاف ما اذا صالح على دراهم مسماة وضمنها ودفعها ثم استحقت او وجدها زيوفا حيث يرجع عليه لانه جعل نفسه اصيلا في حق الضمان ولهذا يجبر على التسليم فاذا لم يسلم له ما سلمه يرجع عليه ببدله.

ترجمہ:۔ (چار صورتوں میں سے دوسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کہا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان اختلاف کو دور کرنے کے لئے تم سے اپنے اس ہزار درہم یا اپنے اس غلام کے عوض صلح کی تو یہ صلح صحیح ہو گی۔ اور اس فضولی شخص پر یہ لازم ہو گا کہ اپنی طرف سے ہزار درہم یا اپنا غلام اسے دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اپنے ذاتی مال کی طرف صلح کی نسبت کی تو گویا اس نے خود پر یہ لازم کر لیا کہ میں مال یا غلام اسے ضرور دوں گا، لہٰذا یہ صلح صحیح ہو گئی۔ **وكذلك لوقال الخ**:۔ ایسی ہی (تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) جب فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی اور وہ درہم بھی اسے دیدے کیونکہ مدعی کو اس وقت دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عوض میں اسے دیئے گئے ہیں لہٰذا صلح کا معاملہ پورا طے پا گیا۔ کیونکہ اس سے مدعی کا اصلی مقصد حاصل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس مدعی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس کا عوض اسے مل جائے۔

ولو قال صالحتك الخ (اور چوتھی صورت یہ ہو گی کہ) اگر فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی تو اس کہنے سے عقد موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کی اجازت دیدی تب صلح مکمل ہو جائے گی اور اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو صلح باطل ہو جائے گی۔ **لان الاصل الخ**:۔ کیونکہ اس صلح کے معاملہ میں اصل ذمہ دار مدعی علیہ ہے۔ یعنی:۔ اس صلح کا اصل فائدہ اسی مدعی علیہ کا ہے، کیونکہ اس صلح کے ہو جانے سے اس سے ہنگامہ آرائی اور خصومت ختم ہو جائے گی۔ لیکن اس تیسرے شخص (فضولی) کی بھی اس معاملہ میں ایک اصیل کی حیثیت ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ از خود اس کی ضمانت کو اپنے اوپر لازم کر رہا ہے یعنی ضمانت کے مال کو اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اب جبکہ اس نے اپنے اوپر اس زر ضمانت کو منسوب نہیں کیا تو وہ اس معاملہ کا فی الحال اصیل نہیں ہوا، بلکہ وہ صرف صلح کرانے کے لئے مدعی علیہ کی طرف سے پیش ہوا ہے۔ لہٰذا اس عقد کو مکمل ہونے کے لئے اسی مدعی علیہ کی اجازت ضروری ہو گی۔ (ف۔ اسی لئے اگر وہ اجازت دیدے گا تو صلح کا کام مکمل ہو جائے گا اور اس کے عوض اس پر ہزار درہم لازم آجائیں گے ورنہ یہ صلح باطل ہو جائیگی۔

قالؒ ووجه اخر الخ:۔ منصفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی مذکورہ چار صورتوں کے علاوہ ایک اور پانچویں صورت بھی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے یوں کہئے کہ میں نے تم سے اس ہزار درہم یا اس غلام کے عوض صلح کی اور اسے اپنی طرف منسوب نہیں کیا۔ (یعنی یہ نہیں کہا کہ میرے درہم یا میرے اس غلام کے عوض) تو بھی ایسی صلح صحیح ہو گی۔ کیونکہ جب اس نے ہزار درہم یا ایک غلام کو بدل صلح کے لئے متعین کر دیا تو اس کہنے کا مطلب یہی ہوا کہ گویا اس نے یہ شرط کے طور پر کہی ہے کہ اگر صلح ہو گئی تو میں اسے اس مدعی کے حوالہ کر دوں گا۔ اس لئے اسی فضولی کے کہنے سے صلح مکمل ہو جائے گی۔

ولو استحق العبد الخ:۔ پھر جس غلام کو اس نے متعین کیا تھا اگر کوئی اور شخص اس غلام پر اپنا حق ثابت کرتے ہوئے اسے لے لے۔ یا یہ کہ خود مدعی ہی اس غلام میں کوئی عیب پا کر اسے واپس کر دے تو اب وہ فضولی کسی قسم کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس نے صلح کرنے کے لئے یہی ایک ہی پیشکش کی تھی۔ یا اپنے اوپر لازم کیا تھا بعض بدل صلح میں وہ غلام متعین ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے اپنے اوپر کوئی اور چیز لازم نہیں کی تھی۔ اب اگر حسب وعدہ یہی چیز اسے دیدی گئی تو صلح مکمل ہو گئی۔ اور اگر اسے وہی چیز نہیں دی گئی تو یہ مدعی صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ (لیکن وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہ جائے گا (الکافی)

بخلاف ما اذا صالح الخ:۔ بخلاف اس کے اگر اس نے کچھ متعین درہم کے عوض صلح کی اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی

کو دیدئے پھر کسی نے ان پر اپنا دعویٰ کر کے سب لے لئے۔ یا مدعی نے ان میں کھوٹ پا کر واپس کر دیئے۔ تب مدعی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو ان کے بدلہ اسی صلح کرنے والے سے دوسرے اچھے وصول کرلے۔ کیونکہ اس صلح کرنے والے نے ضمانت کے بارے میں خود کو اصیل بنالیا ہے۔ اسی وجہ سے اس پر اس بات کے لئے جبر بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صلح کا مال واپس کر دے۔ پھر جب صلح کرنے والے نے وہ مال حوالہ کیا تھا اور مدعی کے قبضہ میں نہ رہ سکا تو مدعی اس سے عوض واپس لے گا۔

توضیح:۔ فضولی کی طرف سے صلح کرانے میں ممکنہ چار صورتوں میں سے دوسری' تیسری' چوتھی اور مزید پانچویں صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر مدعی نے صلح کے عوض کچھ درہم متعین کئے اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی کو دیدیئے، پھر کسی نے انہیں اپنا استحقاق کر کے وہ لے لئے تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

(تنبیہ)۔ تبرع سے یہاں یہ مراد ہے کہ ایک مخاصم کی طرف سے اس کے کہے بغیر تیسرا اجنبی شخص دونوں مخاصمین میں صلح کرادے۔ اور توکیل سے یہ مراد ہے کہ اس کے کہنے کے بعد فریقین میں کوئی صلح کرادے۔ حاصل یہ ہوا کہ غیر کی طرف سے بغیر وکیل بنائے ہوئے یا وکیل بنا کر کوئی دونوں میں صلح کرادے۔

باب الصلح في الدين

قال وكل شيء وقع عليه الصلح وهو مستحق بعقد المداينة لم يحمل على المعاوضة وانما يحمل على انه استوفى بعض حقه واسقط باقيه كمن له على آخر الف درهم، فصالحه على خمسمائة وكمن له على آخر الف جياد فصالحه على خمسمائة زيوف جاز فكانه ابراه عن بعض حقه، وهذا لان تصرف العاقل يُتحرى تصحيحه ما امكن ولا وجه لتصحيحه معاوضة لافضائه الى الربوا، فجعل اسقاطا للبعض في المسألة الاولى، وللبعض في والصفة في الثانية، ولو صالح على الف مؤجلة جاز وكانه اجل نفس الحق، لانه لا يمكن جعله معاوضة لان بيع الدراهم بمثلها نسيئة لا يجوز فحملناه على التاخير، ولو صالحه على دنانير الى شهر لم يجز لان الدنانير غير مستحقة بعقد المداينة فلا يمكن حمله على التاخير ولا وجه له سوى المعاوضة وبيع الدراهم بالدنانير نساءً لا يجوز فلم يصح الصلح.

باب:۔ قرض میں صلح کرانے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی پر قرض ہونے کے سلسلہ میں اگر قرض دار نے ایسی چیز پر یا ایسے اجزاء پر صلح کی جو اس کے قرض کا کوئی جزء یا حصہ ہو تو اس صلح کو قرض کے عوض دینے پر محمول نہیں کیا جائے گا (یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے اتنا دیدیا ہے) بلکہ اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنا کچھ حصہ چھوڑ دیا ہے اور باقی وصول کیا ہے۔ مثلاً: ایک شخص کے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی ہوں اور وہ اس سے صرف پانچ سو لے کر ہی مصالحت کرے (یعنی باقی کا تقاضا چھوڑ دے)۔ یا مثلاً: کسی کے دوسرے پر ہزار اچھے درہم باقی ہوں اور وہ اس مقروض سے کھوٹے درہم ہزار لینے پر راضی ہو جائے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ جتنا لے سکا اس نے لیا اور باقی حصہ کو معاف کر دیا یا بری کر دیا۔ ایسا کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک عاقل بالغ آدمی کوئی کام یا بات کرے تو حتی الامکان اسے صحیح کر دکھانا چاہئے۔ اور اس بات کے لئے اس سے معاوضہ لے کر اس کی تصحیح ممکن نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس طرح اس کے سودی کاروبار تک ہونے کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس سے بچنے کے لئے اس کمی کو معاف کر دینے پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی:۔ اس جگہ پہلے مسئلہ میں اس قرضدار

نے اپنا کچھ حق معاف کیا اور دوسرے مسئلہ میں اپنے کچھ حق اور کچھ صفت کو معاف کیا ہے۔ (ف۔ یعنی جب ہزار درہم میں سے پانچ سو پر صلح کی تو گویا اس نے نصف حق معاف کر دیا۔ اور جب اچھے اور کھرے درہموں کے عوض پانچ سو کھوٹے درہموں پر صلح کی تو اس نے اپنے نصف حق کے ساتھ اس کے کھرے ہونے کی صفت کو بھی معاف کر دیا ہے۔

ولو صالح علی الف الخ: اور اگر کسی کے دوسرے پر ہزار درہم نقد (یا غیر معیاری) باقی تھے لیکن اس نے اتنے ہی درہم (معیاری) مثلاً: سو درہم ماہوار پر صلح کر لی تو جائز ہے۔ تو گویا اس نے اپنے اصل قرض میں وقت کی مہلت دیدی ہے۔ کیونکہ ایسے کرنے کو عوض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے اس لئے درہم کو اسی جیسے درہم کے بدلہ ادھار بیچنا جائز نہیں ہے لہٰذا تاخیر کرنے اور مہلت دینے پر محمول کیا جائے گا۔ **ولو صالحه علی دنانیر الخ:** اور اگر کسی نے اپنے بقایا ہزار درہم کے عوض سو دینار مگر ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ درہم کے قرض میں درہم ہی دینے تھے اور ان کی بجائے دینار دینے کا کوئی مستحق نہیں تھا، اس لئے اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینے پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے اور اس کو معاوضہ ہونے کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں بتائی جا سکتی ہے اور درہم کو دینار کے عوض میں ادھار بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے صلح صحیح نہ ہوگی۔

توضیح:۔ باب قرض میں صلح کرنے کا بیان۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہیں اور اس نے صرف پانچ سو درہم پر صلح کی یا ہزار درہم کھرے لازم تھے مگر کھوٹے ہی لینے پر راضی ہو گیا، یا معجّل یعنی غیر میعادی تھے اور موجل یعنی میعاد کے ساتھ لینے پر راضی ہو کر صلح کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

نوٹ: اکثر قرضہ میں صلح کرنے کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ مثلاً: قرض خواہ نے سو روپے کے قرض میں سے نوے روپے لینے اور باقی دس روپے اس شرط کے ساتھ چھوڑ دیئے کہ وہ نوے روپے ابھی ادا کر دے تو اس طرح قرض کی ادائیگی بدلہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے بلکہ اسے معاف کر دینا یا اسقاط کرنا کہا جاتا ہے۔ اسی لحاظ سے ماتن نے پہلے ایک صورت بطور قاعدہ کلیہ کے بیان کی ہے۔

قال ولو كانت له الف مؤجلة فصالحه على خمسمائة حالة لم يجز لان المعجل خير من المؤجل وهو غير مستحق بالعقد فيكون بازاء ما حطه عنه وذلك اعتياض عن الاجل وهو حرام، وان كان له الف سود فصالحه على خمسمائة بيض لم يجز لان البيض غير مستحقة بعقد المداينة و هي زيادة وصف فيكون معاوضة الالف بخمسمائة وزيادة وصف وهو ربوا، بخلاف ما اذا صالح عن الالف البيض على خمسمائة سود، لانه اسقاط بعض حقه قدرا ووصفا، وبخلاف ما اذا صالح على قدر الدين وهو اجود لانه معاوضة المثل بالمثل ولا معتبر بالصفة الا انه يشترط القبض فی المجلس، ولو كان عليه الف درهم ومائة دينار فصالح على مائة درهم حالة او الى شهر صح الصلح لانه امكن ان يجعل اسقاطا للدنانير كلها والدراهم الا مائة وتاجيلا للباقی فلا يجعل معاوضة تصحيحا للعقد ولان معنى الاسقاط فيه الزم.

ترجمہ:۔ باب۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم میعادی قرض کے طور پر واجب تھے کہ مثلاً سو روپے ماہوار دینا اس کے عوض نقد پانچ سو درہم پر مصالحت کر لی تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ادھار کے مقابلہ میں نقد ہونا بہتر اور مفید ہوتا ہے۔ حالانکہ مدعی اس بہتری کے پانے کا اصل میں حقدار نہ تھا۔ اب جتنا بھی اس نے اپنے حق میں سے (مثلاً پانچ سو) کم کیا ہے اس کے عوض اس ماہوار وصول کرنے کی بجائے یکمشت نقد لینا ہی طے پایا ہے حالانکہ ادھار کے بدلہ نقد لینا حرام ہوتا ہے۔ **وان كان له الف الخ:** اور اگر قرض خواہ کے ایک ہزار سیاہ درہم دوسرے پر باقی ہوں اور اس نے ان کے عوض

پانچ سو دو دھیئے درہم لینے پر بھی مصالحت کرلی تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قرض خواہ اپنے اصل معاملہ قرض میں اچھے دودھیئے (خالص) درہم پانے کا حق دار نہ تھا۔ اور ان اچھے وصف کے پانے کے مقابلے میں اس نے سیاہ (کھوٹے) پائے یعنی پانچ سو درہم اور کچھ زائد وصف پانے کا مستحق ہوا اور ایسا ہونا سود میں شمار ہو جاتا ہے اس لئے ناجائز ہوا۔

بخلاف مااذا الخ:۔ اس کے برعکس اچھے ہزار درہم کے عوض پانچ سو کھوٹ ملے ہوئے درہم لینے پر مصالحت کرلی تو جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنے پورے حق میں سے کچھ مقدار میں اور کچھ وصف میں سے کم کروائے ہیں۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ قرضہ کی جتنی مقدار ہو اسی پر کمی وبیشی کے بغیر صلح کی البتہ قرضہ میں اصل سے زیادہ کھری ہونے کی شرط رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی کیونکہ اس میں دونوں طرف کی مقدار برابر ہے۔ البتہ کھرے ہونے کی صفت ایک میں زیادہ ہے تو اس صفت کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ البتہ اسی مجلس میں دونوں کا قبضہ ہو جانا شرط ہوگا۔

ولو کان علیه الخ: اور اگر مقروض پر ایک ہزار درہم اور ایک سو دینار باقی ہوں اور قرض خواہ نے صرف ایک سو درہم فی الفور یا ایک ماہ کی مدت میں دینے پر مقروض سے مصالحت کرلی تو یہ مصالحت صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس مصالحت کا یہ مطلب نکالا جانا درست ہو جائے گا کہ اس نے سارے دینار بھی معاف کر دیئے اور درہموں میں سے بھی ایک سو کے سوا سارے درہم معاف کر دیئے ہیں۔ اور ان سو درہموں کی ادائیگی میں کچھ دنوں کی مہلت بھی دیدی ہے۔ الحاصل اس مصالحت کو صحیح کرنے کی بھی صورت صحیح ہو سکتی ہے کہ تھوڑے سے درہموں کی وصولی کو بقیہ مطالبہ کا عوض قرار نہ دے کر باقی کو ساقط یا معاف کرنا کہہ دیا جائے اور اس دلیل بھی اسے صحیح کہنا ہوتا ہے کہ اس میں ساقط کرنے کے معنی زیادہ بہتر صادق ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس جگہ صلح کے معنی گھٹا دینا اور کم کر دینے کے معنی ہی زیادہ پائے جاتے ہیں۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے ذمہ ایک ہزار درہم باقی ہوں کہ وہ ان میں سے سو درہم ماہوار کرے گا اور بعد میں اس نے صرف پانچ سو روپے نقد دینے کی شرط پر اس نے صلح کرلی۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار کھوٹ ملے ہوئے درہم باقی ہوں اور ان کی بجائے صرف پانچ سو مگر خالص لینے پر راضی ہو جائے۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم خالص باقی ہوں لیکن وہ صرف پانچ سو کھوٹے لینے پر راضی ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن له علی آخر الف درهم فقال اَدِّ الی غدا منها خمسمائة علی انك بریء من الفضل فهو بریء فان لم یدفع الیه خمسمائة غدا عاد علیه الالف وهو قول ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف لا یعود علیه، لانه ابراء مطلق الا تری انه جعل اداء خمسمائة عوضا حیث ذکره بکلمة علی وهی للمعاوضة والاداء لا یصلح عوضا لکونه مستحقا علیه فجری وجوده مجری عدمه فبقی الابراء مطلقا فلا یعود کما اذا بدأ بالابراء، ولهما ان هذا ابراء مقید بالشرط فیفوت بفواته لانه بدأ باداء خمسمائة فی الغد وانه یصلح غرضا حِذار افلاسه او توسلا الی تجارة اربح منه، وکلمة علی ان کانت للمعاوضة فهی محتملة للشرط لوجود معنی المقابلة فیه فیحمل علیه عند تعذر الحمل علی المعاوضة تصحیحًا لتصرفه او لانه متعارف والابراء مما یتقید بالشرط وان کان لایتعلق به کالحوالة، وسنخرج البدایة بالابراء ان شاء الله تعالی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم

مجھے کل صرف پانچ سو درہم دے دو تو باقی سے تم بری ہو۔ چنانچہ اس نے اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو بقیہ سے وہ بری ہو جائے گا ورنہ وہ حسب سابق ایک ہزار کا مقروض رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے وقال ابو یوسفؒ الخ: ۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے دن نہ دینے سے بھی صرف پانچ سو ہی باقی رہیں گے یعنی ہزار باقی نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے۔ اسی لئے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس نے پانچ سو دیدینے کو باقی سے بری کرنے کا عوض ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا ہے کہ اتنا دیدینے سے تم زیادہ مقدار کے دینے سے بری ہو۔ حالانکہ ادا کرنا کبھی عوض ہونے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر صورت قرض دار پر اس مقدار کو ادا کرنا واجب تھا۔ اس بناء پر اس کا یہ جملہ کہنا یا نہ کہنا دونوں برابر ہو گیا۔ الحاصل اس کا بری کرنا مطلقاً کسی عوض کے بغیر رہ گیا۔ اس لئے ہزار درہم کا قرض جو ابتداء میں تھا اب بھی نہیں لوٹے گا۔ اس کی مثال اس صورت کی ہو گئی کہ وہ اپنے کہنے میں بری کرنے کے الفاظ کو پہلے ہی کہہ کر بعد میں بقیہ جمع کہتا۔ مثلاً: یوں کہتا کہ میں نے تم کو ہزار درہموں میں سے پانچ سو درہم سے بری کر دیا اس بات پر کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو ادا کر دو کہ ایسا کہنے سے وہ بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک سارے قرض سے بری ہو جاتا ہے۔ یعنی خواہ وہ اتنا ادا کرے یا نہ کرے۔

ولهما ان هٰذا ابراء الخ: ۔ اور امام محمد و ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بری کرنا مطلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک شرط کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اگر شرط نہیں پائی جائیگی۔ تو بری ہونے کی بات بھی باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ اس نے کہتے وقت اپنے جملہ کو کل کے دن پانچ سو درہم ادا کرنے سے شروع کیا تو اس کا یہ کہنا بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ اس نے اس مدعی علیہ کی محتاجی اور بدحالی کا خیال رکھ کر مزید نقصان پہنچانے سے پرہیز کیا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ فی الحال اپنے اتنے نقصان کو اس لئے خود ہی برداشت کرانا چاہتا ہے کہ دوسرے موقع سے وہ اس سے زیادہ نفع حاصل کرلے گا۔ اور جس لفظ سے اس نے بیان کیا ہے وہ ایسا ہے کہ جس طرح وہ معاوضہ کے معنی کو ادا کرتا ہے اسی طرح وہ شرط کے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ شرط و جزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا اسے شرط پر ہی محمول کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس سے معاوضہ کے معنی لینا اس وجہ سے ممکن نہ ہوں کہ اس سے ایک عاقل اور بالغ شخص کا فعل غلط ہو جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ عرف میں یہاں شرط ہی کے معنی لئے جاتے ہیں۔ اور ابراء یعنی بری الذمہ کرنا ایک ایسا عمل ہے جو شرط کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ حوالہ کا حال ہے اور اگر کہتے وقت اپنے جملہ کو اس نے ابراء سے ہی شروع کیا تو انشاء اللہ اس کا بیان ہم آگے تفصیل کیساتھ لکھیں گے۔

توضیح: ۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے۔ اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل صرف پانچ سو دے دو تو باقی سے تم بری ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کہ ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کی صورت تو یہ ہے کہ ابراء کر دیا اور وہ موجود ہو گیا مگر مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے اور ابراء جو شرط کے ساتھ متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ جب یہ شرط پائی جائے گی تب مطلقاً ابراء حاصل ہو۔ مثلاً اگر تم گھر میں داخل ہو تب میں نے تم کو بری کر دیا۔ مگر یہ صورت جائز نہیں ہے۔

قال وهذه المسألة على وجوه، احدها ما ذكرناه، والثانى اذا قال صالحتك من الالف على خمسمائة تدفعها الى غدا وانت بریء من الفضل على انك ان لم تدفعها الى غدا فالالف عليك على حاله، وجوابه ان الامر على ما قال لانه اتى بصريح التقييد فيعمل به، والثالث اذا قال ابرأتك من خمسمائة من الالف على ان تعطينى خمسمائة غدا، فالابراء فيه واقع اعطى خمسمائة او لم يعط لانه اطلق الابراء اولا واداء خمسمائة لا يصلح

عوضا مطلقا ولكنه يصلح شرطا فوقع الشك في تقييده بالشرط فلا يتقيد به بخلاف ما اذا بدأ باداء خمسمائة لان الابراء حصل مقرونا به فمن حيث انه لا يصلح عوضا يقع مطلقا ومن حيث انه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا يثبت الاطلاق بالشك فافترقا، والرابع اذا قال اد الى خمسمائة على انك برىء من الفضل ولم يوقّت للاداء وقتا، وجوابه انه يصح الابراء ولا يعود الدين لان هذا ابراء مطلق لأنه لما لم يوقت للاداء وقتا لا يكون الاداء غرضا صحيحا لانه واجب عليه في مطلق الازمان فلم يتقيد بل يحتمل على المعاوضة ولا يصلح عوضا بخلاف ما تقدم، لان الاداء في الغد غرض صحيح، والخامس اذا قال ان اديت الى خمسمائة او قال اذا اديت او متى اديت فالجواب فيه انه لا يصح الابراء لانه علقه بالشرط صريحا وتعليق البراءة بالشروط باطل لما فيها من معنى التمليك حتى ترتد بالرد بخلاف ما تقدم لانه ما اتى بصريح الشرط فحمل على التقييد به. قال ومن قال لآخر لا أُقر لك بمالك حتى توخره عني او تحط عني ففعل جاز عليه، لانه ليس بمكره ومعنى المسألة اذا قال ذلك سرا، اما اذا قال علانية يوخذ به.

ترجمہ :۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض سے بری کرنے کی احتمالی پانچ صورتیں نکلتی ہیں۔ جن میں سے ایک صورت تو وہی ہے جو متن یا کتاب میں بیان کی گئی ہے اور دوسری صورت کے الفاظ یہ ہوں گے کہ قرض دار مقروض سے یوں کہے کہ میں نے تمہارے ساتھ ہزار درہم کے قرض کے سلسلہ میں پانچ سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو درہم ادا کردو تو تم باقی سے بری ہو۔ اس اقرار کے بعد اگر تم نے کل مجھے پانچ سو ادا نہ کئے تو پورے درہم پہلے کی طرح باقی رہ جائیں گے تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کہنے کے مطابق ہی اس پر عمل ہوگا۔ (یعنی اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو وہ باقی مقدار سے بری ہو جائے گا ورنہ پورے ہزار اس کے ذمہ رہ جائیں گے) اور تیسری صورت میں یہ ہے کہ قرض خواہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم سے اس شرط پر بری کیا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو۔ تو اس صورت میں وہ اگلے دن پانچ سو درہم دے یا نہ دے بہر صورت اس سے ابراء ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس صورت میں بری کرنے کو ہی مقدم رکھا ہے اور پانچ سو ادا کرنا اس لائق نہیں ہے کہ وہ مطلق عوض ہو جائے۔ لیکن وہ شرط بن سکتا ہے البتہ اس جگہ ایک شبہ رہ جاتا ہے کہ اس نے کہتے وقت ابراء کو شرط کیساتھ مقید کیا ہے یا نہیں تو اسی شک کی وجہ سے یہ ابراء مقید نہ ہوگا۔ اس کے بر خلاف اگر اس نے پانچ سو درہم ادا کرنے کو پہلے بیان کیا ہو یعنی جیسے پہلی صورت میں ہے تو یہ ابراء مقید ہو جائے گا۔ کیونکہ ابراء کامل کے لئے پانچ سو درہم ادا ہونا ضروری ہے۔ بس اس اعتبار سے کہ ابراء میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں ہے وہ ابراء مطلق ہوگا اور اس اعتبار سے کہ وہ شرط ہو سکتا ہے وہ ابراء مطلق واقع نہ ہوگا۔

پس اس میں شک واقع ہو جانے کی وجہ سے مطلق ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اس طرح ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے گا اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے کہا کہ تم مجھے اس شرط پر ادا کردو کہ تم باقی حصہ سے بری ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض دوبارہ اس کے ذمہ میں نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ مطلق ابراء ہوگا کیونکہ جب اس قرض خواہ نے اس رقم کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو یہ ادا کوئی غرض صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ کسی بھی زمانہ میں مطلقاً ادا کرنا تو اس پر پہلے سے از خود واجب تھا۔ اس لئے اسے یہ ابراء مقید نہ ہوا بلکہ اس ادائیگی کو معاوضہ پر محمول کیا جائے گا۔ حالانکہ ابراء میں اس کے عوض ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کو ادا کا عوض کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کے بر خلاف اگر کبھی ادا کے لئے کوئی وقت بیان کر دیا جائے تب وہ ابراء مقید ہو سکتا ہے کیونکہ مثلاً: کل کا دن کہنے میں کوئی خاص مصلحت ہو سکتی ہے۔ اور اب پانچویں صورت یہ ہوگی کہ قرض خواہ صراحت کے ساتھ اس طور پر شرط بیان کردے کہ اگر تم مجھے پانچ سو درہم دے دو۔ یا یہ کہ جب مجھے ادا کر دو یا جب کبھی بھی تم مجھے ادا کردو تو اس قسم کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں

صراحت کے ساتھ شرط سے معلق کیا ہے حالانکہ ابراء کو شرط کیساتھ معلق کرنا باطل ہوتا ہے کیونکہ کسی چیز سے بری کر دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اس کو فلاں چیز کا مالک بنادیا ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص اسے قبول نہ کرے بلکہ رد کر دے تو ایسی برامت باطل ہو جاتی۔ بخلاف اس سے پہلی صورتوں کے ان میں بری کرنے والے نے صراحت کیساتھ مشروط بیان نہیں کیا ہے۔اس لئے اس کام کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ ابراء شرط کے ساتھ مقید ہے۔

قال و من قال لاخر الخ: اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں اپنے اوپر تمہارے مال کا اسی وقت اقرار کروں گا کہ تم اس کی ادائیگی کے لئے مجھے مہلت دو یا یہ کہا کہ اپنی رقم میں سے کچھ کم کر دو یا ساقط کر دو تب میں اقرار کروں گا اور اس مقرلہ قرض خواہ نے ایسا ہی اقرار کر لیا تو یہ فعل صلح اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض خواہ کوئی اتنا بھی مجبور نہیں ہوا ہے کہ آخر کار اقرار کرلے۔اس مسئلہ کے یہ معنی ہیں کہ قرض دار نے اپنا دعویٰ اس کے سامنے تنہائی میں پیش کیا گواہوں کے سامنے نہیں کیا کیونکہ اگر لوگوں کے سامنے علانیۃً کہے گا تو آخر وہ پکڑ لیا جائے گا۔(ف۔ کیونکہ یہ بات سن کر دوسرے گواہی دیں گے کہ یہ شخص واقعۃً اس کے اتنے مال کا مقروض ہے اور اس پر فی الحال واجب الادا ہے۔ اس لئے وہ اپنے اقرار کے مطابق فی الفور ادا کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

توضیح:۔ قرض سے بری کرنے کی احتمالی صورتیں۔ اگر کسی مقروض نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ تم اپنے مطالبہ اور حق میں سے اتنی رقم معاف کر دو یا کم کر دو یا ادائیگی میں اتنے دنوں کی مہلت دو جب تو میں اتنے مقروض ہونے کا اقرار کرلوں گا ورنہ نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی الدين المشترك واذا كان الدين بين شريكين فصالح احدهما من نصيبه على ثوب فشريكه بالخيار ان شاء اتبع الذى عليه الدين بنصفه وان شاء اخذ نصف الثوب الا ان يضمن له شريكه ربع الدين واصل هذا ان الدين المشترك بين اثنين اذا قبض احدهما شيئا منه فلصاحبه ان يشاركه في المقبوض لانه ازداد بالقبض اذ مالية الدين باعتبار عاقبة القبض وهذه الزيادة راجعة الى اصل الحق فيصير كزيادة الولد والثمرة فله حق المشاركة ولكنه قبل المشاركة باق على ملك القابض لان المعين غيرالدين حقيقة وقد قبضه بدلا عن حقه، فيملكه حتى ينفذ تصرفه فيه ويضمن لشريكه حصته، والدين المشترك ان يكون واجبا بسبب متحد كثمن المبيع اذا كان صفقة واحدة، وثمن المال المشترك والموروث بينهما وقيمة المستهلك المشترك فاذا عرفت هذا نقول فى مسألة الكتاب له ان يتبع الذى عليه الاصل لان نصيبه باق فى ذمته لان القابض قبض نصيبه لكن له حق المشاركة، وان شاء اخذ نصف الثوب لان له حق المشاركة الا ان يضمن له شريكه ربع الدين لان حقه في ذلك. قال ولو استوفى احدهما نصف نصيبه من الدين كان لشريكه ان يشاركه فيما قبض لما قلنا، ثم يرجعان على الغريم بالباقي، لانهما لما اشتركا في المقبوض لابد ان يبقى الباقي على الشرط.

فصل:۔ مشترک قرض کا بیان

کتاب قدوری میں ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مشترک طور پر کچھ رقم ایک شخص کو بطور قرض دی۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصہ قرض کے عوض قرض دار سے ایک کپڑا لے کر صلح کر لی تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا حصہ یعنی باقی نصف قرضہ کی وصولی کے لئے قرض دار کے پیچھے لگ جائے یا یہ کہ اسی وصول شدہ کپڑے میں سے آدھا خود لے۔ البتہ

اس صورت میں کہ اس کا شریک اس کے چوتھائی قرضہ کی وصولی کا ضامن ہو جائے۔ (یعنی اس کے نصف قرضہ میں سے ایک چوتھائی کی وصولی کا وہ ضامن ہو جائے اور دوسری چوتھائی جس طرح سے ہو خود وصول کرلے' اس صورت میں اپنے شریک کے وصول شدہ کپڑے کو اسی کے لئے چھوڑ دے) اس مسئلہ میں ایک اصل یہ ہے کہ دو شریکوں میں جو قرضہ مشترک ہو تو ان دونوں میں سے جو کوئی بھی جتنا کچھ بھی وصول کرے اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصول شدہ میں خود بھی شریک ہو جائے۔ یعنی جو کچھ بھی اس نے وصول کیا ہے اس میں سے اپنے حصہ کے مطابق بانٹ لے کہ اس دوسرے نے وصول کر کے زیادہ حق لے لیا ہے اس طرح سے کہ نقد حق کو ادھار حق پر فضیلت ہوتی ہے۔

کیونکہ قرضہ کی وصولی کے بعد ہی اس کی مالیت کا صحیح حال معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جس نے ابھی تک وصول نہیں کیا ہے گویا وہ خالی ہاتھ ہے۔ (بے یقینی کی سی کیفیت رہتی ہے) اور جس نے وصول کر لیا اس کو فی الفور قرضہ کی مالیت حاصل ہو گئی ہے اور وہ مطمئن ہو چکا ہے۔) تب یہ کہنا ہوگا کہ قرض کی مالیت میں شرکت کے باوجود اپنے حق سے زیادہ پالیا ہے۔ اور یہ زیادتی اصل حق سے متعلق ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی کی مشترک باندی سے بچہ پیدا ہوا۔ یا مشترک درخت سے کچھ پھل ہاتھ لگا تو اس کے ہر ایک شریک کو اس کے حصہ کے مطابق اس میں شریک بننے کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک شریک نے جو کچھ بھی اپنے مقروض سے حاصل کیا ہے دوسرے شریک کی شرکت اختیار کرنے سے پہلے وہ اسی شریک کی ملکیت سمجھی جائیگی جس نے اسے وصول کیا ہے کیونکہ اس نے جو کچھ وصول کر لیا ہے اب دین نہیں بلکہ عین ہو گیا ہے۔ جبکہ مال دین اور مال عین میں مغایرت ہوتی ہے یعنی دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہوتی ہیں۔ پھر اس عین کو اپنے حق کے بدلہ میں لیا ہے اس لئے وہی اس کا مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اس مال میں اب جو کچھ بھی وہ تصرف کرے گا مثلاً: اسے بیچ دینا یا دوسرے کو ھبہ کر دینا، آزاد کر دینا وغیرہ وہ صحیح ہو جائے گا اور عمل نافذ ہوگا۔ مگر اپنے دوسرے شریک کا اس کے حصہ کے مطابق ضامن ہوگا۔ اسی وجہ سے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے مگر اس صورت میں کہ اپنے شریک کے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو اور جب قرضہ کا ضامن ہوگا تو اس کے قبضہ میں لی ہوئی چیز میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قرضہ مشترک سے یہ مراد ہے کہ دونوں شریک کے قرضہ کے واجب ہونے کا کوئی ایک ہی سبب ہو۔ جیسے کہ دونوں شخصوں نے متحد ہو کر کوئی چیز ایک ہی بولی یا ایک ہی صفقہ سے دوسرے کے پاس فروخت کی ہو مثلاً: دو آدمیوں نے اپنے مشترکہ مال یا اپنی مشترک میراث کو ایک ہی صفقہ میں دو ہزار کے عوض فروخت کیا تو یہ رقم (دو ہزار روپے) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور ان کی وصولی سے پہلے تک خریدار ان کا مقروض ہوگا۔ اور دوسری مثال، مثلاً: دونوں کے مشترک مال کو کسی نے ضائع کر دیا تو اس کے عوض جو رقم بھی حاصل ہوگی وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کتاب کے مسئلہ میں جس شریک نے صلح نہیں کی ہے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل قرض دار کا دامن پکڑے کیونکہ اس کا حصہ تو اصل میں اسی مقروض پر باقی ہے کیونکہ وصول کر لینے والے ساتھی نے تو صرف اپنا جائز حق وصول کیا ہے۔ لیکن جس نے مصالحت نہیں کی ہے اس کا اپنا شریک رہنے کا حق باقی ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہوگا کہ جس کپڑے پر اس کے دوسرے ساتھی نے مصالحت کی ہے اس میں سے اپنا نصف حق وصول کر لے۔ کیونکہ اس کپڑے میں اس شریک کا حق بھی باقی رہ گیا ہے۔ البتہ اگر اس صورت میں دوسرا ساتھی ہی کہہ دے کہ میں تمہارے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہوں تب وہ اس کپڑے سے حصہ نہیں پائے گا کیونکہ اس کا اصل حق تو قرضہ میں ہے اور اس کپڑے میں نہیں ہے۔

قال ولو استوفی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شریک میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ قرض کا مقروض سے وصول کر لیا تو اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے جو کچھ بھی وصول کیا اس میں خود بھی شریک بن جائے۔ کیونکہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ مشترک قرضہ میں سے ایک کے کچھ وصول کرنے سے اس کا دوسرا شریک بھی

اس وصول شدہ کا حصہ دار ہونیکا اختیار رکھتا ہے۔ پھر یہ دونوں شریک مل کر اس مقروض سے اپنا باقی قرض وصول کریں گے۔ کیونکہ جب شریک اس وصول شدہ مال میں بھی شریک ہوگئے تو جو کچھ باقی رہ گیا ہے لامحالہ اس میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

توضیح:۔ فصل: مشترک قرض کا بیان اگر دو آدمیوں کا تیسرے پر مشترک قرض باقی ہو اور ان میں سے ایک اپنا پورا حصہ یا کچھ حصہ مقروض سے وصول کرلے تو دوسرے کا حق کس سے کس طرح وصول ہوگا؟ مشترک قرض ہونے کی مراد، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ولو اشترى احدهما بنصيبه من الدين سلعة كان لشريكه ان يضمنه ربع الدين لانه صار قابضا حقه بالمقاصة كملا لان مبنى البيع على المماكسة بخلاف الصلح لان مبناه على الاغماض والحطيط فلو الزمناه دفع ربع الدين يتضرر به فيتخير القابض كما ذكرناه ولا سبيل للشريك على الثوب في البيع لانه ملكه بعقده والاستيفاء بالمقاصة بين ثمنه، وبين الدين، وللشريك ان يتبع الغريم في جميع ما ذكرنا لان حقه في ذمته باق لان القابض استوفى نصيبه حقيقة لكن له حق المشاركة فله ان لا يشاركه فلو سلم له ما قبض ثم توى ما على الغريم له ان يشارك القابض لانه انما رضي بالتسليم ليسلم له ما في ذمة الغريم ولم يسلم، ولو وقعت المقاصة بدين كان عليه من قبل لم يرجع عليه الشريك لانه قاض بنصيبه لا مقتض ولو ابرأه عن نصيبه فكذلك لانه اتلاف، وليس بقبض، ولو ابرأه عن البعض كانت قسمة الباقي على ما بقي من السهام، ولو اخر احدهما عن نصيبه صح عند ابي يوسف اعتبارا بالابراء المطلق ولا يصح عندهما لانه يؤدي الى قسمة الدين قبل القبض، ولو غصب احدهما عينا منه او اشتراه شراء فاسدا وهلك في يده فهو قبض والاستيجار بنصيبه قبض وكذا الاحراق عند محمد خلافا لابي يوسف، والتزوج به اتلاف في ظاهر الرواية وكذا الصلح عليه عن جناية العمد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دینے والے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے حصہ کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا تو اس کے شریک دوسرے قرض دار کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اس شریک قرض دار سے اپنے چوتھائی قرض کا تاوان وصول کرلے۔ (ف۔ چوتھائی اس صورت میں وصول کرے جبکہ دونوں قرض دینے میں برابر کے شریک ہوں۔ یعنی دونوں نے دیتے وقت کم و بیش کر کے قرض نہ دیا ہو بلکہ برابر دیا ہو۔)۔ لانہ صار قابضا الخ:۔ کیونکہ جس شریک خریدار نے اپنے حصہ کے قرض کے عوض مال خریدا ہے اس نے تو اپنا حق پورا پورا ہی خریدا ہے (اس میں کوئی رعایت نہیں کی ہے یعنی جتنی رقم قرض کی تھی اس کا پورا مال خرید لیا ہے) کیونکہ بیع اور کاروبار کی بنیاد ہی مماکسہ ہے یعنی کہ بیچنے والا اپنے مال کا پورا پورا عوض جتنا ممکن ہو سکے دوسرے سے وصول کرے جبکہ خریدار اس مال کو اپنی کم سے کم رقم سے حاصل کرے۔ بخلاف صلح کرنے کے کیونکہ صلح کرنے میں اپنے حق سے چشم پوشی اور رعایت کرنی ہوتی ہے۔ اس حالت میں اگر ہم صلح کرنے والے کے ذمہ چوتھائی قرض کو لازم کردیں تو اس صلح کرنے والے کو انجام کار نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ اسی لئے اس پر چوتھائی قرض کو لازم نہ کر کے اسے اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ ابھی اوپر میں گزر گیا ہے۔

(ف۔ یعنی اس نے صلح کرتے وقت غالباً چشم پوشی اور رعایت سے کام لیا ہوگا مثلاً: قرض خواہ نے دونوں سے مجموعۃً سو روپے قرض کے طور پر لئے جس میں ہر ایک کا حصہ آدھا تھا یعنی پچاس پچاس روپے دونوں کے تھے۔ اب ان میں سے ایک اپنے حصے کے پچاس روپے سے اپنی ضرورت پر چالیس روپے ہی وصول کرنے پر راضی ہو گیا اور صلح کرلی۔ جس کا نصف ۲۰ روپے ہی

ہوتے ہیں اسی صورت میں اگر اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ وہ اپنے حصہ کی پوری رقم کا نصف دوسرے کو ادا کر دے تو اسے پچاس روپے کے آدھے پچیس روپے دوسرے کو ادا کرنے لازم ہوں گے جبکہ اس نے صرف چالیس روپے ہی پائے ہیں اس طرح اس نصف پچیس روپے دینے سے پانچ روپے اپنی جیب سے ادا کرنے ہوں گے۔ اسی لئے ہم نے اسے یہ اختیار دیا ہے کہ چاہے تو چوتھائی قرض ادا کر دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ اور اس مسئلہ میں دوسرے ساتھی نے اپنے قرض کے عوض سامان خریدتے وقت کسی کمی و بیشی اور رعایت کے بغیر اپنا پورا حق وصول کر لیا ہوگا اور اس نے اپنا پورا حق پالیا تو اسے نصف کا نصف یعنی اپنے قرض کا نصف اور پورے قرضہ کی چوتھائی اسپر لازم کرنے میں کچھ نقصان نہ ہوگا۔

ولاسبیل للشریك الخ: اور غیر قابض شریک کو کپڑا خریدنے والے شریک سے اس کے خریدے ہوئے کپڑے میں شریک کرنے (یا شرکت کا حق دار بننے) کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک جائز طریقہ سے یعنی اپنے عقد بیع سے اس کپڑے کا مالک ہوا ہے۔ اور اس کپڑے کی قیمت اور اس کے باقی قرضہ کے درمیان مقاصۃ (برابر سرابر) یعنی بدلہ واقع ہو جانے سے یہ لازم آیا کہ اس نے اپنے قرضہ کا پورا حصہ پالیا ہے۔ (ف۔ یعنی صراحۃً اس نے اپنا قرضہ وصول نہیں کیا ہے اور جب اس نے اپنا قرضہ صراحۃً یا براہ راست وصول نہیں کیا ہے تو دوسرا شریک اس کا پورا ساجھی اور شریک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایک کی خریدی ہوئی چیز میں دوسرے کے شریک ہونیکا کوئی اختیار نہیں ہے) **وللشریك ان یتبع الخ**: اور غیر قابض شریک کو مذکورہ تمام صورتوں میں یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے اس قرض دار کا دامن پکڑے رہے اور اپنے حق کی وصولی کے لئے اس سے تقاضا کرتا رہے کیونکہ ابھی تک قرض دار کے ذمہ اس کا حق باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ دراصل صرف اس کا ذاتی حق ہے۔ البتہ اسے اتنا حق یہ رہ جاتا ہے کہ اپنے دوسرے شریک کو بھی اس حاصل شدہ میں شریک کر لے۔ لہٰذا اس کو بھی اختیار ہوگا کہ اپنے شریک کے اس حاصل شدہ میں شریک بن جانا قبول کرے یا نہ کرے۔

فلو سلم له الخ پھر جب وصول کرنے والے شریک نے اپنے شریک کو وصول شدہ مال مثلاً کپڑا میں شریک ہونے کے لئے حوالہ کیا مگر دوسرے نے اسے ابھی تک قبضہ میں لے کر تقسیم نہیں کیا یا اپنا حصہ وصول نہیں کیا۔ بلکہ اسی کے پاس رہنے دیا اتنے میں اس قرض دار پر جو کچھ باقی تھا وہ سب کا سب کسی طرح ضائع ہو گیا مثلاً: مقروض مفلسی کی حالت میں مر گیا تو اب اس شریک کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں شریک ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو اس شرط پر اپنا حصہ شریک کو دینے پر راضی ہوا تھا کہ قرض دار پر جو کچھ بھی باقی ہے وہ اسے مل جائے اور جب باقی حصہ کے ملنے کی امید بھی نہ رہی تب اسے شریک بن جانے کا پورا اختیار ہوگا۔ **ولو وقعت المقاصة الخ**: اور اگر اس مقروض کا کچھ مال ان دونوں قرض خواہوں میں سے کسی ایک پر پہلے سے باقی ہو اور اسی باقی کے عوض اپنے اس قرض خواہ کے قرض سے مقاصہ کر لیا یعنی دونوں نے اپنا اپنا حصہ دوسرے سے بے باق کر دیا یا وصول مان لیا تو اس کا دوسرا شریک اپنے اس شریک سے کچھ واپس نہیں مانگ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کر کے ہر ایک نے اپنے حصہ سے قرض دار کا حصہ لیا ہے اور اپنا حصہ دوسرے نے کچھ وصول نہیں کیا ہے۔

ولوابرأه عن نصیبه الخ: اور اگر دونوں قرض خواہوں میں سے ایک نے اس مقروض کو اپنے حصہ قرض سے بری کر دیا تو بھی اس کے دوسرے شریک کو یہ حق نہ ہوگا کہ اب اس بری کرنے والے سے کچھ مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اسے اپنے مقروض کو بری کر کے اس سے کچھ وصول نہیں کیا ہے بلکہ کچھ اپنا ہی ضائع کیا ہے۔ **ولو ابراه عن البعض الخ**: اور اگر اس قرض خواہ نے اپنا پورا حصہ بری کرنے یا معاف کرنے کی بجائے کچھ حصہ معاف کیا ہو تو باقی قرضہ کی تقسیم باقی حق کے حصہ رسدی کے موافق ہوگی۔ (ف۔ مقروض پر مجموعۃً سو روپے دو آدمیوں کے باقی تھے۔ ان دونوں میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ (پچاس روپے میں سے پچیس روپے معاف کر دیئے تو کل قرضہ میں سے چوتھائی معاف ہو جانے کے بعد اب پچھتر روپے باقی رہے ان میں سے معاف کرنے والے کے پچیس یعنی ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصے یعنی پچاس مشترک باقی رہے۔ اس کے علاوہ اگر کچھ اور بھی وصول

کرلیا ہو تو وہ بھی ان دونوں میں ان کے حصہ کے موافق مشترک ہوگا۔

ولو اخر احد هما الخ:۔ اور اگر دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ قرض ادا کرنے کے لئے کچھ وقت مثلاً ایک سال کی مہلت دی تو امام ابو یوسفؒ نے مطلقا معاف کردینے پر قیاس کرتے ہوئے اس مہلت دینے کو صحیح بتایا ہے۔ یعنی یہ تاخیر ویسی ہی صحیح ہوگی جیسی کہ مطلقا کلیتہ معاف کردینا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تاخیر صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا اثر یہ ہوگا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس کا بٹوارہ ہو جائے۔ (اس لئے کہ ان میں ایک جس نے معاف نہیں کیا ہے اس کا قرض غیر میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے کسی وقت کی مہلت نہیں دی گئی ہے اسی بناء پر اس سے وہ فی الفور بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ مگر جس نے مہلت دیدی ہے اس کا قرض میعادی ہو گیا لہٰذا اس وقت کے آنے تک مقروض سے اس کا مطالبہ نہیں ہوسکتا ہے۔

ولو غصب احدهما الخ:۔ اور اگر ان دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اس قرض دار کی کوئی چیز غصب کرلی (یعنی ایسی چیز جس کی قیمت اس کے قرض کے حصہ کے برابر ہے) یا اس نے اس قرض دار سے کوئی چیز فاسد طریقہ (بیع فاسد) سے خریدی پھر خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ چیز ضائع ہوگئی تو اسے اپنے حصہ کے قرضہ کا قبضہ کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حصہ کے عوض اس سے کوئی چیز کرایہ کے طور پر لی تو اسے بھی قبضہ ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح اس کی چیز کو جلادینا بھی امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہی سمجھا جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے قبضہ نہیں مانا جائے گا۔ (اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو میں سے ایک قرض خواہ نے اس مقروض کا کپڑا جو اس کے قرضہ کی قیمت کا ہو جلادیا ہو۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان دونوں ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے۔ جبکہ اس نے آگ کا انگارہ پھینکا جس سے اتفاقاً مقروض کا کپڑا جل گیا کیونکہ اگر اس نے کپڑا لے کر قصداً جلایا ہو تو وہ بالاتفاق اس کا ضامن ہوگا۔ (ک)۔

والتزوج به الخ:۔ اور اگر قرض دار کوئی عورت ہو اور دونوں نے اس عورت سے اپنے اپنے حصہ قرض کے عوض نکاح کرلیا تو ظاہر الروایہ میں اس نکاح سے اس پر قبضہ نہیں بلکہ رقم کو ضائع کرنا کہا جائے گا۔ اسی طرح مقروض سے اپنے قصداً زخمی کردینے کے بعد اپنے قرض کے حصہ کے عوض صلح کرلی تو بھی اسے قبضہ نہیں بلکہ ضائع کرنا کہا جائے گا۔ (ف۔ یعنی اگر ایک قرض دار نے اپنے مقروض کو قصداً زخمی کر کے اپنے قرض کے حصہ کے عوض اس سے صلح کرلی تو گویا اس نے اپنا مال ضائع کردیا اور اسے اپنا حصہ وصول کرنا نہیں کہا جائے گا۔ اسی بناء پر اس کے دوسرے قرض دار (شریک) کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے وصول کرلینا کہہ کر اپنے حصہ کی مقدار اس سے وصول کرلے۔

> **توضیح**:۔ اگر دو قرض داروں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا، کن کن صورتوں میں چند قرضداروں میں سے ایک کا اپنے مقروض سے کچھ حصہ وصول کرلینے سے اس کا شریک بھی اس میں حصہ دار ہوسکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، مثال، حکم، اختلاف ائمہ۔

قال واذا كان السلم بين شريكين فصالح احدهما عن نصيبه على راس المال لم يجز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف يجوز الصلح اعتبارا بسائر الديون وبما اذا اشتريا عبدا فاقال احدهما فى نصيبه، ولهما انه لو جاز فى نصيبه خاصة يكون قسمة الدين فى الذمة، ولو جاز فى نصيبهما لابد من اجازة الآخر بخلاف شرى العين، وهذا لان المسلم فيه صار واجبا بالعقد والعقد قام بهما فلا يتفرد احدهما برفعه، ولانه لو جاز لشاركه فى المقبوض فاذا شاركه فيه رجع المصالح على من عليه بذلك فيؤدى الى عود السلم بعد سقوطه،

قالوا هذا اذا خلطا رأس المال فام لم يكونا قد خلطاه فعلى الوجه الاول هو على الخلاف وعلى وجه الثاني هو على الاتفاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع سلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ سے راس المال (اصل پونجی) پر صلح کرلی۔ یعنی راس المال میں سے اپنا حصہ لے کر سلم کا معاملہ ختم کرلیا تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ **وقال ابویوسفؒ الخ:** ۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے قرضوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ صلح بھی جائز ہوگی۔ یعنی جیسے دوسرے قرضوں میں صلح جائز ہے ویسے ہی یہاں بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ پر بھی قیاس کرتے ہوئے جائز ہے کہ جیسے مشترک غلام خریدنا جائز ہوتا ہے بعض اگر ایسے دو مشترک قرض خواہوں نے مل کر ایک غلام خریدا پھر ان میں سے ایک نے اس سے اپنا حصہ واپس لے لیا یعنی شرکت ختم کردی تو جائز ہے۔ (ف پس دین کی صورت ہو یا نقد اور عین کی صورت میں دونوں پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی مسلم فیہ مال دین ہوتا ہے یعنی وہ نقد نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے وقت آنے تک کے لئے باقی ہی رکھا جاتا ہے چنانچہ اگر دو شریکوں کا ایک شخص پر قرضہ باقی ہو پھر ان میں سے ایک شخص اپنے مقروض سے اپنے قرض کے حصہ کے برابر صلح کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے شریک کے وصول شدہ مال میں شرکت کرلے۔ اور یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ اس مقروض شخص سے اپنا حصہ مانگ لے۔ اسی طرح تسلیم کے قرض میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔ (ک)۔ پس یہ قیاس مال دین پر ہوا۔ اسی طرح اگر مال عین ہو مثلاً: اگر دونوں نے ایک غلام خریدا اب اگر ان میں سے ایک شخص اپنے حصہ کو لینے سے انکار کر کے اقالہ کرلے تو اپنے حصہ میں جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح عقد سلم میں بھی ایک شریک اپنے حصہ میں اقالہ کرلے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

ولهما انه لو جاز الخ: ۔ اور طرفین یعنی امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسی صلح جو صرف ایک شخص کے اس کے اپنے حصہ میں جائز مان لی جائے تو اس سے ایسے قرضہ کو تقسیم کرنا لازم آئے گا جو صرف ذمہ میں ثابت ہے یعنی ابھی تک اس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اور اگر اس سے دونوں شریک کے حصہ میں صلح جائز مانی جائے تو اس کے لئے دوسرے شریک کی اجازت کی ضرورت ہوگی جو نہیں پائی گئی ہے (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ وہ قرضہ جو کسی کو ایک سے زائد آدمیوں نے دیا ہو وہ اس وقت تک مشترک ہی رہتا ہے جب تک کہ وصول نہ ہو جائے پھر وصول ہونے کے بعد جب اس کو قرض خواہوں میں تقسیم کردیا جائے تب وہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مملوک ہو جاتا ہے۔ اس قاعدہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ قرض جب تک قرض دار کے ذمہ باقی ہو تب تک اس میں کسی ایک کی خاص ملکیت نہیں آتی ہے۔ پس جب کہ وہ کسی کا مخصوص حصہ نہیں ہوا تو مخصوص صلح سے وہ قرض کسی کے حصہ میں نہیں آسکتا ہے۔ کیونکہ ایسے مشترک مال میں کسی کا بھی حصہ مخصوص اور متعین نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو جائے یعنی مشترک مسلم فیہ میں جائز ہو تو اس میں دوسرے شریک کی اجازت کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اجازت مسئلہ مذکورہ میں نہیں پائی گئی ہے۔ لہٰذا ایسی صلح کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی۔

بخلاف شرى العين الخ: ۔ بخلاف مال عین خریدنے کے بعد اگر دونوں قرض خواہوں نے ایک غلام خریدا تو اس میں کسی ایک شریک کا اقالہ جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں بیع موجود ہونے کی صورت میں عقد مکمل ہو جانے کے بعد اقالہ یا تصرف ہو رہا ہے اور ایک بار عقد مکمل ہو جانے کے بعد عاقدین میں سے ایک شخص اسے فسخ کرنا چاہتا ہے۔ جبکہ ایسی حالت میں دونوں کی حاضری ضروری نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف قرض والے معاملہ کے کیونکہ قرض جب تک قبضہ میں نہ آجائے تب تک وہ ابتدائی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے عقد کے لئے ابتداء دونوں کی حاضری ضروری ہوتی ہے۔ اس طرح دونوں مسئلوں کے درمیان فرق اسطرح ہوا کہ اگر مال عین ہو یعنی قرض کا معاملہ نہ ہو تو اس میں عقد ہو جانے کے بعد اقالہ ہوتا ہے اور قرض کے معاملہ میں عقد اپنی ابتدائی حالت میں ہوتا ہے اس لئے عاقدین کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور جو مسلم فیہ ہوتا ہے وہ بھی نقد نہیں بلکہ قرض ہوتا

ہے اس لئے عاقدین کی موجودگی کے بغیر معاملہ فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

وهذا لان المسلم فيه الخ: اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کی وجہ سے چونکہ دو شخصوں نے مل کر عقد کیا ہے اور اس کی وجہ سے مسلم فیہ (یعنی جس مال کے دینے پر بات ہوئی ہے) اس کا دینا لازم ہو چکا ہے۔ اور معاملہ ان دونوں کی رضامندی سے ہوا ہے اس لئے ان میں کسی ایک شخص کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اسکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ کسی ایک کے فسخ کرنے اور صلح کرنے کو اگر جائز مان لیا جائے تو اس صلح کرنے والے نے راس المال (اصل پونجی) میں سے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں از خود اس کا دوسرا فریق بھی برابر کا شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد طے کرنے میں وہ دونوں ہی شریک ہیں۔ اس بناء پر جب دوسرا شخص بھی شرکت کے دعویٰ سے اپنا حصہ اس سے لے لے گا تو دوسرا شخص یعنی صلح کرنے والا اس مقدار کو اس مسلم الیہ سے واپس لے گا۔ جس پر قرضہ موجود ہے۔ جس کا آخر نتیجہ یہ ہوگا عقد سلم ہو جانے کے بعد صلح کر لینے سے باطل ہو کر بھی اسے پھر سے صحیح مان لیا جائے (ف۔ کیونکہ جب ایک شریک نے عقد سلم سے حصہ لے لیا تو اس نے لیا ہے اتنا ہی مسلم فیہ جس مال پر معاملہ کیا ہے کو مسلم الیہ سے لے گا۔ کیونکہ اب بھی مسلم الیہ پر مسلم فیہ نصف باقی ہے۔ حالانکہ اس نے شریک سے صلح کر کے عقد سلم کو باطل کر دیا تھا اس وجہ سے یہ لازم آئے گا کہ جس عقد کو ایک بار فسخ کر دیا ہے وہی دوبارہ پھر صحیح ہو جائے۔ حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہوتا ہے۔

قالوا هذا الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں شرکاء نے راس المال یعنی اپنا اپنا اصل مال ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں کا مال علیحدہ علیحدہ رکھا ہوا ہو تو پہلا حکم ہوگا اور اس میں اختلاف آئمہ ہوگا۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر دونوں شرکاء نے اپنا اپنا مال ایک دوسرے کے ساتھ نہ ملایا ہو بلکہ ہر ایک نے اپنے اپنے مال کو علیحدہ کر کے رکھا ہو تو بھی ایک شریک کی صلح جائز نہ ہوگی مگر ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ صلح کرنیوالا جو کچھ بھی وصول کرے گا اس میں دوسرے شریک کا بھی حصہ ہوگا یا اسے شرکت کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ یہ حاصل شدہ مال صرف اس صلح کرنے والے کا ہوگا اس لئے دوسرا شریک اس میں شریک نہیں ہوگا بلکہ اس صورت میں تو صلح بالاتفاق جائز ہونی چاہئے۔ لیکن صلح ناجائز ہونا صرف پہلی صورت میں ہے۔ جس میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک اگر یہ صلح فقط صلح کرنے والے کے حق میں جائز ہو تو مسلم الیہ کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کی تقسیم اس پر قبضہ سے پہلے ہی ہونی چاہئے خواہ دونوں شرکاء نے اپنا مال ملا کر رکھا ہو یا علیحدہ کر کے رکھا ہو۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور کفایہ میں مذکور ہے کہ اگر سلم کرتے وقت ایک ہی عقد میں شریک نے اپنا اپنا راس المال جمع کر کے دیا ہو یا علیحدہ علیحدہ دیا ہو ان دونوں ہی صورتوں کے درمیان ائمہ کا اختلاف ثابت ہے۔ لیکن ملا کر دینے کی صورت میں طرفین کے نزدیک اس صلح کے باطل ہونے کی دو وجہیں ہوتی ہیں۔ لیکن ملا کر نہ دینے کی صورت میں ایک ہی وجہ سے صلح باطل ہوگی۔ یعنی نہ ملانے کی صورت میں جو کچھ وصول کیا ہے اس میں اس کے دوسرے شریک کو وصول کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ لیکن قبضہ سے پہلے ہی اس کی تقسیم لازم آجاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا باطل ہوتا ہے۔ اسی لئے صلح کا کام بھی باطل ہوتا ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر عقد سلم کر کے رقم ادا کر دی پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ مال واپس لے کر اس سے صلح کر لی یعنی اس عقد کو ختم کر دیا۔ مال اور مال دین کے حکم کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، ائمہ کرام کا اختلاف، دلائل

فصل في التخارج. قال واذا كانت التركة بين ورثة فاخرجوا احدهم منها بمال اعطوه اياه والتركة عقار او عروض جاز قليلا كان ما اعطوه اياه او كثيرا، لانه امكن تصحيحه بيعا، وفيه اثر عثمان فانه صالح تماضر

الاشجعية امرأة عبد الرحمن بن عوف عن ربع ثمنها على ثمانين الف دينار.

فصل۔ تخارج کا بیان

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کے مال کے کئی وارث ہوں اور وہ تمام اپنی رضا اور رغبت کے ساتھ ان میں سے کسی کو کچھ نقد مال دیکر خواہ ان کے اپنے ملنے والے حصہ سے وہ مال کم ہو یا زائد دے کر مطمئن کر دیں اور وہ مال غیر منقولہ جائیداد ہو یا اسباب میں سے ہو تو جائز ہوگا۔ اگرچہ وہ مال جو اسے دیا جا رہا ہو تھوڑا ہو یا زیادہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کی صلح کو بیع کی صورت میں صحیح کر لینا ممکن ہے (یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے ملنے والے حصہ کو اس نقد مال کے عوض خرید لیا گیا ہے) اور اس کے اس طرح جائز کہنے میں حضرت عثمان غنیؓ خلیفہ وقت کا اثر ہے۔ کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ کی اہلیہ تماضر بنت اصبغ اشجعیہ کے ساتھ مصالحت کر کے ان کے شوہر کے ترکہ میں سے آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی کے اسی ہزار دینار دے کر ان کو راضی کر دیا تھا۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تماضر بنت اصبغ ایک شاعرہ تھیں اور وہ رسول اللہ ﷺ پر ایمان لے آئی تھیں۔ ان کے بارے میں یہ روایت ہے کہ یہ بادشاہ عرب امرء القیس کی نسل سے تھیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کے نکاح کی اجازت فرمائی تھی۔ لیکن یہ اپنی فطرت اور مزاج کے اعتبار سے نازک مزاج اور کچھ بد خلق تھیں اور وہ اس وقت اپنے شوہر سے دو طلاقیں پا کر رجعت کی حالت میں آ گئی تھیں۔ پھر جب شوہر یعنی عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ بیمار پڑ گئے تو تیسری طلاق بھی ان کو دیدی۔ اور اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد شوہر نے انتقال کیا تھا۔

اور بظاہر عدت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ اجنبیہ ہو جانے کی بناء پر زوجیت کی میراث پانے کی حقدار باقی نہیں رہیں تھیں۔ مگر خلیفہ وقت حضرت عثمانؓ نے اس طلاق دینے کو میراث سے محروم کر دینے کے لئے راہ فرار بتا کر میراث دلائی تھی۔ جیسا کہ ابن سعدؒ نے اپنی کتاب طبقات میں ذکر فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی عدت میں رہتے ہوئے انہوں نے انتقال کیا ہو۔ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا فیصلہ عدت گزر جانے کے بعد صادر ہوا ہو۔ کیونکہ روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ جب عبدالرحمٰن بیمار ہوئے تو (اپنی بیوی) تماضر کو تیسری طلاق بھی دیدی تب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمٰن ابن عوف سے عدت ختم ہو جانے کے بعد تماضر کو میراث دلائی۔ بس اس روایت کا مطلب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ تماضر کی عدت طلاق ختم ہونے کے بعد ہی ان کے لئے میراث پانے کا حکم صادر فرمایا تھا اگرچہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا انتقال ان کی عدت ہی کے زمانہ میں ہوا ہو۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عوف رضی اللہ عنہ کی کل اہلیہ کتنی تھیں یعنی تماضر کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں یعنی مجموعہ تین تھیں یا چار۔ چنانچہ مصنف ہدایہؒ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کل چار ازواج تھیں۔ یوں عام مسئلہ کے لحاظ سے کہ صاحب اولاد شوہر کی اہلیہ کا کل مال میں آٹھواں حصہ ہوتا ہے اور وہ ایک ہو یا چار تک ہوں ان میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

بس جبکہ روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت تماضر نے مجموعۃ آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی حصہ پایا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت کل چار ازواج تھیں جس میں سے میراث کا حصہ ان کو اسی ہزار دینار ملا تھا۔ لیکن کسی روایت سے وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ ازواج ان کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں۔ کیونکہ عبدالرزاقؒ نے عمرو بن دینار سے یہ روایت کی ہے کہ ایک بیوی کو آٹھویں کی تہائی میں سے اسی ہزار درہم ملے اور یہ روایت مرسل صحیح ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ کل تین ازواج تھیں۔ اور اسی ہزار درہم ملے تھے۔ لیکن طبقات میں حضرت بن سعد کی روایت میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ محمد بن عبدالرحمٰن سے روایت ہے کہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے وفات پائی تو ترکہ کی دوسری بہت

سی چیزوں کے علاوہ اتنا سونا چھوڑا تھا کہ اسے کلہاڑیوں سے بھی کاٹنا پڑا تھا۔ جس سے لوگوں کے ہاتھ چھلنے لگے تھے۔ اور چار ازواج چھوڑی تھیں جن میں سے ایک کو اسی ہزار دے کر اس کے حق وراثت سے علیحدہ کر دیا گیا تھا۔ اس کی اسناد بھی جید ہے۔ اور بظاہر اس اسی ہزار سے دینار ہی مراد ہیں۔ اس وجہ سے یہ روایت مصنفؒ کے قول کے موافق ہوگی۔ اور واقدی وابن سعدؒ کی روایت میں چوتھی عورت کا حصہ ایک لاکھ لکھا ہے۔ ان میں تطبیق و توفیق دینے کی بظاہر یک صورت ہوتی ہے کہ تماضر کو ان عورتوں میں شامل کر کے چار اور ان سے علیحدہ کر کے شمار کرنے سے بعد کے ترکہ میں جو شامل رہیں وہ تین ہی تھیں۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م۔ت) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ تفصیل اسی صورت میں ہے جبکہ ترکہ نقد سونا چاندی کے سوا زمین، مکان اور دوسرے اسباب ہوں تو اس وقت صلح کے عوض میں کم دیا جائے یا زیادہ دیا جائے سب جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ترکہ صرف سونا اور چاندی ہو یا اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ہوں تو اس کا حکم مصنفؒ اس کے بعد ہی ذکر فرمارہے ہیں۔

توضیح:۔ فصل: تخارج کا بیان تخارج کی اصطلاحی تعریف، حکم، اس کی شرطیں، اگر آدمی کے مرجانے کے بعد یا اس کے قریب ہی اس کے ترکہ کے وارثوں میں سے کسی کو باضابطہ ترکہ نہ دے کر منجملہ مال کم ہو یا زیادہ دے کر اس کی رضامندی کے ساتھ صلح کر لی جائے، حکم، تفصیل، دلائل

التخارج۔ شریعت میں تخارج کی صورت یہ ہے کہ وارثوں کا جو حق شرعی مال ترکہ میں ہوتا ہے۔ ان وارثوں کے درمیان ان کی رضامندی اور خوشی کے ساتھ کسی وجہ سے کسی وارث کو کچھ مال دے کر ان لوگوں سے علیحدہ کر دینا۔ اگر واقعۃً سب کی رضامندی سے ہو تو جائز ہے۔ لیکن اس کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ کل یا کچھ ترکہ کا مال قرضہ میں پھنسا ہوا نہ ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو کچھ اسے دیا جا رہا ہو وہ اس کے اس ترکہ کی جنس سے زائد ہو اور بعضوں کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ صلح کے وقت یہ بات معلوم ہو کہ ترکہ میں جو عین مال ہیں وہ کس جنس کے ہیں۔ (ع)۔

قال وان كانت التركة فضة فاعطوه ذهبا او كان ذهبا فاعطوه فضة فكذلك لانه بيع الجنس بخلاف الجنس فلا يعتبر التساوى ويعتبر التقابض فى المجلس لانه صرف غير ان الذى فى يده بقية التركة ان كان جاحدا يكتفى بذلك القبض لانه قبض ضمان فينوب عن قبض الصلح وان كان مقرا لابد من تجديد القبض لانه قبض امانة فلا ينوب عن قبض الصلح، وان كانت التركة ذهبا وفضة وغير ذلك فصالحوه على فضة او ذهب فلابد ان يكون ما اعطوه اكثر من نصيبه من ذلك الجنس حتى يكون نصيبه بمثله والزيادة لحقه من بقية التركة، احترازا عن الربوا، ولابد من التقابض فيما يقابل نصيبه من الذهب والفضة لانه صرف فى هذا القدر ولو كان بدل الصلح عرضا جاز مطلقا لعدم الربوا، ولو كان فى التركة الدراهم والدنانير وبدل الصلح دراهم ودنانير ايضا جاز الصلح كيف ما كان صرفا للجنس الى خلاف الجنس، كما فى البيع لكن يشترط التقابض للصرف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ چاندی ہو اور لوگوں نے اسے سونا دیا یا ترکہ سونا ہو اور لوگوں نے اس کے عوض چاندی دی تو بھی یہی حکم ہے۔ تھوڑے پر راضی کر لیا جائے یا زیادہ پر ہر طرح جائز ہے۔ کیونکہ اس طرح ایک جنس کو اس کے برخلاف جنس کے عوض بیچنا پایا جاتا ہے اس لئے ان میں برابری کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط ضروری ہے کہ اسی ایک مجلس ہی میں دونوں پر قبضہ ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ یہ اصطلاحاً بیع صرف کی صورت ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ جس وارث کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو اگر وہ اپنے قبضہ میں اس ترکہ کے ہونے کا منکر ہو یعنی وہ یہ کہتا ہو کہ میرے قبضہ میں ترکہ کا کوئی مال موجود نہیں ہے تو اس کے لئے کسی نئے قبضہ کے ہونے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ اسی قبضہ پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔

کیونکہ اس کے اپنے قبضہ میں ترکہ کے انکار کی وجہ سے اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ ہو گا یعنی وہ اس انکار کی وجہ سے اس مال کا ضامن ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کا موجودہ قبضہ صلح کا نائب ہو گا۔ یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آئے گا اس کے لئے اس کا موجودہ قبضہ ہی (اگرچہ وہ اس کا منکر بھی ہے پھر بھی) کافی ہو گا۔

اور اس کے برعکس وہ وارث جس کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو وہ اس کے رہنے کا اقرار بھی کرتا ہو یعنی وہ کہتا ہو کہ ہاں ترکہ کا باقی مال میرے پاس ہے تو صلح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اس پر پھر سے بالکل نیا قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے اسی لئے یہ قبضہ صلح کا نائب نہ ہو گا۔ (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب کسی وارث کو اس کے نقد ترکہ کے عوض ترکہ کا مال دے کر اس کے پانے والے حصہ سے صلح کی گئی اور اس کو ترکہ میں شرکت سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے دیا جانے والا اس کے موجودہ ترکہ کے مال سے جنس میں مختلف ہو مثلاً: سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلہ اسے سونا دیا گیا تو اس جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہاں بیاج یعنی سودی معاملہ ہونے کا احتمال نہیں رہے گا اور اگر یہ نقدی بیع صرف کی ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ جس وارث کو آئندہ ترکہ کا مال پانے سے علیحدہ کر دیا گیا ہے وہ عوض صلح پر قبضہ کر لے اور ترکہ پر قابض شخص یعنی جس کے قبضہ میں ترکہ امانت کے طور پر ہے وہ بھی اسی مجلس میں مبادلہ کے ہونے کی وجہ سے جدید قبضہ کرے کیونکہ ایسا قبضہ ضمانتی ہوتا ہے یعنی اس کا ضمان دینا لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اس کا پہلا امانتی قبضہ اس قبضہ کے قائم مقام نہ ہو گا۔ البتہ اگر ترکہ پر قبضہ رکھنے والا وارث اس امانت سے انکار کر دے تب وہ ضامن ہو جائے گا اور اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ کہلائے گا۔ اسی لئے وہ اس ضمانتی قبضہ کا نائب ہو سکتا ہے۔

وان کانت الترکة الخ اور اگر ترکہ میں سونا چاندی اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملی جلی ہوں اور وارثوں نے ان میں سے ایک کو صرف سونے چاندی دے کر صلح کر لی تو اس صورت میں یہ بات ضروری ہو گی کہ ان لوگوں نے اسے صلح کے عوض جو کچھ دیا ہے وہ اس وارث کے اس جنس کے حصہ سے زیادہ ہو۔ یہاں تک کہ اس کے حصہ کے مقابلہ میں برابر نقد واقع ہو اور زیادتی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے مقابلہ میں ہو تاکہ وہاں بیاج اور سودی معاملہ سے محفوظ رہ جائے۔ یعنی اس وارث کے حصہ ترکہ میں بھی سونا و چاندی دوسری چیزوں کے ساتھ موجود ہو۔ اور جب اس کے حصہ سے سونا یا چاندی پر صلح کی تو اس کی مقدار اس کے نقد حصہ سے زیادہ ہونا چاہئے تاکہ اس میں سے اس حصہ کے سونا چاندی کے برابر اپنی جنس میں برابر ہو اور باقی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے برابر ہو۔ اس طرح بیاج نہ ہو سکے گا۔ پھر اس کے حصہ میں جو کچھ سونا اور چاندی ہو اس کے مقابل جتنا عوض نقد ہو اس پر اسی مجلس میں قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ کیونکہ سونے اور چاندی کی اس مقدار میں یہ صلح بیع صرف کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر اس صلح میں اس کا عوض کچھ اسباب ہو تو پھر اس پر قبضہ ہو یا نہ ہو ہر صورت یہ جائز ہے۔ کیونکہ اس میں کسی طرح بھی بیاج کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

ولو کان فی الترکة الخ: اور اگر ترکہ میں درہم و دینار دونوں چیزیں ہوں اور صلح کے عوض میں بھی دینار و درہم دونوں ہوں تو ہر طرح صلح جائز ہو گی یعنی مقدار میں کسی طرف سے کم ہو یا زیادہ۔ اس صورت سے کہ ایک جنس کو دوسری جنس کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا یعنی ایک کے دینار کو دوسرے کے درہم کے مقابلہ اور ایک کے درہم کو دوسرے کے دینار کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا۔ جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے لیکن ایک ہی مجلس میں دونوں کا اپنے مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے۔ کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

توضیح: تخارج کی صورت میں اگر باقی ترکہ سونا یا چاندی یا اسباب وغیرہ ہو پھر مال ترکہ جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کر رہا ہو یا انکار کر رہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان كان في التركة دين على الناس فادخلوه في الصلح على ان يخرجوا المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل، لان فيه تمليك الدين من غير من عليه وهو حصة المصالح، وان شرطوا ان يُبرىء الغرماء منه ولا يرجع عليهم بنصيب المصالح فالصلح جائز، لانه اسقاط او هو تمليك الدين ممن عليه الدين وهو جائز، وهذه حيلة الجواز واخرى ان يُعجّلوا قضاء نصيبه متبرعين وفي الوجهين ضرر لبقية الورثة، والاوجه ان يقرضوا المصالح مقدار نصيبه ويصالحوا عما وراء الدين ويحيلهم على استيفاء نصيبه من الغرماء.

ترجمہ۔قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اگر ترکہ میں کچھ ایسامال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو۔اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیاہو جس وارث سے صلح ہواس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کردیا جائے اور یہ سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے تو یہ صلح باطل ہو جائے گی۔کیونکہ ایسا کرنے میں ایسے شخص کواس قرضہ کا مالک بنانالازم آتاہے جس پر وہ قرضہ نہیں ہے اور وہ صلح کرنے والے کا حصہ ہے (ف۔حالانکہ اگر اسی شخص کواس قرضہ کامالک بنادیا جاتا جس کے قبضہ میں وہ ابھی ہے تو جائز ہو جاتا۔لیکن دوسرے کو مالک بنانا باطل ہے۔اور موجودہ مسئلہ میں جس شخص سے مصالحت کرکے وراثت کے حق سے خارج کردیاہے اس نے اپنے قرضہ کے حصہ کا قرض داروں کو مالک نہیں بنایاہے۔بلکہ ان وارثوں کو بنادیاہے۔حالانکہ یہ کام باطل ہے۔اسی لئے اس کی صلح بھی باطل ہوگی۔

وان شرطوا الخ:۔اور اگر وارثوں نے یہ شرط کی ہو کہ صلح کرنے والا قرض داروں کواس سے بری کردے اور صلح کرنے والے کے حصہ کے لئے کوئی بھی وارث ان قرض داروں سے مطالبہ نہیں کرے گا تو یہ صلح جائز ہوگی۔کیونکہ ایسی صلح کا مطلب ہوتاہے قرض دار کے ذمہ سے قرضہ کو ختم کردینا۔یا جس پر پہلے سے قرضہ ہے اسی کواس قرضہ کا مالک بنانا۔اور یہ کام جائز ہے (ف۔اس کا خلاصہ یہ ہواکہ ان لوگوں نے قرضہ کے اس جھگڑے کواس طرح ختم کیاکہ صلح کرنے والے وارث سے اپنا حصہ قرضہ داروں کو معاف کرادیا۔وهٰذه حيلة الجواز الخ:۔یہ طریقہ دراصل صلح کے جائز ہونے کاایک حیلہ ہے۔واخرى ان يعجلوا الخ۔اور صلح کو جائز کرنے کادوسرے حیلہ یہ ہے کہ بقیہ ورثہ اس صلح کرنے والے وارث کے قرضہ کے حصہ کو بطور تبرع اور احسان اپنے پاس سے اداکردیں (ف تو بھی صلح جائز ہو جائے گی۔یہاں پر تبرع کے معنی یہ ہیں کہ اس کا بدلہ قرضداروں سے واپس نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ ان کے حکم کے بغیر اداکیاہے۔)۔

وفي الوجهين الخ:۔لیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کا نقصان ہے (ف۔اس طرح سے کہ اگر صلح کرنے والے سے قرضہ معاف کرادیا تو باقی وارث ان قرض داروں سے کچھ وصول نہیں کرسکتے ہیں۔اور دوسری صورت میں جب باقی وارثوں نے اپنے پاس سے نقد دیدیااور اس کے مقابلہ میں ادھار لیا تو اس کا نقصان ظاہر ہے۔) والاوجه ان يقرضوا الخ:۔پس بہترین حیلہ یہ ہوگا کہ صلح کرنے والے کواس کے حصہ کے برابر قرض دیدیا جائے۔اور وہ شخص قرض کے حصہ کے سوائے ترکہ کے باقی حصہ پر ان کے ساتھ مصالحت کرلے۔پھر قرضہ کااپنے حصہ وصول کرنے کے لئے باقی وارثوں کے قرضداروں کو ذمہ دار بنا دے۔

توضیح۔اگر ترکہ کے مال میں کچھ ایسامال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہواور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیاہو کہ جس وارث سے صلح ہواس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کردیا جائے اور سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، جائز ہونے کی صورت، ناجائز ہونے کی وجہ۔جواز کے لئے

حیلے، بہترین حیلہ

ولو لم یکن فی الترکة دین واعیانها غیر معلومة والصلح علی المکیل والموزون قیل لا یجوز لاحتمال الربوا، وقیل یجوز لانه شبهة الشبهة، ولو کانت الترکة غیر المکیل والموزون لکنها اعیان غیر معلومة قیل لا یجوز لکونه بیعا اذ المصالح عنه عین والاصح انه یجوز لانها لا تفضی الی المنازعة لقیام المصالح عنه فی ید البقیة من الورثة، وان کان علی المیت دین مستغرق لا یجوز الصلح ولا القسمة لان الترکة لم یتملکها الوارث، وان لم یکن مستغرقا لا ینبغی ان یصالحوا ما لم یقضوا دینه لتقدم جهة المیت ولو فعلوا قالوا یجوز، وذکر الکرخی فی القسمة انها لا تجوز استحسانا وتجوز قیاسا.

ترجمہ: اور اگر ترکہ میں کسی پر کوئی باقی مال نہ ہو بلکہ سب کا سب عین ہو مگر ان کے اعیان یعنی وہ کیا کیا چیزیں ہیں معلوم نہ ہوں پھر کسی کو کوئی وزنی یا کیلی چیز دے کر صلح کی جارہی ہو تو بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صلح میں بیاج اور سود ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ اور کچھ فقہاء نے اسے بھی جائز فرمایا ہے۔ کیونکہ اس میں حقیقت میں احتمال نہیں بلکہ احتمال کا احتمال ہوتا ہے (ف۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (القاضی خان)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ترکہ کے عین مال کا صحیح حال معلوم نہیں ہے تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ ناپ کر دینے والی چیزیں (کیل) گیہوں یا جو وغیرہ یا وزن کر کے دینے والی چیزیں (وزنی) مثلاً: لوہے اور تانبے وغیرہ ہوں جن میں سے اس صلح کرنے والے کا بھی حصہ ہو پھر صلح کے عوض میں بھی کیلی یا وزنی ہو۔ اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ترکہ میں بھی گیہوں ہو اور صلح کے عوض میں بھی گیہوں ہی دیے جائیں تو یہ بات ضروری ہوگی کہ صلح میں دیا جانے والا گیہوں اس کے اپنے ترکہ کے حصہ سے زیادہ ہو۔ کیونکہ اس میں جانبین سے برابری کا ہونا شرط ہے۔ اور اس میں چونکہ یہ ایک احتمال رہ جاتا ہے کہ یہ ایک طرف کا گیہوں دوسرے حصہ کے گیہوں سے کم ہو جائے تو اس تبادلہ سے بیاج لازم آجائے گا۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے صلح جائز نہ ہوگی۔ مگر فقیہ ابو جعفرؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس طرح سے کہ اول تو یہ احتمال ہی ہے کہ عوض میں جو چیز دی جارہی ہے اس جنس کی کیلی یا وزنی چیز ترکہ میں بھی ہو۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چیز بدلہ میں دینے کی مقدار سے زیادہ یا اس کے برابر ہو پس ان دونوں احتمالوں کے پائے جانے کے بعد بیاج ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ احتمال کے احتمال پر بھی بیاج لازم آجائے حالانکہ ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیاج کا شبہہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور وہ بات یہاں لازم نہیں آرہی ہے۔ لہٰذا اس سے صلح جائز ہوگی۔

ولو کانت الترکة الخ:۔ اور اگر ترکہ کیلی یا وزنی کے سوا کوئی دوسرے چیز ہو یعنی اتنا معلوم ہو کہ ترکہ میں کوئی چیز کیلی بھی نہیں ہے اور وزنی بھی نہیں ہے۔ لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہ ہو تو بھی یہ کہا گیا ہے کہ صلح جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس سے صلح کی جارہی ہے وہ نامعلوم ہے۔ اور چونکہ یہ صلح بھی ایک قسم کی بیع ہے اور مجہول چیز کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہاں صلح بھی جائز نہ ہوگی۔ لیکن اس صورت میں قول اصح یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا اتنا مجہول ہونا نقصان دہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہو جانے کی نوبت آسکتی ہو۔ جب کہ یہاں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جن چیزوں سے صلح واقع ہوئی ہے وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔

وان کان علی المیت الخ اور اگر میت پر اتنا قرضہ ہو جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس کے کسی کے ساتھ بھی اس کے ملنے والے حصہ سے صلح جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کے وارثوں میں اس کا بٹوارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ترکہ اس وقت تک وارث کی ملکیت میں نہیں آیا ہے۔ اور اگر قرضہ اتنا زیادہ نہ ہو جو اس کے پورے پورے ترکہ کے برابر ہو یعنی ترکہ سے کم ہو تو وارثوں کو کسی وارث کے ساتھ صلح نہیں کرنا چاہئے جب تک اس میت کا پورا قرضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ کیونکہ میت کی اپنی حاجت

دوسروں کی حاجت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔اس کے باوجود وہ ورثہ صلح کرلیں تو متاخرین مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صلح جائز ہو جائے گی۔اور بٹوارہ کے بارے میں کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قیاسا تو جائز ہے۔مگر استحساناً جائز نہیں ہے۔

توضیح:۔اگر ترکہ میں کچھ بھی دین نہ ہو بلکہ سب کا سب مال عین ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اعیان کیا چیزیں ہیں پھر عوض میں کوئی کیلی یا وزنی چیز دی جارہی ہو اور اگر ترکہ میں کیلی یا وزنی چیز کا نہ ہونا معلوم ہو لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں ہے اور اگر میت پر اتنا قرض باقی ہو جو اس کے پورے ترکہ کے برابر ہو۔یا ترکہ سے کم قرض ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

☆☆☆